

Edition Moderne Postmoderne

LARS LEETEN

Zeichen und Freiheit

Über Verantwortung
im theoretischen Denken

[transcript]

Lars Leeten
Zeichen und Freiheit

Lars Leeten (Dr. phil.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Er arbeitet insbesondere in den Bereichen der Ethik und der Sprachphilosophie.

LARS LEETEN

Zeichen und Freiheit

Über Verantwortung im theoretischen Denken

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



D 83

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.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2010 im transcript Verlag, Bielefeld

© Lars Leeten

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Lars Leeten

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1645-3

PDF-ISBN 978-3-8394-1645-7

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839416457>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung | 9

I Erste Orientierung | 19

- 1 Der Freiheitsbegriff und die Voraussetzung von Autonomie | 20
 - 1.1 Endliche Freiheitsspielräume | 22
 - 1.2 Negative und positive Freiheit | 25
- 2 Individuelle Zurechenbarkeit und Fürwahrhaltung | 31
- 3 Interpretationsfreiheit | 36
 - 3.1 Leitfrage | 38
 - 3.2 Ansatzpunkte | 40

II Die Voraussetzung von Freiheit im theoretischen Denken | 51

- 1 Drei Ideen natürlichen Interpretationszwangs | 52
 - 1.1 »Gegebene Tatsachen« | 53
 - 1.2 »Sinnliche Beschaffenheiten« | 56
 - 1.3 »Realität-an-sich« | 60
- 2 Die Möglichkeit von Interpretationsfreiheit | 64
 - 2.1 Distanzierung vom metaphysischen Standpunkt | 64
 - 2.2 Freies Urteilen | 69
 - 2.3 Pluralität als Bedingung von Interpretationsfreiheit | 74
 - 2.4 Weltenvielfalt und individuelles Interpretieren | 77
- 3 Die innere Begrenztheit des Interpretierens | 82
 - 3.1 Keine externen Grenzen | 83
 - 3.2 Bezugnahme als Sinnbedingung | 85
 - 3.3 Grenzen des Sinns als Grenzen der Zurechenbarkeit | 90
 - 3.4 Die Bedeutung der Zeichenpraxis | 93

III Der freie Gebrauch von Zeichenpraktiken | 97

- 1 Regelfolgen als Praxis | 99
 - 1.1 Erste Sackgasse: Deutungsauffassung | 101
 - 1.2 Zweite Sackgasse: Reduktion auf Regularitäten | 106
 - 1.3 Inwiefern Normativität? | 109
 - 1.4 Zwei Voraussetzungen der Zurechnung | 114
 - 1.5 Zeichenbildung ohne Regelvorgaben | 121
 - 1.6 Zwischenbilanz | 124

- 2 Grenzen des zurechenbaren Gebrauchs von Zeichenpraktiken | 127
 - 2.1 Endliche Mittel: Grenzen von Zeichenkompetenz | 127
 - 2.2 Zeichenpraktiken als innere Grenzen | 132
 - 2.3 Gemeinsames Verstehen als friedliche Übereinstimmung | 136
 - 2.4 Zusammenfassende Betrachtung | 143
- 3 Zurechenbare Zeichenbildung | 147
 - 3.1 Wahl von Darstellungsweisen | 148
 - 3.2 Die Darstellungsform als ästhetische Form | 152
 - 3.3 Übergang | 157

IV Einschränkungen und Interpretationsverantwortung | 159

- 1 Interpretationseinschränkungen als Selbsteinschränkungen | 161
 - 1.1 Die Frage nach der richtigen Interpretation | 161
 - 1.2 Logische Einschränkungen | 165
 - 1.3 Die Rechtfertigung vor anderen Personen | 169
 - 1.4 Verantwortung in der epistemischen Rechtfertigung | 174
- 2 Interpretieren und zweckmäßiges Darstellen | 178
 - 2.1 Die Rolle von Zwecken | 178
 - 2.2 Zweckmäßiges Darstellen | 183
 - 2.3 Interne Zweckmäßigkeit | 187
- 3 Grundzüge von Interpretationsverantwortung | 190
 - 3.1 Reflexive Kontrolle über die Interpretation | 191
 - 3.2 Reflektierte Endlichkeit: Distanz zu Darstellungsformen | 193
 - 3.3 Vertiefung des Weltverständnisses durch anderes Darstellen | 198
 - 3.4 Festlegung | 201

V Freiheit in der Zeicheninterpretation | 205

- 1 Zeicheninterpretation und Zurechenbarkeit | 207
- 2 Interpretationsfreiheit als Freiheit in der Zeicheninterpretation | 212
 - 2.1 Der Gedanke des Verstehenszwangs | 212
 - 2.2 Grenzen der Zeicheninterpretation | 216
 - 2.3 Freie Interpretation besonderer Zeichenformen | 221
 - 2.4 Logische Zeicheninterpretation? | 225
 - 2.5 Interpretationsverantwortung und Dialog | 229
 - 2.6 Dialog und individuelles Verstehen | 233
 - 2.7 Festlegung und Zurechnung | 238

3 Interpretationsverantwortung und Andersverstehen | 242

3.1 Die Möglichkeit der Differenz | 243

3.2 Die Anerkennung individuellen Verstehens | 248

3.3 Der Gebrauch von Interpretationsfreiheit | 251

Literatur | 253

Danksagung | 265

Einleitung

Von *Freiheit* sprechen wir gewöhnlich dort, wo wir über unser Handeln nachdenken. Aber auch dort, wo wir uns denkend zur Welt verhalten – im Erkennen und Verstehen –, scheinen wir Freiheit zugrunde zu legen. Wir charakterisieren das Erkennen und Verstehen als aktiven Vollzug, etwa indem wir sagen, dass wir uns Bilder der Welt machen, dass wir Theorien entwickeln oder entwerfen, die Dinge unter Begriffe bringen, Beschreibungen finden oder die Welt gedanklich ordnen. Wenn wir uns über epistemische Einstellungen verständigen, gehen wir in der Regel davon aus, dass man sich Meinungen selbst bilden und unabhängig urteilen müsse; wir sprechen von eigenen Überzeugungen, von selbstständigem Denken, geistiger Zurechnungsfähigkeit und freiem Gedankenaustausch; wir verlangen, dass einer sein Verständnis von etwas in eigenen Worten zum Ausdruck bringen kann; und manchmal gestehen wir anderen Personen auch zu, dass sie berechtigterweise zu anderen Auffassungen kommen können. Wie sind solche Voraussetzungen zu verstehen? *Welchen Sinn haben Freiheitsvoraussetzungen im theoretischen Denken?* – Das ist die Frage, um die sich diese Studie dreht.

Der methodische Ansatzpunkt dabei ist, dass das Erkennen und Verstehen mit dem Gebrauch von *Zeichen* einhergeht. Geistige Vollzüge lassen sich mit Blick auf diesen Zeichengebrauch konzipieren; es ist daher zu vermuten, dass ein Begriff von Freiheit im Theoretischen vom Begriff des Zeichens her expliziert werden kann. Das Verstehen *als sprachliches und symbolisches* Geschehen zu begreifen, bedeutet, es *als frei* zu begreifen. – Das Erkennen und Verstehen wird damit von der lebensweltlichen Praxis her gedacht; denn der Zeichengebrauch ist fest in diese Praxis eingebettet. Es ist ein wesentlicher Teil des Alltags, dass wir uns auf die Welt beziehen, indem wir Zeichen verwenden. Dabei benutzen wir nicht einfach Benennungen, die für gegebene Gegenstände stehen. Der Sinn von Zeichen hängt aufs engste mit deren Gebrauch in unserer Lebenspraxis zusammen; und ohne Rekurs auf diese Praxis lässt sich nicht verständlich

machen, wie ein Zeichen überhaupt Bedeutung haben könnte. So ist der Zeichengebrauch stets schon mit dem Handeln verwoben; und er ist auch selbst ein Handeln: eine aktive, zuweilen produktive Angelegenheit. In den sprachlichen – oder allgemeiner: den symbolischen – Praktiken, die wir zugrunde legen, manifestiert sich der erstaunliche Erfindungsreichtum von Wesen, die sich die Welt von sich her erschließen. Der Gebrauch solcher Praktiken erfordert die permanente Fortschreibung gängiger Darstellungsweisen, selbstständige Interpretationsleistungen und eine individuell eigene Bildung von Zeichen. Dies verhält sich auch dort so, wo wir unser theoretisches Verhältnis zur Welt artikulieren, wo wir also assertorische Aussagen machen, über die Dinge sprechen, Ausdrücke für etwas finden, Beschreibungen geben, Karten oder Skizzen anfertigen, ein Ereignis gestisch oder bildlich veranschaulichen. Man wird kaum leugnen wollen, dass diese Aktivitäten für unser Weltverstehen eine Schlüsselbedeutung haben. Indem wir die Realität auf solche und andere Weise *darstellen*, machen wir sie uns zugänglich und geben ihr ein Gesicht.

Wer sich auf dieses Szenario einlässt, kommt um die Frage, durch wen oder was ein solcher Zeichengebrauch in theoretischer Absicht kontrolliert ist, kaum herum. Wenn die Art und Weise, wie wir die Welt interpretieren oder verstehen, nicht durch fertige Fakten prädeterminiert ist, sondern wir uns Welt in Zeichen *verständlich machen* – wodurch ist dieses Tun dann bestimmt oder überhaupt nur begrenzt, was zeichnet es als angemessen aus, und in welchem Maße kann es durch z. B. kulturelle oder individuelle Besonderheiten beeinflusst sein? Dabei wird insbesondere der Gedanke der *Pluralität* zum Anstoßpunkt: Fügt sich das Bild der Realität nicht von den Dingen her zu einer Einheit, so ist Vielfalt zu erwarten. Sobald man Ernst macht mit der These, dass Zeichen keine Vehikel sind, die unabhängige Inhalte transportieren, sondern immer auch konstitutiv sind für das, was dargestellt wird, gerät die Idee einer an sich bereits definitiv geordneten Realität in Schwierigkeiten, und die Möglichkeit alternativer Realitätskonzeptionen rückt ins Blickfeld. Nelson Goodman hat in diesem Zusammenhang von der Pluralität der »Symbolwelten« und von »Weltversionen« gesprochen.¹ Angesichts der tief verwurzelten Sichtweise, dass ohne feste Wahrheiten oder eine unabhängige Realität letztlich nicht auszukommen sei, stellen solche Überlegungen eine Herausforderung dar. Die Intuition scheint zu sagen, dass sich nicht alle Tatsachen in Sprache auflösen dürfen und am Ende nicht »alles bloß Zeichen« sein kann. Wo dies nicht ohne weiteres zugestanden wird,

1 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*. – Goodman steht an dieser Stelle natürlich nur stellvertretend für eine ganze Reihe von Autoren, die dem Gedanken des *einen* Weltganzen, das einheitlich und von sich her geordnet ist, skeptisch gegenüberstehen.

drängt sich vielleicht der Verdacht auf, dass Beliebigkeit und Willkür nicht weit sind. Die Nicht-Variierbarkeit unserer Überzeugungen über die Welt ist, könnte man sagen, nur durch externe Berührungspunkte begründbar. Zumindest muss, so scheint es, der Vielfalt der Weltansichten an irgendeinem Punkt Einhalt geboten werden.

Gleichwohl sind die Einsichten, dass die Art und Weise, wie wir die Realität verstehen, nicht durch »die Sache« vorherbestimmt ist, dass wir uns unsere Welt aktiv erschließen müssen und die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretationen offensteht, für diese Studie leitend. Ins Auge gefasst wird ein inniges Verhältnis von »Zeichen« und »Freiheit«.² Von hier her soll die Freiheit im Erkennen und Verstehen nicht allein als Freiheit eines rationalen Urteilens oder der Zustimmung im argumentativen Diskurs expliziert werden, sondern als positive Freiheit von Wesen, die sich ihre Welt von sich her verständlich machen: als *Freiheit der Interpretation*. Gefragt werden muss dabei letztlich auch nach Elementen von individueller Freiheit und Verantwortung. Die leitende These wird entsprechend sein, dass die interpretierende Zeichenbildung als autonomer und *zurechenbarer* Vollzug aufgefasst werden kann.

Wenn man will, lässt die skizzierte Furcht vor Beliebigkeit oder allzu großer Interpretationsfreiheit unsere Thematik also in unscharfer Gestalt anklagen – sie als Freiheitsthematik positiv aufzunehmen und systematisch zu behandeln, ist die Absicht der Überlegungen. Die Überzeugung dabei ist, dass die Offenheiten und Möglichkeitsspielräume, die sich für das Weltverstehen ergeben, sofern sich dieses in Zeichen vollzieht, wesentliche Momente dieses Verstehens sind. Deshalb ist der Schluss, dass die Variabilität von symbolisierenden Zeichen besser zu eliminieren sei, voreilig. Das theoretische Denken als frei anzusehen, bedeutet

2 Der Begriff des *Zeichens* setzt einen Beschreibungsrahmen und markiert die Grundprämisse, dass Denk- und Verstehensprozesse keine rein geistigen Geschehnisse sind, sondern sich im Gebrauch von sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucksformen konstituieren und damit notwendig in intersubjektive Praktiken eingebettet sind. Die Arbeit von Charles S. Peirce, der die Prämisse formulierte, dass alles Denken *in Zeichen* geschieht (vgl. »Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man«), sowie Nelson Goodmans Symboltheorie sind in diesem Kontext zwei der wichtigsten Bezugspunkte. Allerdings geht diese Studie vom Freiheitsthema aus; und der Argumentationsgang wird sich allein daraus ergeben. Dieses Vorgehen liegt schon deswegen nahe, weil der Zusammenhang von Zeichen und Freiheit bei keinem der beiden Autoren eine nennenswerte Rolle spielt. Zentrale Bedeutung hat der Begriff der Freiheit indes für die deutschsprachige Zeichenphilosophie (bes. Simon, *Philosophie des Zeichens*), welche an verschiedenen Stellen als Anknüpfungspunkt dienen wird.

nicht, einem erkenntnistheoretischen Relativismus das Wort zu reden. Ganz im Gegenteil können gerade auch die Einschränkungen aus der Logik der Freiheit heraus begriffen und – anders als durch die Unterstellung »externer Gegebenheiten« – in ihrer Verbindlichkeit verständlich gemacht werden. Es empfiehlt sich daher, die Freiheit im theoretischen Denken selbst zum Gegenstand dieses Denkens zu machen und *als* Freiheit zu reflektieren.

Ein solches Unternehmen erschöpft sich nicht darin, Unbestimmtheiten umzudeuten und mit einem wohlklingenden Etikett zu versehen. Die Rede von einer Freiheit im Weltverstehen kann nur einen guten Sinn gewinnen, wenn sowohl die Endlichkeit von Freiheit im Blick bleibt als auch eine Verantwortungsdimension Gestalt gewinnt. Das heißt, es ist *erstens* zu berücksichtigen, dass Interpretationsfreiheit wie jede Freiheit eine Freiheit in *Grenzen* sein muss. Wollen wir uns und anderen die Welt verständlich machen, indem wir Zeichen bilden, so liegt es z. B. nicht in unserer Macht, die Bedeutung der Ausdrucksweisen, die wir gemeinschaftlich teilen, beliebig zu modifizieren, die Regeln der Logik außer Kraft zu setzen oder physische Gegenstände herbeizuschaffen, indem wir auf sie referieren. Ein unbegrenzter Raum der Möglichkeiten hätte keinerlei Kontur mehr; die Idee einer »absoluten« Freiheit ist selbstdestruktiv. In diesem Sinne hat der Einzelne in seinem Zeichengebrauch stets nur eine endliche Freiheit.

Gleichwohl – und dies ist der *zweite* Punkt – lässt sich geltend machen, dass sich einer Person, die ihre Welt in einem aktuellen Fall interpretiert, auch unter den jeweils gegebenen Beschränkungen Spielräume der Interpretation eröffnen. Dass sie bereits *in* einer Welt lebt, ändert nichts daran, dass eine besondere Interpretation eine Festlegung in einem Raum von Möglichkeiten ist und als solche zugerechnet werden kann. Es gibt notwendigerweise eine Vielzahl von richtigen Darstellungen oder angemessenen Interpretationen. Und die Frage, welche von diesen gewählt wird, beantwortet sich nicht von selbst. Es stellt sich vielmehr ein normativer Anspruch an den Interpreten: Sofern dieser *selbst bestimmen* muss, wie er interpretiert, muss er sich fragen, wie er *am besten interpretieren soll*. An dieser Stelle entfaltet der Freiheitsbegriff seine positive Bedeutung: Es wird deutlich, dass bestimmte Einschränkungen, die im theoretischen Denken gelten, erst unter der Voraussetzung von Freiheit verbindlich werden und Begriffe wie »Zurechenbarkeit« und »Verantwortung« Teil des theoretischen Überlegens sein können. Dies zeigt die Richtung an, in die der Gedankengang führen wird. Die Pointe liegt darin, dass wir als denkende Wesen – innerhalb der jeweiligen Grenzen – selbstbestimmt und zurechenbar und gerade deswegen nicht willkürlich verfahren können. Die Freiheit in der Interpretation, so zeigt sich, mündet nicht in Beliebigkeit, sondern in eine *Verantwortung* in der Interpretation. Dies gilt

vor allem, wenn man zugrunde legt, dass endliche Personen, die sich denkend auf ihre Welt beziehen, von der Notwendigkeit geleitet sind, sich in dieser Welt zu orientieren. Vom Standpunkt einer solchen Person wird die Frage nach Freiheitsmöglichkeiten von vornherein eine Frage sein, die auf die Aufhebung von Beliebigkeit gerichtet ist.

Dieses Szenario zu verteidigen und in eine präzise Form zu bringen, ist das Ziel dieser Untersuchung. Die Absicht lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass die Freiheitsaspekte, die notwendig eine Rolle spielen, wenn sich Erkennen und Verstehen in Zeichen vollziehen, herausgearbeitet werden sollen. Es lohnt sich, die Momente von Freiheit im theoretischen Denken kenntlich zu machen, so dass diese nicht mehr als Symptome der Willkür erscheinen – als etwas, das es zu *eliminieren* gilt –, sondern als etwas, das es begreiflich zu machen gilt, wenn es nicht in Willkür *umschlagen* soll. Dafür ist keine Beschreibung von Vorgängen, sondern eine Explikation gefordert, die eine Zurechnung von Interpretationen ermöglicht. Der Zeichenbegriff setzt einen Rahmen, der diesem praktischen Zweck dienen kann. Indem man das Erkennen und Verstehen über den Gebrauch von interpretierenden Zeichen konzipiert, der in intersubjektive Verhältnisse eingebettet ist, kann das theoretische Denken als etwas begriffen werden, das *verantwortet* werden muss.

Ein kurzer Überblick sei vorausgeschickt: Im *ersten Kapitel* geht es darum, die Thematik ein wenig einzugrenzen und die Fragerichtung zu bestimmen. Der Freiheitsbegriff wird zunächst vorläufig im Hinblick auf die Autonomie von Personen gefasst, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten zurechenbar handeln. Von diesem Bild her soll die Dimension einer letztlich auch individuellen Freiheit und Verantwortung im Bereich des theoretischen Denkens expliziert werden. Dabei markiert der Freiheitsbegriff eine Voraussetzung, die in der lebensweltlichen, intersubjektiven Praxis eine bestimmte Bedeutung haben kann. Er steht nicht für die ursprüngliche Selbstbestimmtheit eines der Welt enthobenen Subjekts; er hat nicht beschreibenden, sondern praktischen, regulativen Sinn (I 1). Bei der Entfaltung dieses Sinns ist zu beachten, dass die Veranschlagung von Spielräumen in einer deutlichen Spannung zu Begriffen wie »Wahrheit« oder »Überzeugung« steht. Sobald ich etwas verbindlich für wahr halte, schließe ich Wahlfreiheit aus. Die Geltung der relevanten urteilslogischen Einschränkungen darf daher nicht aufgehoben werden (I 2).

Rückt man den Gebrauch von Zeichen ins Blickfeld, findet Zurechenbarkeit gleichwohl einen Ort: Auch wenn es einer Person nicht freistehen kann, »etwas zu wissen oder auch nicht« – insofern das *Interpretieren* mit *Darstellungsleistungen* verbunden ist, geht ein zurechenbares Tun konstitutiv in es ein. Wenn

ein *Verstehen* ausgewiesen werden muss, muss es zwangsläufig auf bestimmte Weise ausgewiesen werden, in *interpretierenden Zeichen*.³ Für die Studie ist eine Fokussierung dieser Weise, wie konkret interpretiert wird, nützlich. Sie kann dann von der Leitfrage ausgehen, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* wir die Welt in Zeichen interpretieren (I 3).

Wenn berücksichtigt wird, dass von Zeichen insofern die Rede sein soll, als sie Interpretationen der Welt liefern, also Sachbezug aufweisen, drängt sich das Verhältnis von »Realität und Zeichen« als erstes Themenfeld auf. Dies ist die Einsatzstelle des *zweiten Kapitels*. Man könnte meinen, Interpretationsfreiheit müsste sich auf der Darstellungsseite anzeigen, während »die Realität« dieser einschränkend gegenübersteht. In diesem Zusammenhang ist indes an die einschlägigen sinnkritischen Befunde – insbesondere an die Zurückweisung des metaphysischen Realismus – zu erinnern: Wenn Abbildtheorien der Erkenntnis in keiner ihrer Varianten sinnvoll sein können, kann das Interpretieren nicht als heteronom durch eine »Realität-an-sich« bestimmt gedacht werden (II 1).

Diese kritische Wendung hat für die Freiheit der Interpretation *Bedingungscharakter*: Indem sich ein Weltinterpret vergewissert, dass er nicht unter einem natürlichen Interpretationszwang steht, versetzt er sich in die Lage, sein Interpretieren als in einem grundlegenden Sinn autonom zu begreifen. Die Art und Weise, wie er sich die Welt denkt, steht nicht hinter der Art und Weise, wie die Welt »ist«, zurück, wie es der metaphysische Realismus suggeriert. Die Welt steht dem Denken nicht gegenüber; sie ist etwas, das *innerhalb* einer Praxis denkender und handelnder Wesen eine Form gewinnt. Gibt man dieser Sichtweise ihre genauere Kontur vor dem Hintergrund der Annahme, dass sich das Interpretieren in Zeichen vollzieht, wird sie die Möglichkeit einer *Pluralität* von Realitätsentwürfen mit einbeziehen. Goodmans Pluralismus der Welten wird in dieser Sache als Richtungsanzeige herangezogen – nicht im Sinne der These, dass es viele Welten »gibt«, sondern im Sinne der Voraussetzung, dass ein anderes und letztlich auch andersartiges Interpretieren denkbar bleibt (II 2). Diese Möglichkeit kann als Freiheitsidee zugrunde gelegt werden; und sie bleibt auch dann noch in vollem Umfang vorausgesetzt, wenn man in Rechnung stellt, dass die Option einer Konstruktion von Welt *ex nihilo* ausgeschlossen werden muss: Diese Auflage ist nämlich nicht mit Verweis auf externe Gegebenheiten, sondern allein von den Sinnbedingungen der Interpretation her begrifflich zu machen: als immer schon gegebene *innere* Begrenztheit der Interpretation (II 3).

Die Freiheit im Interpretieren kann keine Freiheit gegenüber der Realität sein; sie kann als solche keine Struktur gewinnen. Damit rückt die Frage in den

3 Die wichtigsten terminologischen Bemerkungen finden sich ebenfalls in Kap. I 3.

Blickpunkt, wie die Freiheit des Denkens und Verstehens angesichts schon gegebener Denk- und Verständnisweisen zu fassen ist. Den *Sprach- und Zeichenpraktiken* der jeweiligen Gemeinschaft scheint dabei besondere Bedeutung zuzukommen; ihnen widmet sich das *dritte Kapitel*. Im Ausgang von Wittgensteins Analyse des Regelfolgens wird zunächst dafür argumentiert, dass die Teilnahme an Zeichenpraktiken daran festzumachen ist, dass unter der Voraussetzung eines allgemeinen Verständnisses eigener Gebrauch von gängigen Darstellungsweisen gemacht werden kann. Dies beinhaltet, dass eine Interpretation nicht unter dem Bann von Regeln stehen kann: Vorausgesetzte Zeichenpraktiken sind nicht buchstäblich gegeben, und so geht von ihnen weder ein Denkwang aus, noch konfrontieren sie die Zeichenbildung mit Vorgaben. Vielmehr konstituieren sozial etablierte und individuell beherrschte Zeichenpraktiken einen Raum von Darstellungsmöglichkeiten; sie eröffnen einen Spielraum der Zeichenbildung. Aus der Perspektive einer Person mit der nötigen Kompetenz kommen in den »Regeln« des Zeichengebrauchs weniger normative Einschränkungen zum Ausdruck als vielmehr das *Verständnis*, das eine Zurechnung ihres Zeichengebrauchs allererst sinnvoll macht (III 1).

Als Sinnbedingungen sind die Zeichenpraktiken somit vor allem als *Grenzen* des möglichen Zeichengebrauchs und der jeweils unterstellten Freiheit zu betrachten. Versucht man diese Grenzen genauer zu formulieren, rückt, neben der Endlichkeit individueller semantischer Kompetenz, insbesondere der öffentliche Charakter der Zeichenpraktiken ins Blickfeld. Die Verstehensvoraussetzungen, die intersubjektive Verständigung ermöglichen, sind der individuellen Willkür offensichtlich entzogen. Aber das heißt keineswegs, dass das eigene Verstehen einer Person durch allgemeine Verständnisweisen gleichsam okkupiert wird: Die Verstehensgemeinschaft wird nicht durch apersonale Regeln oder Bedeutungsentitäten zusammengehalten, sondern durch die praktische Gewissheit, dass manche Darstellungsweisen aus dem autonomen Verständnis der Beteiligten heraus schon übereinstimmend verwendet werden. Die Inanspruchnahme einer Zeichenpraktik im besonderen Fall bleibt an die Voraussetzung dieser Verwendungsgleichheit gebunden; erstere kann nicht mehr stattfinden, wo letztere fraglich wird. Die individuelle Person nimmt daher Verständnisweisen in Anspruch, die ihr selbst (auch) zueigen sind, und bleibt in ihrem Verstehen auch dort noch frei, wo sich in ihm ein gemeinsames Verstehen manifestiert (III 2).

Dazu gehört, dass eine unendliche Vielfalt von *Zeichenbildungen* möglich bleibt. Der Spielraum des Zeichengebrauchs ist kein fest umgrenzter Bezirk: Wann und wie Darstellungsweisen jeweils in Gebrauch genommen werden, entscheidet sich nicht auf der Ebene von Regeln, sondern vom besonderen Fall her. Wie verfahren wird – welche Zeichenformen jeweils als zweckmäßig oder ange-

messen gelten –, lässt sich nicht allgemein vorhersehen. Für eine Person, die in eine Sprach- und Zeichenpraxis involviert ist, geht es stets schon um den Sinn der *besonderen* Zeichen, was gerade verlangt, dass die allgemeine Praxis im Hintergrund bleibt. Die jeweiligen Darstellungsformen können somit nicht aus den intersubjektiven Routinen hergeleitet oder »generiert«, sondern müssen auf die freien Verstehensvollzüge von individuellen Personen zurückgeführt werden. Das theoretische Denken gewinnt konkrete Gestalt in nicht-ableitbaren, nicht-substituierbaren Zeichen, die eine besondere komplexe Gestalt haben und auf ihre *ästhetische Form* hin angesehen werden. Diese Zeichenformen müssen dem mit Einbildungskraft ausgestatteten Individuum zugerechnet werden, das das Zeichen gebildet hat (III 3).

Welche normativen Einschränkungen ergeben sich für das individuell zurechenbare Zeichenbild, wenn es darum geht, die Welt zu interpretieren? Dies ist die Frage des *vierten Kapitels*. Ausgegangen wird dabei nicht von festen Erkenntniskriterien, sondern von endlichen Personen, die nach richtigen Weltinterpretationen fragen müssen, da sie sich denkend und handelnd in der Welt zu orientieren haben. Für solche Personen ergeben sich von innen her normative Auflagen; auch die allgemeinsten Einschränkungen können als *Selbsteinschränkungen* begriffen werden. So ist der Anspruch auf Richtigkeit der Interpretation notwendig ein Anspruch auf fall- und personenübergreifende Geltung; die Welt ist ihrem Begriff nach eine gemeinsam geteilte (IV 1). Doch auch eingedenk dieser Einschränkungen kann ein bestimmtes Interpretieren jeweils nur erfolgen, wenn Individuen aus ihrem Verständnis heraus besondere Zeichen bilden, in denen sich ihnen Welt weiter erschließt. Für Interpretationsfreiheit sind dabei die *Darstellungsformen*, die die Interpreten jeweils bilden, zentral. Denn über sie fließen die Verstehenszwecke endlicher Wesen notwendig mit in das Interpretieren ein: Die Arbeit an Darstellungsformen, in der sich das Interpretieren vollzieht, ist auf die Etablierung eines Weltverständnisses angelegt, das eine Lebenspraxis auf Dauer tragen kann. Dies aber hebt jede Beliebigkeit auf und erzeugt einen charakteristischen normativen Druck: Der Weltinterpret muss Interpretationen möglichst so bilden, dass sowohl *allgemeine* Verständnisweisen auf den Weg gebracht werden, als auch sein *individuelles* Verstehensinteresse berücksichtigt bleibt (IV 2).

Vor dem Hintergrund dieses Spannungsverhältnisses muss das freie Interpretieren mit kritischen Vorzeichen expliziert werden: Interpretationsfreiheit hat hier von vornherein den Charakter von *Interpretationsverantwortung*. Im ersten Anlauf lassen sich deren Grundzüge wie folgt beschreiben: Der Weltinterpret interpretiert dann verantwortungsvoll, wenn die Bezogenheit auf besondere Darstellungsformen und die Endlichkeit des jeweiligen Interpretierens im Blick, die

Offenheit für anderes Darstellen grundsätzlich erhalten und die prinzipielle Möglichkeit einer Vertiefung des Verständnisses berücksichtigt bleibt – aber gleichzeitig in Rechnung gestellt bleibt, dass eine theoretische Reflexion nicht ins Unbestimmte hinein fortgesetzt werden kann, sondern nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn sie zu bestimmten Ergebnissen führt (IV 3).

Im abschließenden *fünften Kapitel* wird dieser Strang weitergeführt und die Analyse entlang der *Freiheit in der Zeicheninterpretation* verfeinert. Am Anfang steht dabei die Überlegung, dass interpretierende Zeichen, anders als Anzeichen, auf gegebene Zeichen bezogen sind. Peirce veranschlagt in diesem Zusammenhang einen Prozess der Zeichentransformation, der zu immer größerer Bestimmtheit fortschreitet. Vor dem Hintergrund der Freiheitsthematik kann diese Figur im Sinne der kritischen Prämisse aufgefasst werden, dass gegebene Verständnisweisen grundsätzlich problematisiert und durch eine Variation von Darstellungsformen weiterentwickelt werden können. Es besteht grundsätzlich die Möglichkeit der vertiefenden Zeicheninterpretation. Dies wird in Aufnahme einiger Motive von Josef Simons Zeichenphilosophie ausgeführt: Ein erreichtes Verständnis ist nie alternativlos, und das, was als Welt oder als gegeben gilt, kann prinzipiell in Frage gestellt werden. Die verwendeten Zeichen werden in diesem Fall als interpretationsbedürftig angesehen und treten damit als Zeichen hervor. Die so angestoßene Zeichenreflexion ist dann von Beginn an von der Intention geleitet, Interpretationen zu bilden, in denen sich die Welt weiter erschließt (V 1).

Die Struktur einer dieser Zielsetzung verpflichteten Zeicheninterpretierens wird sodann vor dem Hintergrund der gewonnenen Ergebnisse entfaltet. Ein durch Zeichen bewirkter Verstehens- oder Interpretationszwang ist dabei nicht konzipierbar; doch insofern nicht mehr »die Welt«, sondern bestimmte Zeichen als gegeben angesehen werden, sind Voraussetzungen im Spiel, die der Interpretation ganz bestimmte Grenzen setzen: In einem zu interpretierenden Zeichen kann ein Spielraum gesehen werden, innerhalb dessen ein sinnvolles Interpretieren als positiv freier Akt möglich ist. Legt man zugrunde, dass es dabei um das Verständnis seiner Welt geht, steht der Interpret von innen her unter dem normativen Druck, Stellung zu nehmen: Dass Zeichen in das Blickfeld des theoretischen Denkens kommen, beinhaltet die Herausforderung, nach besseren Darstellungen zu suchen, die die Problematisierung aufheben und wieder Welt verständlich machen. Das heißt gleichzeitig, dass jeder Individualismus aufgehoben sein und gedanklich auf eine Gemeinschaft hin interpretiert werden muss. Doch wo Darstellungsformen in ihrer welterschließenden, ästhetischen Form auf dem Spiel stehen, geht es nicht einfach um eine Gemeinschaft rationaler Wesen, sondern um eine Gemeinschaft lebendiger Personen mit endlichen Verstehenszwecken: Diese nehmen in ihren Interpretationen und Entwürfen zu besonderen

Zeichen Stellung, und auf dieser Ebene muss der problematisierte Weltbezug auch wieder gefestigt werden. Welche interpretierende Zeichenbildung dies im Einzelfall leistet, ist nicht allgemein beantwortbar. Das individuelle Verstehen kann letztlich nicht übersprungen werden (V 2).

Wenn dies aber so ist, bleibt es im interindividuellen Verhältnis notwendig möglich, dass Individuen auch nach ausgedehnten Verständigungsbemühungen nicht übereinkommen können, sondern unterschiedlichen Interpretationen welterschließende Kraft ansehen – und gleichsam auf unterschiedliche Welten und Gemeinschaften hin interpretieren wollen. In dieser Voraussetzung manifestiert sich die Voraussetzung der Individualität allen Verstehens; in dieser hat die Voraussetzung von Verantwortung im theoretischen Denken ihre deutlichste Ausprägung. Wo das individuelle Verstehen ins Recht gesetzt wird, muss die Möglichkeit *anderen* Verstehens grundsätzlich offen bleiben. Von dieser Einsicht her kann eine individuelle Person indes letztlich auch ihr *eigenes* Denken und Verstehen als ein *besonderes* Denken und Verstehen begreifen (V 3).

I Erste Orientierung

Wir wollen fragen, welchen Sinn es haben kann, das Erkennen und Verstehen als *frei* zu begreifen; und um eine Antwort formulieren zu können, fassen wir das Erkennen und Verstehen als ein aktives Tun auf, das sich in *Zeichen* vollzieht. Die Welt wird nicht passiv aufgefasst, sondern aktiv verständlich gemacht, und zwar, indem sie in Zeichen ausgelegt, gedeutet, beschrieben, dargestellt, ins Bild gesetzt, eingeteilt, unter Begriffe gebracht und auf diese Weise *interpretiert* wird. Ein Weltverständnis, so die Annahme, wird durch Interpretationsakte geformt, die als zurechenbare Bildung von Zeichen konzipiert werden können. Der allgemeine Sinn von Freiheit im theoretischen Denken lässt sich vom interpretierenden Zeichengebrauch her begreiflich machen: als *Interpretationsfreiheit*.¹

Freiheit im Bereich des Theoretischen wird deutlich weniger diskutiert als die praktische Freiheit des Handelns. Daher ist zunächst zu fragen, um welches Problem es geht und welche Herangehensweise sich empfiehlt. Ich beginne mit *begrifflichen Klärungen* zum Freiheitsthema, wobei ich an ein alltägliches, vor allem aus der Sphäre des Praktischen geläufiges Verständnis anknüpfe (I 1). Sodann ist auf Besonderheiten von Freiheit in der Sphäre des *Theoretischen* hinzuweisen, die vor allem im Kontext des prädikativen Urteilens berücksichtigt werden müssen, des näheren im Zusammenhang mit epistemischen Begrifflichkeiten wie »Wissen« und »Überzeugung«. Hier empfiehlt sich eine Vergewisserung,

1 Die Freiheit im Theoretischen werde ich, in Abgrenzung von der *praktischen* Freiheit des Handelns, *interpretative Freiheit* oder *Interpretationsfreiheit* nennen. Wo es spezifischer um die Freiheit im prädikativen Urteilen geht, ist von *epistemischer Freiheit* die Rede (wobei *Interpretationsfreiheit* der allgemeinere Begriff ist, der epistemische Freiheit als Sonderfall mit umfasst). Auch wenn gelegentlich Rückschlüsse auf epistemische Freiheit gezogen werden und gegen Ende auch die Freiheit des Verstehens thematisch wird, ist das Ziel der Studie die Klärung von Interpretationsfreiheit.

warum Freiheit im theoretischen Denken nicht voluntaristisch als Willkür des Fürwahrhaltens gedeutet werden darf (I 2).

Die Erinnerungen dienen der Einbettung in das Themenfeld der epistemischen Freiheit, aber auch der Abgrenzung: Die Studie soll auf solche Freiheitsaspekte fokussiert bleiben, die speziell damit zu tun haben, dass die Erschließung von Welt mit dem Gebrauch von interpretierenden Zeichen einhergeht, das heißt: auf die *Freiheit der Interpretation*. Welche Aspekte dabei relevant sind und wie vorzugehen ist, um dem Begriff der Interpretationsfreiheit einen Sinn zu geben, wird im dritten Schritt gefragt (I 3).

1 Der Freiheitsbegriff und die Voraussetzung von Autonomie

Wo können wir angesichts der vielen Bedeutungen und Facetten des Freiheitsbegriffs anfangen? Ein Zugang zum Thema ergibt sich aus der folgenden einfachen Überlegung: Der Begriff der Freiheit ist ein *Grundbegriff der praktischen Reflexion*. Als solcher ist er immer dort schon im Spiel, wo die Frage entsteht, wie (am besten) gehandelt werden soll. Sein grundbegrifflicher Charakter zeigt sich daran, dass wir den Freiheitsbegriff nicht erst eigens herleiten, sondern direkt voraussetzen. Wer sich fragt, wie er handeln soll, nimmt bereits an, dass die Entscheidung von ihm selbst abhängt. Wer sich fragt, was (richtigerweise) zu tun ist, muss sich in irgendeiner Weise als Person verstehen, die fähig ist, ihr Tun *selbst zu bestimmen*. In diesem grundsätzlichen Sinne – noch vor der im Einzelfall sich stellenden Frage nach konkreten Handlungsfreiheiten – müssen wir immer schon von Freiheit ausgehen. Freiheit begegnet uns hier zunächst als Voraussetzung der *Fähigkeit zur Selbstbestimmung* oder der *Autonomie*.

Diese Voraussetzung kann auch dann erhalten bleiben, wenn man gegenüber den klassischen bewusstseinsphilosophischen Ideen der ursprünglichen Autonomie eines Subjekts die gebotene Skepsis hegt.² Als regulative Begriffe in einer reflexiven Praxis sind »Freiheit« oder »Autonomie« keine Namen für besondere Vermögen der menschlichen Psyche. So kommt es hier auch nicht darauf an, das »Freiheitsproblem« zu lösen, metaphysische Untersuchungen anzustellen, ob unser Wille »wirklich frei« ist oder gar zu beweisen, dass dies so ist. In solchen Überlegungen werden die Begrifflichkeiten der Freiheit insofern verfehlt, als deren Sinn essentiell an einer praktischen Einstellung hängt: Als Prinzip des

2 Vgl. dazu z. B. Honneth, »Dezentrierte Autonomie«.

Handelns kann Autonomie nicht vorpraktisch »festgestellt« werden.³ Wir wollen daher allgemein annehmen, dass wir primär mit der Herausforderung konfrontiert sind, den Begriff der Freiheit zu *explizieren* und seine *Bedeutung* zu klären.⁴ Dies gilt es vor allem im Hinblick auf den Problemkomplex von Willensfreiheit und Determinismus zu betonen, welcher ganz ausgeklammert bleiben wird. Die philosophische Aufgabe, die Vereinbarkeit von Freiheitsannahmen (unser praktisches Selbstverständnis) mit den Setzungen des wissenschaftlichen Weltbildes (mit unserem theoretischen Naturverständnis) zu demonstrieren, verliert dadurch nicht an Interesse. Doch geht man vom Primat der Praxis aus, so steht die Autonomievoraussetzung innerhalb einer solchen Klärung keineswegs erst zur Entscheidung. Stattdessen muss die Explikation der Kompatibilität von Natur und Selbstbestimmung als Teil der philosophischen Entfaltung des Freiheitsbegriffs gelten. Zu fragen ist nicht, *ob* wir Wesen sind, die zu autonomen Handlungen in der Lage sind, sondern, wie angemessen zu denken ist, *dass* dies so ist.

Als Teil einer solchen allgemeinen Explikation dessen, was man unter Freiheit verstehen kann, soll auch die Bestimmung interpretativer Freiheit aufgefasst werden. Das Ziel der Bemühungen ist es mithin, zu einem sinnvollen *Verständnis* von Freiheit im Theoretischen beizutragen. Dabei sollte unser Vorverständnis von Begriffen wie »Freiheit«, »Selbstbestimmung«, »Verantwortung« oder auch »Zeichen«, »Darstellung« und »Interpretation« gewahrt bleiben und als Prüfstein dienen können. Ich beginne daher damit, einige Elemente des allgemeinen Sinns von »Freiheit« herauszuheben, welche in die Betrachtung einfließen müssen, wenn der Begriff der Interpretationsfreiheit einen guten Sinn haben soll. Wir brauchen einen Vorbegriff, der prägnant genug ist, um die Untersuchung anleiten zu können, aber auch offen genug, um den Besonderheiten von Freiheit im theoretischen Denken später Rechnung tragen zu können.

3 Kant beschreibt die Situation des Menschen, der zwischen praktischem und theoretischem Selbstverständnis schwankt, so: »Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei *frei*; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung, und alles sei bloß *Natur*. Wenn es aber nun zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden, und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 503).

4 Vgl. dazu Borsche, »Freiheit als Zeichen«.

1.1 Endliche Freiheitsspielräume

Wird die Frage, wie der Freiheitsbegriff genau bestimmt ist, auf die Freiheit des Handelns bezogen, so könnte sie im Ausgang von folgendem Szenario beantwortet werden: Eine *Person* sieht sich in eine Situation gestellt, die durch bestimmte (den Handlungsspielraum begrenzende) Gegebenheiten konstituiert ist und verschiedene *Handlungsmöglichkeiten* zulässt, von denen die Person eine ergreifen kann. Insofern wir die Person als autonom verstehen, trauen wir ihr zu, dass *sie selbst* bestimmen kann, welche Option sie wählt. Das Handeln dieser Person verstehen wir dann insoweit als frei, als wir es unter dem Aspekt beurteilen, dass *anderes* Handeln jederzeit möglich wäre (oder gewesen wäre), wenn die handelnde Person sich anders entscheidet (oder entschieden hätte). In einer solchen Betrachtung – die nicht nur im ethischen, politischen oder rechtlichen Denken eine charakteristische Rolle spielt, sondern die gesamte Alltagspraxis durchzieht⁵ – ist der Begriff der Freiheit aufs engste mit den Begriffen der *Zurechenbarkeit* und *Verantwortung* verbunden. In dem Maße, in dem wir die Selbstbestimmung einer Person in einer Handlung realisiert sehen, werden wir der Person diese Handlung – als *ihr* Handeln – zurechnen. Wo immer wir eine Person (oder uns selbst) gedanklich in dieses Muster einordnen, verstehen wir sie (oder uns) als autonom.

Soll der Begriff der Freiheit seinen üblichen Sinn behalten, wenn er auf den Bereich des Theoretischen bezogen wird, müssen diese Elemente im wesentlichen erhalten bleiben. Zunächst ist der Begriff der *Person* essentiell. Auch wenn wir die Freiheitsthematik zeichenlogisch behandeln, klären wir, welche Freiheit Personen genießen, wenn sie sich die Welt in Zeichen erschließen. Anstatt eine anonyme Instanz namens »Vernunft« oder den »Willen« in den Mittelpunkt zu stellen, wählen wir damit einen Begriff, der von vornherein in die Freiheitslogik eingelassen ist. In der konkreten Lebenspraxis haben wir es genauer mit *individuellen* Personen zu tun, die sich in ihrem Denken und Handeln immer wieder neu in die Entscheidung gestellt sehen. Der darin jeweils hervortretende Entscheidungs- bzw. Verantwortungsdruck erschließt sich, wenn wir uns auf den Standpunkt des jeweils entscheidenden Individuums stellen und von der Perspektive der *ersten Person Singular* ausgehen. Wir müssen uns in die handelnde

5 *Jedes* Handeln kann im Lichte der Möglichkeit anderen Handelns als freies Handeln begriffen werden (vgl. Tugendhat, »Der Begriff der Willensfreiheit«, S. 338-340). Man könnte hinzufügen, dass sich der Begriff des Praktischen überhaupt vom Begriff der Freiheit her auffassen lässt. Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 828: »Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.«

Person hineinversetzen und uns fragen: Wie hätte *ich* in ihrer Lage entschieden?⁶ Wo im Folgenden der Ausdruck »ich« verwendet wird, ist diese formal gedachte Erste-Person-Perspektive angesprochen.

Als eine solche Person bin ich auf bestimmte Weise situiert, und mein Tun unterliegt gewissen Bedingungen und Gegebenheiten, die sich meinem unmittelbaren Einfluss entziehen. Es gibt einen *Spielraum*, innerhalb dessen überhaupt nur von zurechenbarem Handeln die Rede sein kann.⁷ Im Praktischen ist dabei vor allem an die jeweiligen äußeren Gegebenheiten zu denken. So fühle ich mich gewöhnlich nicht für schlechtes Wetter verantwortlich: Wenn es ein Konstituens der Entscheidungssituation ist, dass es regnet, so gehört dies zu den Gegebenheiten, die für unabänderlich gehalten werden und auf denen die Umgrenzung der Handlungsmöglichkeiten basiert, nicht aber zum Verfügungsbereich meines Handelns. Daneben werden die Grenzen des Handelns auch durch Fähigkeiten und Kompetenzen bestimmt, die man dem handelnden Individuum (oder es sich selbst) zuschreibt. So setzen wir in der Regel voraus, dass Personen nicht fliegen können, und machen niemanden für das Unterlassen einer Handlung verantwortlich, für die diese Fähigkeit nötig gewesen wäre.

Das freie Tun einer Person ist also immer ein Tun in *Grenzen*; und insofern Freiheit allein durch gegebene Grenzen bestimmt wird, ist sie *negativ* bestimmt. Dies muss auch für die Entfaltung des Freiheitsbegriffs im Theoretischen bedacht werden. Auch wo erst noch zu entscheiden ist, wie interpretiert wird, sind bestimmte Umstände als »gegeben« vorausgesetzt. Wer fragt, wie etwas zu verstehen ist, steht nicht außerhalb aller Situationen und Kontexte, gleichsam außerhalb der Welt. Alles Interpretieren vollzieht sich im Gegenteil vor dem Hintergrund eines Weltverständnisses. Wenn sich Weltinterpretieren in besonderen Fällen etwas verständlich machen, so geschieht dies immer schon in Kontexten und in Wahrnehmungssituationen, die unter der Voraussetzung von bestimmten Denk- und Verstehensweisen umgrenzt werden. Alles theoretische Überlegen, so kann

6 Zeitlich bildet die Situation eine Gegenwart: Zwischen Möglichkeiten wählen zu müssen, bedeutet, dass ich frage, wie *jetzt* (bzw. in unmittelbarer Zukunft) zu verfahren ist. – Auch vergangenes Tun fassen wir, wenn wir es als freies, zurechenbares Tun verstehen, in dieser Weise auf: Es geht dann darum festzustellen, ob ein Handeln in der Situation, aus der heraus so gehandelt wurde, richtig oder gerechtfertigt war. Diese Situation ist von vornherein auch epistemisch bestimmt: Es gehört zu einer Situation des Jahres 1900, dass nicht gewusst wird, was im Jahr 2000 geschehen wird.

7 Hier gilt das Prinzip *ultra posse nemo obligatur*. In der angloamerikanischen Debatte wird dies auch so ausgedrückt, dass ein Sollen (*ought*) ein Können (*can*) impliziert (vgl. stellvertretend Hare, *Freedom and Reason*, S. 51-61).

man es auch formulieren, findet bereits *in einer Welt* statt.⁸ Im Interpretieren wird das Verständnis dieser Welt in vielerlei Hinsicht unangetastet und vorausgesetzt bleiben; und insofern vollzieht sich das Interpretieren in Grenzen.

Als charakteristisch für die Rede von »Grenzen« werde ich die Annahme betrachten, dass einige gegebene Spielräume nicht überschritten werden *können*. Der Bereich dieses Könnens kann als der Bereich angesehen werden, innerhalb dessen überhaupt nur von Zurechenbarkeit und Verantwortung die Rede sein kann. Die jeweilige »negative Interpretationsfreiheit« würde damit so groß sein wie der Spielraum der faktisch bestehenden Interpretationsmöglichkeiten und gleichzeitig mit dem denkbaren Raum der Zurechenbarkeit kongruieren.

Daraus geht deutlich hervor, dass die Annahme von Grenzen so eng mit dem Freiheitsbegriff verbunden ist, dass unsere Betrachtung nicht ohne sie auskommen kann. Freiheit wird nicht etwa dadurch aufgehoben, dass es sich um eine Freiheit in Grenzen handelt; vielmehr wird die Rede von Freiheit umgekehrt sinnlos, wenn eine »absolute Freiheit« gemeint sein soll. Es besteht ein internes Verhältnis von Freiheit und Freiheitsbegrenzung. Ohne die Annahme von Grenzen ließen sich der Situation des Handelns keinerlei Konturen mehr verleihen. Wir werden daher von Anfang an davon ausgehen müssen, dass interpretative Freiheit (so sie sich denn sinnvoll ausbuchstabieren lässt) eine *endliche* Freiheit bzw. eine Freiheit in Grenzen ist.

Aber in welchen Fällen sprechen wir dann überhaupt von »Unfreiheit? Ich möchte diesen Begriff vor allem auf den Fall beziehen, dass ein Tun gegen den eigenen und durch einen fremden Willen bestimmt wird – insbesondere durch das zurechenbare Wirken anderer Personen. Die Begriffe *Unfreiheit* oder *Zwang* sollen also ausschließlich im Sinne von *Heteronomie* verstanden werden. Dabei geht es dann nicht um Grenzen von Freiheit – um die negative Kontur von Freiheitsspielräumen –, sondern um die Bestimmung eines Tuns durch »fremde Gesetze«. Die »natürlich« gegebenen Grenzen unserer Freiheit bringen wir in der Regel nicht mit Zwang in Verbindung. So verstehe ich mich nicht als unfrei, weil ich den Kopf nicht um 360° wenden kann. Als Zwang erscheint mir etwas, wenn mein Handeln durch Gründe bestimmt wird, die ich nicht teilen kann. So

8 Das In-der-Welt-sein geht somit dem Erkennen oder dem theoretischen Denken, wie wir es hier verstehen, voraus. In diesem Zusammenhang ist Heideggers Analyse des In-der-Welt-seins einschlägig (vgl. *Sein und Zeit*, etwa S. 59-62). Den Gebrauch von Zeichen werde ich als ein Tun auffassen, durch das sich endliche Wesen ihre Welt *erschließen*. Dass Goodmans Symboltheorie als Konzeption der Welterschließung gelesen werden kann, zeigt Seel, »Über Richtigkeit und Wahrheit«. Vgl. auch Ortland, »Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis«.

wird es ein Heranwachsender mitunter als Zwang empfinden, wenn er (durch Androhung von Strafe) dazu bewegt wird, sein Zimmer aufzuräumen, obwohl er nicht einsieht, dass dies nötig ist. Für Fälle dieser Art sollen die Begriffe *Heteronomie*, *Unfreiheit* oder *Zwang* reserviert bleiben.⁹

1.2 Negative und positive Freiheit

Ein wichtiger Punkt in unserem Ausgangsszenario war die Voraussetzung von verschiedenen Handlungsoptionen: Innerhalb des jeweiligen Spielraums zeichnen sich verschiedene Möglichkeiten ab, zwischen denen gewählt werden kann. In abgewandelter Form wird dies auch für die Freiheit der Interpretation eine Rolle spielen müssen: Diese wird in irgendeiner Weise auf einer Mehrzahl von Möglichkeiten der Interpretation beruhen müssen. Doch Freiheit beinhaltet mehr als nur negativ gedachte Spielräume und eine Vielzahl von Möglichkeiten. Es sind *selbstbestimmte Entscheidungen*, die zugerechnet werden; und daher muss ein positives Element dazukommen. Um ein adäquates Bild zu haben, muss, wie Charles Taylor es formuliert hat, zum *opportunity-concept* der negativen Freiheit das *exercise-concept* der positiven Freiheit hinzutreten.¹⁰ Erst damit kann das Moment der Autonomie und die jeweilige individuelle (»meine«) Verantwortung Gestalt gewinnen.

Es ist entscheidend zu sehen, dass der negative und der positive Sinn von Freiheit stets schon in einem Wechselverhältnis stehen. Bereits wenn eine Person sich fragt, was sie tun *kann*, wenn sie also ihren Spielraum bestimmt, tut sie dies vom Standpunkt ihrer positiven Handlungsfreiheit aus. Ein rein negativ gefasstes Freiheitsszenario nämlich beinhaltet keine Anhaltspunkte, wie die für die Konstituierung von Freiheitsspielräumen relevanten Faktoren herausgegriffen werden sollten. Eine Mauer im Süden ist keine Grenze für jemanden, der nach Norden wandern will.¹¹ Ohne Informationen über Handlungsmotive oder Ziele, fehlt ein Kriterium, was als Begrenzung gilt. Auch rein negative Aussagen über Frei-

9 Dass die genauere Beschreibung solcher Fälle nicht ohne Schwierigkeiten ist, zeigt sich bereits in Aristoteles' klassischer Behandlung, der zufolge eine Handlung unter Zwang gleichwohl ein Moment von Freiwilligkeit beinhaltet und genau genommen einen Mischcharakter hat (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1110a). Da es an dieser Stelle nur auf einen Vorbegriff ankommt, können wir für den Moment von diesen Schwierigkeiten absehen.

10 Vgl. Taylor, »What's wrong with negative liberty?«, S. 213.

11 Ein anderes Beispiel liefert Taylor: ebd., S. 219.

heitsspielräume setzen mithin Willensbestimmungen und positive Autonomieannahmen schon voraus.

Noch mehr gilt dies für die Bestimmung der *zu erwägenden* Möglichkeiten. Nicht alles, was jemand faktisch tun kann, kommt für ihn zu tun in Frage; eine Person zieht nicht »alles Mögliche« in Betracht. Hier ist die Perspektive der ersten Person Singular wieder instruktiv: Frage ich mich, was zu tun richtig ist, so male ich mir nicht meinen gesamten faktischen Spielraum aus; ich ziehe vielmehr Optionen im Hinblick auf meine besonderen Vorhaben in Erwägung. Die Frage ist nicht einfach, was ich prinzipiell für möglich halte, sondern, welche konkreten Möglichkeiten ich *sehe*.¹² Es scheint deshalb allgemein passender, erst vor dem Hintergrund von Zielen, Zwecken oder Interessen von Möglichkeiten zu sprechen.

Wir haben jetzt ein erstes grobes Schema: Zur Klärung von Interpretationsfreiheit müssen wir uns in die Lage einer Person hineinversetzen, die in einer bestimmten Situation einen Spielraum des Interpretierens hat, innerhalb dessen einige Möglichkeiten tatsächlich erwogen werden. – Nehmen wir an, dass *wir selbst* es sind, die interpretieren müssen und in solcher Weise vor die Wahl gestellt sind: Das Aufzeigen von Möglichkeiten würde dann irreduzibel einen normativen Druck mit sich bringen. Wo ich mir darüber bewusst werde, dass eine Entscheidung von mir abhängt, da werde ich mich unweigerlich fragen: *Wie soll ich (am besten) entscheiden?* In dieser Frage zeigt sich der positive Gehalt des Freiheitsbegriffs besonders deutlich, und aus ihr geht der Kern auch unserer Thematik hervor. Denn angesichts einer Mehrzahl von Interpretationsmöglichkeiten müsste ich mich entsprechend fragen: *Wie soll ich (am besten) interpretieren?* Die Bestimmung der richtigen Interpretation hinge nicht einfach von der Sache, sondern auch von mir selbst ab; ich hätte eine Freiheit und damit gleichzeitig eine Verantwortung der Interpretation.

Wie ist es jedoch zu denken, dass die Entscheidung »von mir abhängt«? Um was für eine Art von *Kontrolle* handelt es sich hier? – Wer so fragt, will vielleicht dem Ich, das die Entscheidung trifft, eine konkretere Gestalt geben. Dabei dürfen wir aber nicht aus den Augen verlieren, dass Ausdrücke wie »Freiheit« oder »Autonomie« nicht als deskriptive Begriffe, sondern als Grundbegriffe in einer Reflexionssphäre gelten sollen. Die Frage nach der Kontrolle darf nicht so

12 Dies in doppeltem Sinne: Weder werden alle faktischen Möglichkeiten in Erwägung gezogen, noch ist die Zahl der Möglichkeiten durch äußere Gegebenheiten fixiert. Die Person hat einerseits immer schon eine Vorauswahl getroffen und kann andererseits stets noch weitere Möglichkeiten *finden*. Der zweite Punkt verweist auf die Rolle der Einbildungskraft, welche später noch deutlicher wird (vgl. bes. Kap. III 3).

aufgefasst werden, dass sie in das metaphysische Problem der Willensfreiheit zurückführt. Ebenso wenig wird es darum gehen können, verbindliche Kontrollinstanzen als eigentliche Form von Freiheit auszuzeichnen. Das bedeutet: Nicht die Frage, wie Selbstbestimmung *möglich* ist oder worin sie konkret bestehen *soll*, ist zu klären. Wir müssen uns stattdessen klarmachen, *von welcher Art* die Kontrolle einer ersten Person über ihr eigenes Tun ist.

Dabei könnte eine erste Antwort so aussehen: Sage ich, dass ich selbst bestimme oder entscheide, wie ich verfare, so meine ich damit nicht, dass mein Wille, eine transsubjektive Rationalität oder gar mein Gehirn dies (für mich) bestimmt oder entscheidet. Ich kann nur autonom sein, wenn es tatsächlich *ich selbst* bin, der die Kontrolle über eben das Tun hat, das dann als *mein* Tun gelten darf. Dabei beziehe ich mich mit »ich selbst« auf mich als autonome Person. Der Ausdruck »ich« bezieht sich nicht auf meinen Geist im Sinne einer *res cogitans*; und er bezeichnet auch kein außerweltliches, ursprünglich autonomes Subjekt. Er bezeichnet einen Bezugspunkt in einer normativen Sphäre.¹³ Gleichzeitig hätte eine solche Auskunft nur erst *formalen* Status. Wo eine Person sagt, dass »sie selbst« entscheidet oder bestimmt, sagt sie noch nicht, von welcher Art die Kontrolle ist, die sie über ihr Tun zu haben glaubt. Sie vergewissert sich noch der Grundbegriffe ihres praktischen Überlegens. Man könnte sagen, wer so spricht, verleiht der eigenen Autonomie nur Nachdruck. Um die Frage, wie die Kontrolle einer ersten Person über ihr Tun verstanden werden muss, beantworten zu können, müssen wir den Akzent noch etwas verlagern. Wir müssen genauer fragen: *Wie* bestimme ich mein Tun; *wie* entscheide ich?

Würde uns jemand so fragen, so verstünden wir dies nicht als Aufforderung, über faktische Prozesse Auskunft zu geben. Wir würden uns vielmehr aufgerufen sehen, über unser Tun (vor uns selbst und anderen) *Rechenschaft* abzulegen. Die formale Auskunft, dass es die Person (»ich«) war, die sich soundso verhält, lässt sich mithin dadurch füllen, dass offengelegt wird, wie diese Person ihr Verhalten rechtfertigt bzw. begründet. Damit machen wir ihre Autonomie nicht an unmittelbaren Impulsen oder an einem empirischen Wollen fest, sondern setzen ein Mindestmaß an Willensbildung voraus. Eine Person müssen wir dann als ein Wesen verstehen, das einen hinreichend konstanten Willen hat und über sein Handeln nachdenken kann – mithin zur *Reflexion* fähig ist.¹⁴ Hat eine solche Per-

13 Vgl. dazu ausführlich Rödl, *Selbstbezug und Normativität*, bes. Kap. 3.

14 Prominent ist hier Frankfurts Beschreibung, dass das Person-Sein des Menschen und damit dessen Freiheit in der »capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires« gründe (vgl. »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, S. 83).

son eine Entscheidung getroffen, so ist z. B. anzunehmen, dass sie in einer ähnlichen Situation wieder so entscheiden würde. Im einzelnen können dabei Zielsetzungen, Prinzipien, Interessen, Überzeugungen, Werte oder Vorlieben eine Rolle spielen – und zwar eben solche, die eine Person mit ausmachen. Rechtfertigungen oder Begründungen dieser Art müssen eine gewisse Konstanz haben und über die Entscheidung selbst hinausreichen; in ihnen manifestiert sich das »bestimmende Selbst« einer Person. Die Frage nach der Kontrolle ist dann keine Frage nach manipulativer Kraft, sondern nach rationaler Prüfung oder Evaluation. Ich werde in diesem Zusammenhang von *reflexiver Kontrolle* sprechen. Dass eine Person reflexive Kontrolle über ihr Handeln ausübt, bedeutet, dass sie zumindest *fähig* ist, Urteile höherer Ordnung zu fällen, Ziele und Zwecke zu verfolgen, gesetzesartige Willensbestimmungen zu haben und abgewogene Entscheidungen zu fällen.¹⁵ In der Ausweisung solcher Entscheidungs- und Rechtfertigungsprozesse wird der Begriff der Selbstbestimmung konkreter.

»Die Entscheidung hängt von mir ab« bedeutet jetzt: »Es kommt darauf an, nach welchen Gründen ich verfare« oder »Es kommt darauf an, wie ich gewichte«. »Ich bestimme mein Tun selbst« heißt: »Ich lasse mich in einem Tun von *meinen* Handlungsgründen, Zwecksetzungen oder Präferenzen leiten«. Es ist weder nötig noch plausibel, *zusätzlich dazu* noch einen unabhängigen Akt der Entscheidung zu unterstellen.¹⁶ Indem wir die *Gründe einer Person* – jene, die sie als ihre eigenen versteht – als handlungswirksam betrachten, schreiben wir der *Person* die Kontrolle über ihr Handeln zu. Werde ich mit Fragen konfrontiert wie »Wie hast du so entschieden?« oder »Wie bist du dazu gekommen, so zu verfahren?«, so bringe ich meine Gründe ein: solche, für die ich einstehe. Wo ich mein Verhalten rechtfertige, rechtfertige ich daher immer auch *mich*.

Ein weiterer Schritt ist jetzt unausweichlich: Wer Kontrolle über sein Tun ausübt, der muss sich (vor sich selbst und anderen) *verantworten*. Sobald es an mir ist, zu entscheiden, muss ich mich unweigerlich fragen, was die *richtige* Ent-

15 Zum Begriff der reflexiven Kontrolle in der Debatte um epistemische Normativität: vgl. Owens, *Reason without Freedom*, Kap. 1. Gemeint ist hier eine Kontrolle höherer Stufe, die mit Urteilen zweiter Ordnung arbeitet, welche auf (deskriptive oder präskriptive) Urteile unterer Stufe angewendet werden. Anders als in einer auf bloße *desires* verkürzten Optik wird der Wille einer Person damit eng an ihre Rationalität gekoppelt. – Die Verwandtschaft zum Kantischen Verständnis von Autonomie ist offensichtlich. In dieser Studie wird der Begriff der reflexiven Kontrolle allerdings weiter aufgefasst. Insbesondere wird Rationalität als die Fähigkeit eigenen Abwägens nicht rein urteilslogisch ausgedeutet.

16 Zu diesem Punkt vgl. Seel, »Die Fähigkeit zu überlegen«, bes. S. 561ff.

scheidung ist bzw. wie ich entscheiden *soll*. Dieser zentrale Punkt erschließt sich insbesondere aus der Perspektive der ersten Person. Aus der Perspektive der dritten Person dagegen kommt man über die Beschreibung externer Spielräume kaum hinaus. Wir können zwar sagen »John kann heute zur Arbeit gehen oder krank feiern«, aber dies ist nicht mehr als eine Feststellung. Wenn ich mir jedoch denke, mir selbst würden sich diese Möglichkeiten eröffnen, ich selbst müsste entscheiden, komme ich nicht mehr umhin, eine der Möglichkeiten als die richtige oder bessere auszuwählen. Wo Spielräume in dieser Weise in die Reflexion kommen, gewinnt der Begriff der Freiheit seinen charakteristischen Sinn: Es entsteht die Frage, wie (am besten) verfahren werden soll – und die erste Person verwickelt sich in Fragen der Normativität und Verantwortung.¹⁷

Es ist gerade für den Kontext des theoretischen Denkens zu beachten, dass Freiheit daher nicht einfach heißen kann, seinen individuellen Vorlieben nachzugehen. Wenn ich frage, was *das Richtige* ist, erkundige ich mich nicht danach, was am verlockendsten ist. Möchte ich mich vergewissern, ob mein Tun wirklich richtig ist, muss ich auch über die vereinzelte Perspektive hinaus denken. Das heißt, ich muss prüfen, ob es auch unabhängig von dieser Situation, vom Hier und Jetzt ein richtiges Handeln sein kann. Vielleicht sehe ich mich dann veranlasst zu fragen, ob mein Tun auch unangesehen meiner Individualität als richtig gelten darf. Kant hat dies bekanntlich so ausgedrückt, dass ich stets wollen können muss, dass die Bestimmungsgründe meines Handelns Gesetze werden. Nur wenn dies der Fall ist, handle ich »richtig«. Man könnte vielleicht sagen: Ich muss meinen Selbstentwurf verallgemeinern können; das »Ich«, das in meinem Tun Kontur gewinnt, muss letztlich auch ein »Wir« sein können. Andernfalls befinde *ich* (als Individuum) mich mit *mir selbst* (als reflektierender Person) im Widerspruch.

Da wir auf die Freiheit des Interpretierens hinauswollen, müssen Fragen der ethischen Richtigkeit zunächst nicht im Vordergrund stehen. Es ist an dieser Stelle nur festzuhalten, dass logische Einschränkungen – wie sie offensichtlich zur Charakteristik des theoretischen Denkens gehören – ganz und gar nicht Elemente von Unfreiheit sind. Im Gegenteil: Wenn ich überzeugt bin, dass es richtig ist, gewissen allgemeinen Regeln oder Normen gerecht zu werden, so sind diese keine potentiell fremden Vorgaben, sondern Formen eines Denkens, das auch mein eigenes ist. Ich kann mich der Normativität, die sie entfalten, dann gerade, insofern ich (in Grenzen) frei bin, nicht entziehen. Die Kontrolle, die *ich* über mein Handeln und Denken ausübe, kann also über *allgemeine* Regeln oder Nor-

17 Zum Status von Reflexivität als Quelle von Normativität vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*.

men laufen, die mir als Individuum doch *zueigen* sind. Nach solchen Normen zu verfahren, heißt für mich, frei zu verfahren, wenn ich mich mit der Gemeinschaft der Personen, deren Einstellungen »so« bestimmt ist, identifiziere. Wo ich von mir aus sagen kann, dass *wir* soundso handeln oder denken, dort ist es (auch) mein Handeln oder Denken. Wo eine Person Einschränkungen in dieser Weise als normativ verbindlich versteht und ihnen nachgibt, geschieht dies aus Freiheit.

Wenn die Perspektive nun auf Freiheit und Verantwortung im theoretischen Denken begrenzt wird, werden wir uns vor vorschnellen Analogisierungen hüten müssen. Dennoch ist es plausibel anzunehmen, dass die genannten Elemente bewahrt bleiben müssen, wenn die Rede von Freiheit ihren Sinn behalten soll: Wir werden nach einem (durch Gegebenheiten und Kompetenzen) begrenzten *Spielraum* und einer Mehrzahl von *Möglichkeiten* fragen sowie voraussetzen müssen, dass eine erste Person innerhalb solcher Möglichkeiten *selbstbestimmt* verfahren kann – was bedeutet, dass ich *reflexive Kontrolle* über mein Tun ausüben kann und also *verantwortlich* bin. In der Tat werden wir sehen, dass sich ein solches Szenario entwickeln lässt.

Die Relevanz dieses Freiheitsbegriffs für den Bereich des Theoretischen mag man insbesondere dort skeptisch beurteilen, wo es um individuelle Freiheit und Zurechenbarkeit geht. Ich möchte jedoch gerade dieses Moment ausdrücklich bewahren. Dabei richtet sich die Intention, wie bereits betont, nicht auf die Restauration der kognitiven Würde eines weltenthobenen Subjekts.¹⁸ Die Voraussetzung, dass sich Denkprozesse in *Zeichen* und damit im Rahmen *intersubjektiver* Verhältnisse vollziehen, impliziert ja bereits eine Kritik an der Vorstellung von ursprünglich-autonomen oder ungebundenen Personen. Gefragt ist mithin nicht nach der Freiheit eines atomistisch gedachten rationalen Wesens, sondern nach der Freiheit in kognitiven Vollzügen, die in spezifische sprachliche und symbolische Praktiken eingebettet sind. Diese Praktiken, die das Ich mit einer Gemeinschaft teilt, geben einem *Verständnis* seine Form, über das ein Individuum bereits verfügen muss, um überhaupt als autonom denkendes Wesen gelten zu können. Da dieses Verständnis auch im Interpretieren zugrunde gelegt bleiben muss, kann es nicht selbst Gegenstand der Entscheidungen sein, die in diesem Interpretieren möglicherweise getroffen werden müssen. Dass sich eine Person bestimmte Sprachen und Zeichenpraktiken und damit bestimmte Ver-

18 Man könnte die Idee der Erkenntnisfreiheit einem aprioristischen Erkenntnismodell zuordnen wollen (vgl. z. B. Grundmann, »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer«, bes. S. 13-20). In dieser Studie wird der Freiheitsbegriff indes mehr kritisch gegen solche Epistemologien gewendet.

ständnisweisen zueigen gemacht hat, muss also als *Bedingung* geistiger Selbstbestimmung gelten.¹⁹ Wo nach Interpretationsmöglichkeiten gefragt wird, geschieht dies jeweils auf der Basis von *Weisen* des Denkens, Verstehens und Interpretierens. Diese bilden den Rahmen, in dem das Interpretieren, als Arbeit am Verständnis, erfolgt. Bei der Beantwortung der Frage, in welchem Sinn das theoretische Denken als *zurechenbar* gelten kann, wird dies eine Grundannahme sein müssen.

Nicht zuletzt könnte die Rede von individueller Zurechenbarkeit dann irritierend wirken, wenn man eines der tragenden Fundamente des theoretischen Denkens – die Logik des prädikativen Urteilens – vor Augen hat. Es deutete sich schon an, dass sich der hier vorgeschlagene Begriff von Interpretationsfreiheit von den klassischen, insbesondere repräsentationalistischen Konzeptionen der Urteilsfreiheit²⁰ abheben wird. Gleichwohl muss die Urteilslogik und Grammatik des Fürwahrhaltens einen festen Platz behalten. Um den Überlegungen die richtige Richtung zu geben, wenden wir uns diesem Punkt am besten gleich zu.

2 Individuelle Zurechenbarkeit und Fürwahrhaltung

Dass die Freiheit im Bereich des Theoretischen gegenüber der praktischen Handlungsfreiheit weniger diskutiert wird, könnte man bei oberflächlicher Betrachtung darauf zurückführen, dass sie für die Entfaltung des Freiheitsbegriffs nur wenig Stoff bietet. Dies wird vor allem dann so erscheinen, wenn man Begriffe wie »Realität« und »Wirklichkeit« oder auch »Wissen«, »Wahrheit« und »Überzeugung« ins Zentrum stellt. Der Gedanke nämlich, eine Person könnte frei sein, dies zu wissen oder auch das Gegenteil, könnte frei über ihre Überzeugungen entscheiden oder ihre Wahrheiten wählen, ist unmittelbar inakzeptabel. Dies ist der Grund, warum Freiheit im Theoretischen gewöhnlich als eine auf Einsicht basierende *Selbstbindung* und nicht so sehr im Sinne individueller Zurechenbarkeit gedacht wird. Ein Wissen ist offensichtlich keine freie Handlung wie ein Kinobesuch oder das Ausschalten des Fernsehers. Ich sage nicht, dass ich mich entschieden habe, die Erde als rund zu betrachten. Ich mag zwar insofern kognitiv frei sein, als ich beliebig an etwas denken oder mir willkürlich etwas vor-

19 Honneth zufolge gehört die Sprache nicht zu den Hindernissen, sondern zu den »Konstitutionsbedingungen der Entwicklungen von Ich-Identität« (»Dezentrierte Autonomie«, S. 246).

20 Zu den Problemen solcher Konzeptionen vgl. Taylor, »Overcoming Epistemology«.

stellen kann – inwiefern mir aber zurechenbar sein soll, was ich über die Welt zu wissen glaube, ist nicht unmittelbar einsichtig.

Um einen sinnvollen Begriff von Zurechenbarkeit im theoretischen Denken auf den Weg zu bringen, sei daher zunächst das ausgeschaltet, was man eine *phantastische Konzeption von Erkenntnisfreiheit* oder den *radikalen Erkenntnisvoluntarismus* nennen könnte: eine Optik nämlich, der zufolge jemand per Gedankenkraft in die Realität eingreifen oder seine Welt durch geistige Anstrengung beliebig umgestalten kann. Selbstbestimmung im Theoretischen kann sich nicht in einer Veränderung der Realität durch manipulatives Tun niederschlagen. Bevor wir den Bereich »Zeichen und Freiheit« behandeln, widmen wir uns deshalb der Frage, warum *Wissen* und Freiheit sich in solcher Weise scheinbar ausschließen – und damit dem Komplex *epistemischer Freiheit*. Dies wird nicht zuletzt helfen, das Besondere am Verhältnis von Zeichen und Freiheit herauszupräparieren und unsere spezifische Thematik auszusondern. Der Einfachheit halber werde ich dazu zunächst nur die *Entscheidungsfreiheit* von Personen in Rechnung stellen. Denn sie ist es, welche durch die Logik des Urteilens ausgeschlossen, für individuelle Zurechenbarkeit jedoch geradezu eine Bedingung zu sein scheint. Der Versuch, der Freiheit des Urteilens mit Rekurs auf den positiven Aspekt der *rationalen Kontrolle* Sinn zu verleihen, wird erst später in Betracht kommen.²¹

Warum stellen sich dem Gedanken der Erkenntnisfreiheit so massive Widerstände entgegen, wenn Begriffe wie »Wahrheit«, »Wissen« oder »Überzeugung« im Zentrum stehen? Schon diese Frage könnte verblüffen, denn das Spannungsverhältnis zwischen Überzeugungen und Wissen auf der einen und individueller Autonomie und Entscheidungsfreiheit auf der anderen Seite zeigt sich bereits *begrifflich* an. Es scheint der Witz der Rede von Überzeugungen zu sein, dass sie auf Sachverhalte gehen, deren Bestehen nicht unmittelbar vom Belieben einer Person abhängt. Sie könnten andernfalls kaum Überzeugungen über die Welt sein. Ist eine Person davon überzeugt, dass etwas der Fall ist, so bedeutet dies, dass sie dafürhält, ein Sachverhalt bestehe »objektiv«, unabhängig von ihrer Kontrolle oder ihren besonderen Zwecksetzungen. Wenn ich weiß, dass hier und jetzt ein Tisch steht, kann ich dieses Wissen nicht mehr einfach abschütteln, indem ich eine bestimmte Entscheidung treffe. Und sobald ich eingesehen habe, dass die Erde rund oder der Mensch sterblich ist, so ist dieses Wissen für mich verbindlich; ich habe diesbezüglich keine Wahlfreiheit. Solche Überzeugungen drängen sich uns, so scheint es, »von der Realität her« auf, und der Gedanke, dass sie unserer Willkür unterstehen, stellt die Verhältnisse auf den Kopf. Man

21 Vgl. Kap. II 2.2.

möchte sagen: *Wir entscheiden uns nicht für Überzeugungen und bestimmen dadurch die Tatsachen; vielmehr sollen die Tatsachen bestimmen, wovon wir überzeugt sind.* Die Intuition, die sich in dieser Formel ausdrückt, muss im Begriff der epistemischen oder interpretativen Freiheit bewahrt bleiben: Ich bin nicht der unumschränkte Herrscher über meine Überzeugungen. Eher schon haben diese Überzeugungen, in charakteristischer Weise, Macht über mich.

Die Frage, wie diese Willkürunabhängigkeit genau konzipiert werden muss, ist weniger leicht zu beantworten, als man denken könnte. Davon zeugt die Intensität, mit der der Zusammenhang von *will* und *belief* in den letzten Jahrzehnten diskutiert wurde.²² Wir können diese Debatte allerdings weitgehend ausklammern, wenn wir uns an begriffliche Klärungen halten. Es genügt zunächst, unser Verständnis davon zu explizieren, was es bedeutet, von etwas überzeugt zu sein. Dies wird bald sichtbar, wenn man sich anschaut, wie Urteile in assertorischen Aussagen ausgewiesen werden: Diese Aussagen sind bereits ihrer Logik nach mit Wahrheitsansprüchen verbunden; sie haben Behauptungscharakter. In dieser Hinsicht sind sie unabhängig vom individuellen Entscheiden zu denken: Es wäre sinnwidrig, zu behaupten, dass *p* (objektiv) der Fall sei, ich aber gleichzeitig der (subjektiven) Überzeugung sei, dass *p nicht* der Fall ist.²³ Wenn ich behaupte, dass *p* eine Tatsache ist, so *bedeutet* dies, dass ich für die Wahrheit von *p* – wie sie unabhängig von meinen eigenen Entscheidungen oder geistigen Vollzügen besteht – eintrete.

Dieser Umstand nun ist im Kontext von Überlegungen zu Freiheitselementen im Bereich des Theoretischen unbedingt zu berücksichtigen. Man kann ihn so fassen, dass ein Wissen seinem Sinn nach als *verbindliche Form des Fürwahrhaltens* zu behandeln sind.²⁴ Dieser Begriff wird hier den Bezug zur Wahrheit

22 Da es in dieser Studie um die Freiheitsaspekte geht, die mit dem Zeichencharakter des theoretischen Denkens verbunden sind, braucht die entsprechende Literatur nicht abgearbeitet zu werden. Nur markante Beiträge werden einbezogen, so etwa Williams, »Deciding to Believe«; Kornblith, »Justified Belief and Epistemically Responsible Action«; van Fraassen, »Belief and the Will«; Alston, »Concepts of Epistemic Justification«; Heal, »Pragmatism and Choosing to Believe«; Pettit/Smith, »Freedom in Belief and Desire«; Owens, *Reason without Freedom*; Feldman, »The Ethics of Belief«. Wie schwierig sich die Begründung der Willkürabhängigkeit von Überzeugungen gestalten kann: vgl. Bennett, »Why is belief involuntary?«.

23 Welche Rolle dieses mit G. E. Moore verbundene Motiv für die Frage epistemischer Freiheit spielt, machen van Fraassen, »Belief and the Will«, S. 246f. und Pettit/Smith, »Freedom in Belief and Desire«, S. 448 deutlich.

24 Zum Begriff des Fürwahrhaltens vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 848ff.

und den damit verbundenen Geltungssinn markieren. Unsere Erörterung verlangt keine Erklärung dafür, warum meine Urteile über die Welt willkürunabhängig sind. Entsprechend können wir die Vorstellung, Überzeugungen seien so etwas wie faktisch bestehende psychische Zustände – eine Vorstellung, die in der *will-belief*-Diskussion mitunter herangezogen wird – dahingestellt lassen.²⁵ Es ist eine urteilslogische Notwendigkeit, dass Überzeugungen der genannten Art mit einem Objektivitätsanspruch vorgetragen werden; und dies schließt individuelle Willkür aus. Wo ich etwas zu wissen glaube, dort behaupte ich, dass es sich unabhängig von mir soundso verhält. Ich kann dann nicht *gleichzeitig* leugnen, dass es sich so verhält; ich fasse dies nicht mehr als Möglichkeit ins Auge. Und

25 So ist nach Bernard Williams die Überzeugungsgewinnung letztlich einem mechanischen Prozess vergleichbar: Ähnlich wie bei einer Maschine, die auf das Erkennen der Wahrheit programmiert ist und empirische Evidenzen heranziehen kann, seien auch beim Menschen die Überzeugungsinhalte, als kausal ausgelöste psychische Zustände, aus der Ich-Perspektive nicht wählbar (vgl. »Deciding to Believe«, bes. S. 146f.). Der Kern der Argumentation liegt also im Verweis auf einen *faktisch* ablaufenden Prozess. Auch Alstons als *doxastischer Involuntarismus* bekannt gewordene Position, geht in diese Richtung: »When I see a car coming down the street, I am not capable of believing or disbelieving this at will. In such a familiar situation the belief-acquisition mechanism is isolated from the direct influence of the will and under the control of more purely cognitive factors.« (»Concepts of Epistemic Justification«, S. 92) Es ist aber bemerkenswert, dass sowohl Williams als auch Alston an entscheidender Stelle dennoch vom *Begriff* der Überzeugung her argumentieren: Williams räumt ein, dass die Unabhängigkeit einer Überzeugung von volitionaler Kontrolle nicht allein mit Verweis auf einen Überzeugungsmechanismus erklärt werden kann, da sich eine Person dann entscheiden könnte, ihre *Gehirnzustände* zu verändern (etwa indem sie sich zum Hypnotiseur begibt). Um diesen Fall als unerlaubt auszuschließen, ist der Zusatz nötig, dass Überzeugungen auf *Wahrheit* abzielen (»Deciding to Believe«, S. 136f. und S. 148). Und für Alston sind zwar Fälle der Überzeugungsgewinnung denkbar, in denen zurechenbare Entscheidungen getroffen werden – etwa im Zusammenhang mit Unterbestimmtheit oder der Akzeptanz weltanschaulicher Systeme. Doch, so Alston: »My view on these matters is that insofar something is chosen voluntarily, it is something other than belief or abstention from belief«, denn »it is clear that for the vast majority of beliefs nothing like direct voluntary control is involved« (»Concepts of Epistemic Justification«, S. 92). Das Schema ist letztlich: Überzeugungen lassen sich nicht wählen, sie drängen sich uns auf, und das Überzeugtsein kann folglich keine zurechenbare Handlung sein – und wo es sich *anders* verhält, dort kann es sich nicht um Überzeugungen handeln.

dabei ist es unerheblich, wie ich mir die Überzeugungsgewinnung erkläre. Nicht nur ist die direkt aus der Wahrnehmung gewonnene Überzeugung, dass hier und jetzt ein Tisch vor mir steht, keine kontrolliert durchgeführte Handlung, für die ich sinnvollerweise verantwortlich gemacht werden kann. Auch für weniger unmittelbar gewonnene Überzeugungen – etwa das Wissen, dass der Erdkern flüssig ist – werden wir keine zurechenbaren Entscheidungen veranschlagen wollen. Was hier dem Gedanken individueller Freiheit entgegensteht, sind nicht gewisse »kognitive Mechanismen«, sondern unser Verständnis davon, was es heißt, etwas zu wissen. Der Kern der genannten Formel hat logischen Sinn – und sollte gerade deswegen erhalten bleiben.

Mit diesem Befund können wir fürs erste haushalten: Wenn ich etwas verbindlich für wahr halte, lege ich mich fest und schließe Wahlfreiheit aus. Wenn ich nach einiger Überlegung zu dem Ergebnis komme, dass p der Fall sein muss, dann halte ich p für wahr. Man kann auch sagen: *Individuelle Entscheidungsgründe* (persönliche Vorlieben, partikuläre Zwecke, eigene Interessen) *können keine Rechtfertigungsgründe für Überzeugungen sein*. Wo ich meine Individualität in eine solche Begründung einbringe, wird dies meine Behauptung oder mein Urteil entkräften.²⁶ Es gehört zur Grammatik des Fürwahrhaltens, dass Wahrheitsansprüche keine Sache individueller Willkür sind. Ein Voluntarismus dieser Art lässt sich nicht zu Ende denken.

Tilman Borsche hat die Sachlage so formuliert: »Allgemein betrachtet gilt das Denken selbst als eine Handlung, und insofern gilt es auch als frei. [...] Wenn sich das Denken aber als ein Erkenntnis suchendes an der Wahrheit orientiert und sich in dieser Absicht in die Modi des Meinens, Glaubens und Wissens differenziert, dann versteht es sich in seiner höchsten Form, nämlich als Wissen, gerade als unfrei.«²⁷ Dabei sollte die Rede von »Unfreiheit« nicht so verstanden werden, als ginge es um eine Zwangslogik. Dass nicht mehr zwischen Möglichkeiten entschieden wird, lässt nur *einen* Aspekt von Freiheit wegfallen; es bleibt die Option, das positive Moment der *Kontrolle* in den Vordergrund zu stellen. Die Einschränkungen resultieren nicht aus einer kognitiven Blockade, sondern erwachsen aus der rationalen Tätigkeit selbst, als Selbstbindung. Insofern handelt es sich um freies Urteilen.²⁸ Doch dies ändert nichts daran, dass zwischen Wissen und *individuellen* Entscheidungen ein Spannungsverhältnis besteht; und

26 Vgl. Heal, »Pragmatism and Choosing to Believe« oder Peirce, »The Fixation of Belief«, bes. S. 253f.

27 Borsche, »Freiheit als Zeichen«, S. 109f.

28 Vgl. Kap. II 2.2.

dies gilt es zu berücksichtigen, wenn individuelle Zurechenbarkeit im Vordergrund steht.

In der feineren Auflösung werden wir später sehen, dass individuelle Interpretationsfreiheit eine Freiheit nicht gegen, sondern *unter* Einschränkungen der Urteilslogik ist. Wie der Plural andeutet, ist dabei mit einer Gruppe von Normen zu rechnen, und zwar eben jenen, die verbindlich werden, wenn wir prädikative Urteile fällen. Zu denken ist etwa an aussagenlogische Gesetze wie das Prinzip der Widerspruchsfreiheit. Ich kann nicht zwei widersprüchliche Urteile gleichzeitig bejahen. Ich kann nicht dafürhalten, dass x leicht ist, und gleichzeitig glauben, dass x schwer ist, wenn ›leicht‹ und ›schwer‹ inkompatible Prädikate sind. Ich kann dies zumindest dann nicht mehr, wenn mir mein Irrtum bewusst wird und der Widerspruch in die Reflexion kommt. – Jede sinnvolle Konzeption von Freiheit im Denken und Verstehen wird diesen urteilslogischen Einschränkungen Rechnung tragen müssen.

3 Interpretationsfreiheit

Das Thema der Studie ist nicht epistemische Freiheit, sondern die Freiheit, die eine Person im Verstehen hat, insofern dieses mit dem Gebrauch von Zeichen einhergeht: ihre *Interpretationsfreiheit*. Dabei stellen wir die Frage, welche Rolle Freiheit im Weltverhältnis spielt, wenn man voraussetzt, dass sich kognitive Vollzüge in Zeichen vollziehen. Dass diese Sichtweise angemessen ist, ist also eine Grundannahme: Das theoretische Denken und das Verstehen ist demzufolge kein passives Abbilden oder eine rein geistige Tätigkeit, sondern an die Verwendung von konkreten Zeichen oder Symbolen gebunden. Peirce hat dies auf die Formel gebracht: »We have no power of thinking without signs.«²⁹

Damit ist ein sehr allgemeiner Ausgangspunkt gesetzt. Eine Philosophie des Zeichens oder Symbols zeichnet sich gegenüber der gewöhnlichen Erkenntnistheorie durch eine Erweiterung des Fokus aus. Die durch den propositionalen Zugang begünstigte Engführung auf sprachliche Aussagen oder Wahrheiten wird aufgehoben und der Bereich dessen, was als »kognitiv« gelten darf, auf den des Nichtpropositionalen ausgeweitet. Ein Gedanke muss nicht unbedingt sententiale Struktur haben. Wir können unser theoretisches Verhältnis zur Welt nicht nur dadurch artikulieren, dass wir Aussagen formulieren, die wir für wahr halten.

29 Peirce, »Some Consequences of Four Incapacities«, S. 213. – Auch wenn die Argumente für diese Grundannahme im Folgenden zur Sprache kommen, zielt die Arbeit nicht darauf, die zeichenphilosophische Position als solche zu verteidigen.

Tatsächlich kann jede Weise des sprachlichen oder nichtsprachlichen Vergegenwärtigens, Erfahrens, Verdeutlichens, Ins-Bild-Setzens, Veranschaulichens und Zeigens – kurz: jede Form des *Darstellens* – zum Zuge kommen. Jede Darstellungsform ist potentiell eine Erkenntnisform. Diese Erweiterung kann man auch als Ablösung des eng gefassten Wissensbegriffs durch den offeneren Begriff des *Verstehens* fassen. So weist etwa die Allgemeine Symboltheorie, die in diesem Feld einen wichtigen Orientierungspunkt abgibt, letztlich in die Richtung einer »general theory of understanding«³⁰, die sich mit »understanding or cognition in all of its modes«³¹ befasst. – »Verstehen« ist also ein Begriff von höchster Allgemeinheit, der Begriffe wie »Erkennen«, »Wissen« oder »Urteilen« in sich aufnehmen kann. Daran werde ich anknüpfen; allerdings macht die Themenstellung noch einige Präzisierungen nötig. Im Folgenden seien Hinweise zu den Begrifflichkeiten gegeben, die ich zugrunde lege.

Den Begriff des *Verstehens* werde ich so verwenden, dass er sich auf kognitive Vollzüge aller Art (die sich über den Zeichengebrauch konzipieren lassen) sowie auf deren Resultate (die theoretischen Einstellungen einer Person) bezieht. Für die Studie sind aber interne Differenzierungen nötig, und so werden andere Begriffe zentral sein: Ich spreche von *Verständnis*, wo ein Verstehen als konsolidiert gilt; sei es im Sinne der praktischen Kompetenz, Zeichen auf bestimmte Art zu verwenden und zu verstehen, sei es im Sinne einer theoretischen Einstellung zur Welt. Das heißt, die Zuschreibung von *Verständnis* kann die Zuschreibung eines sprachlichen oder symbolischen Könnens sein oder die Zuschreibung eines *Weltverständnisses*. Wer über ein *Verständnis* verfügt, dem ist eine *Weise* des Verstehens zueigen. Wo eine Verstehensweise besonders tief verankert ist, so dass sie einem endlichen Wesen als unveränderbar gelten muss, werde ich von *Grundverständnis* sprechen.

Der Begriff der *Interpretation* ist demgegenüber enger: Interpretationen sind Entwürfe, die eine Person, welche ein *Verständnis* und *Weltverständnis* bereits hat, im besonderen Fall von sich her bildet, um etwas *verständlich zu machen*. Das Interpretieren kann man sich als Arbeit am gegebenen *Verständnis* denken; es ist ein aktives Tun, durch das neues *Verständnis* gewonnen werden soll. Wann dies genau gelingt, wann also vom Interpretieren zum neuen *Verständnis* überge-

30 Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, S. 53.

31 Ebd., S. 4; vgl. auch ebd., Kap. X 4 sowie Elgin, *Considered Judgment*, S. 122-128 oder Ammon, *Wissen verstehen*. Für eine Verteidigung der These, dass weniger Wissen (»knowledge«) als vielmehr Verstehen (»understanding«) von kognitivem Wert ist, vgl. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, bes. Kap. 8.

gangen (etwas *verstanden*) wird, ist nicht klar bestimmbar.³² Dass *verstanden* wurde, kann sich erst auf die Dauer zeigen (indem sich eine Kompetenz als beständig oder eine Einstellung als tragfähig erweist).

Konzipiert wird das Interpretieren, wie erläutert, als Bildung von *Zeichen*. In dieser Bildung vollzieht sich die Arbeit am Weltverständnis; die jeweils entworfenen Interpretationen werden also immer in Zeichen ausgewiesen. Hier liegt der Ansatzpunkt der Studie: Im Gegensatz zu einem Weltverständnis, das als Einstellung (wenn überhaupt) nur mittelbar zugerechnet werden kann (und zum tiefsitzenden Grundverständnis, das man kaum je als zurechenbar werten wird), geht in das jeweilige Interpretieren offenbar ein individuelles Tun ein. Soweit sich dies so verhält, müsste es zugerechnet werden können. Für die Behandlung der Frage, inwiefern dies genau der Fall ist, empfiehlt es sich, die Betrachtung auf zentrale Punkte zu fokussieren.

3.1 Leitfrage

Mit dem Begriff des *Zeichens* ist kein Gegenstandsbereich angegeben, sondern eine Zugangsweise. Als »Zeichen« kann dabei alles gelten, was *als Zeichen* *verstanden* wird. Eine vorgängige Festlegung auf eine bestimmte Art von Zeichen besteht nicht. Ein Bild kann ebenso ein Zeichen sein wie eine Aussage, eine Geste, ein Text, ein Foto, ein bestimmter Tonfall, ein Diagramm oder ein Musikstück. Dies ist die Beschreibungsebene, von der wir ausgehen werden: Obwohl es letztlich *Personen* sind, die wir (als die »Autoren« von Zeichen) frei nennen, richtet sich der Blick in dieser Untersuchung primär auf die Seite des Zeichens. Dieses Vorgehen kann ganz allgemein vor dem Hintergrund des Paradigmenwechsels von einer Bewusstseins- zu einer Sprach- bzw. Zeichenphilosophie und im Sinne einer externalisierten Semantik *verstanden* werden: Das heißt, dass der Rekurs auf subjektive Vermögen oder ein inneres Meinen keinen Ort hat. Wir müssen von *öffentlich ausgewiesenem* Verstehen ausgehen. Als Anhaltspunkt zur Beantwortung der Frage, was jemand meint oder wie er denkt, stehen uns »nur seine Zeichen«³³ zur Verfügung; sie sind die Kristallisationspunkte seines Denkens und Verstehens. Die *Interpretationsfreiheit* von Personen muss daher ebenfalls an Zeichen festgemacht werden. Die Entscheidung, ob die Rede von

32 Das Verstehen kann nicht als »Vorgang« gedacht werden, der sich in ganz bestimmten Momenten ereignet. Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 153-155.

33 Vgl. ebd., § 504. Zur Voraussetzung, dass Zeichen öffentlich, Besitz einer Gemeinschaft sind und ein privates Verstehen nicht explizierbar ist: vgl. ebd., §§ 243ff.

solcher Freiheit sinnvoll sein kann, fällt mit Blick auf den öffentlichen Zeichengebrauch.

Entsprechend haben wir für unsere Untersuchung zeichenlogische Ansatzpunkte ins Zentrum zu rücken. Die Themenstellung verlangt, Freiheitselemente *am Zeichen selbst* sichtbar zu machen. Aber wie kann man eine Symbolisierung überhaupt auf ihre Freiheit hin befragen? Woran lässt sich eine solche Freiheit festmachen? – Intuitiv können wir wie folgt ansetzen: Wenn die Welt *in Zeichen* interpretiert wird, dann kann offenbar immer gefragt werden, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* sie interpretiert wird. Die Freiheit der Interpretation zeigt sich also am »Wie« der Interpretation; und das heißt, an der mit dem Zeichen festgelegten, in ihm sich manifestierenden *Darstellungsform*. Das bedeutet nicht, dass Interpretation und Darstellung nun in eins fallen. Es bedeutet, dass die Art der Interpretation an der Form der Darstellung *festgemacht* wird. Und nur die Darstellungsform kann, so ist zu vermuten, Indikator eines freien Vollzugs sein; sie allein kann unter der Kontrolle von Personen stehen und zurechenbares Handlungsergebnis sein. Dass eine Person im Interpretieren frei ist, muss in irgendeinem Sinne heißen, dass sie ihre Interpretationen selbst gestalten kann, indem sie Darstellungsformen hervorbringt.

Die Grundfrage sei deshalb so gestellt: *Inwiefern ist es eine Sache von Freiheit, wie eine Person die Welt (in Zeichen) interpretiert?* Diese erste Formulierung der Aufgabenstellung wird bereits recht gute Dienste leisten; sie wird die gesamte Studie hindurch die Leitfrage sein. Verwandte Fragen, aus der Ich-Perspektive gestellt, werden lauten: In welchen Grenzen kann ich »entscheiden«, wie ich interpretiere? Inwiefern bedeutet Kontrolle über das Darstellen Kontrolle über die Interpretation? Insbesondere wird sich auch die Frage »*Wie soll ich (am besten) interpretieren?*«, in der sich der Verantwortungsdruck des Interpretieren geltend macht, an diese Leitfrage anschließen lassen.

Es ist wichtig zu sehen, dass diese Leitfrage *jederzeit* gestellt und sowohl auf die Variation »bloßer« Darstellungsformen als auch auf inhaltliche Festlegungen bezogen werden kann. Denn man kann auch im Kontext von verbindlichen Fürwahrhaltungen nach der Darstellungsweise fragen – obwohl individuelle Freiheit und die Selbstbindung im Urteilen in Spannung zueinander stehen. Die urteilslogischen Einschränkungen werden, mit anderen Worten, nicht gleich in der Formulierung der Frage aufgehoben, wie es der Fall wäre, wenn wir uns danach erkundigten, ob wir frei sind, etwas zu wissen oder auch nicht. Ich kann nicht sinnvoll fragen: »*Was soll ich (am besten) wissen?*«; ich kann aber sehr wohl fragen: »*Wie soll ich (am besten) interpretieren?*« Indem wir nicht von Wahrheitsansprüchen, sondern von der Interpretationweise ausgehen, die sich in der

Form der Darstellung niederschlägt, bleiben die Einschränkungen der Urteilslogik von Anfang an gewahrt.

Es wird sich auch später zeigen, dass der besondere Status von verbindlichen Fürwahrhaltungen, wie sie sich in prädikativen Urteilen ausdrücken, erhalten bleibt. Die Wendung zum Zeichen und zur Freiheit des Interpretierens beinhaltet keine mutwillige Abschwächung von Erkenntnisstandards – etwa dergestalt, dass sich unser Wissen auflöst und in bloße Darstellungsweisen übergeht, die beliebig austauschbar sind. Aber es ist dennoch damit zu rechnen, dass eine Explikation interpretativer Freiheit auch Konsequenzen für die Freiheit des Urteilens hat. Die Urteilslogik wird nämlich, wie angedeutet, von der verstehenden Wesen *intern* sich ergebenden Notwendigkeit her begriffen, theoretische Festlegungen über die Welt zu machen und zu mehr oder minder konstanten Einstellungen zu gelangen. Es kommt daher nicht darauf an, gewisse unumstößliche »logische Tatsachen« im Auge zu behalten, sondern darauf, nicht ohne Not gegen den Sinn (und unser eigenes Verständnis) der Erkenntnislogik zu verstoßen. Aber dies schließt, wie sich zeigen wird, eine Verantwortung des Individuums nicht aus, sondern ein. Urteile oder Überzeugungen werden nach dem Modell von Aussagen konzipiert werden, die wir für wahr halten; sprachliche Zeichen werden als besondere Art von Zeichen – aber eben auch als interpretierte *Zeichen* – behandelt. Auch hier spielen Ausdrucksformen daher eine konstitutive Rolle. *Was* wir wissen, hängt immer auch davon ab, *wie* wir wissen. Die Interpretationsfreiheit (in der interpretierenden Zeichenbildung) wirkt daher auch in unsere epistemische Freiheit (im Fürwahrhalten) hinein.

Doch mit diesen Dingen werden wir uns erst später befassen. Wir können die Frage der Interpretationsfreiheit zunächst allgemein behandeln, ohne sogleich auf die spezifische Rolle von prädikativen Urteilen eingehen zu müssen.

3.2 Ansatzpunkte

Unsere Leitfrage lautet, ob und inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* wir die Welt (in Zeichen) interpretieren. Ich möchte nun methodische Überlegungen dazu anstellen, wie diese Frage zu behandeln ist. Hier ist es nämlich nützlich, die Aufmerksamkeit sofort auf die entscheidenden Aspekte zu lenken. Wenn es auf das *Wie* der Interpretation ankommt – was am Zeichen muss dann im Vordergrund stehen? Offenbar müssen wir uns mit dem Zeichen *insofern* befassen, als es eine *Darstellung* von etwas ist oder in ihm eine *Weise*, die Welt zu verstehen, zum Ausdruck kommt. Eine Fokussierung ergibt sich, wenn wir dies präzisieren. Dies kann mit Blick auf fünf Punkte geschehen: Wir müssen (a) von *Anzeichen*

und (b) vom Zeichengebrauch in *praktischer* Absicht abstrahieren. Weiter muss (c) bezüglich des Darstellens irgendeine Art der *Richtigkeit* verlangt werden. Das Darstellen muss sodann (d) von den *Zeichenfunktionen*, die *Gegenstandsbezug* herstellen, abgegrenzt werden (soweit dies möglich ist), und es ist schließlich (e) *interpretierend auf Zeichen bezogen*.

(a) Dass *Anzeichen* außer Betracht bleiben müssen, ist recht offensichtlich. Interpretationsfreiheit kann nur für symbolisierende, von Autoren gebildete Zeichen veranschlagt werden. Wir können fragen, welche Freiheit eine Person hat, wenn sie eine Geste vollzieht oder sprachliche Ausdrücke verwendet, nicht aber, welche Freiheit die Regenwolke hat, wenn sie ein Unwetter anzeigt. Dies soll hier als logische, nicht als empirische Bestimmung verstanden werden: Wir *verstehen* die Regenwolke *als* Anzeichen, indem wir ihr bestimmte Ursachen zuordnen. In einem Weltbild jedoch, in dem ein Gott für Himmelserscheinungen verantwortlich zeichnet, könnte die Wolke als Akt der Darstellung interpretiert werden. Das Zeichen hätte in diesem Fall einen Autor, und gleichzeitig könnte angenommen werden, dass es einem göttlichen Willen unterliegt und mit bestimmten Gründen, Zwecken oder Absichten verbunden ist. Es ist ein zeichenlogisches Erfordernis, dass von Zeichen ausgegangen wird, die von Personen gebildet wurden.³⁴ Anzeichen können nicht als Darstellungen der Welt gelten.

Darüber hinaus muss auch alles *am* Zeichen, was Anzeichencharakter hat, ausgeklammert werden. Zeichen sind nicht insofern frei gewählt, als sie Eigenschaften haben, die auf etwas schließen lassen. Ein Zeichenverwender kann nicht für jede Eigenschaft, die ein Zeichen besitzt, verantwortlich gemacht werden; zurechenbar sind bestenfalls solche Eigenschaften, die exemplifizierend in eine Zeichenbildung eingebracht werden.³⁵ So werden wir einer Person nicht den Klang ihrer individuellen Stimme zurechnen, denn über diesen Klang hat sie keine Kontrolle, und sie will damit nichts zum Ausdruck bringen. Nur sofern wir unterstellen, dass sie einen bestimmten Tonfall wählt (etwa wenn sie eine Person nachahmt), betrachten wir den Klang als Weise des Darstellens.

In der Praxis wird eine solche Abgrenzung nicht immer so leicht fallen. So könnte jemand ein Wort mit roter Tinte schreiben, um seine Liebe zu bekunden; in diesem Falle würde sein Zeichen eine Eigenschaft exemplifizieren und eine Ausdrucksfunktion übernehmen, die sich etwa über eine Referenzkette erklären

34 Umgekehrt können wir ein Wesen, das eigene Symbolisierungen vollzieht und »Zeichen gibt«, ganz allgemein als *Person* auffassen.

35 Zum Unterschied zwischen Besitz und Exemplifikation: vgl. Goodman, *Languages of Art*, Kap. II.

lässt.³⁶ Er könnte aber auch einfach kein anderes Schreibgerät zur Verfügung haben; in diesem Fall würde sein Zeichen eine Eigenschaft nur *besitzen*. Es hätte in dieser Hinsicht den Charakter eines Anzeichens, da es *auf etwas* (auf einen Mangel an Schreibgeräten) *schließen* lässt.

(b) Zweitens kann die Zeichenbildung nicht insofern thematisch sein, als sie den Charakter eines *praktischen Handelns* hat. Es geht um die Frage, ob und inwieweit die Ausbildung des theoretischen Weltverhältnisses zurechenbar ist, nicht um die Zurechenbarkeit von kommunikativen Handlungen oder Sprechakten. Dass sich auf dieser Ebene Freiheitselemente ausbuchstabieren ließen, darf als unstrittig gelten. So kann man eine Person zur Verantwortung ziehen, wenn sie gelogen hat. Im Gegensatz zu Einstellungen betrachten wir Behauptungen ohne weiteres als individuell freie Handlungen.³⁷ Doch auch wenn Überzeugungen am Modell von öffentlichen Zeichen, in denen sich die Überzeugung ausdrückt, behandelt werden – Begriffe wie »Überzeugung« oder »Wissen« werden dennoch ihren üblichen Sinn behalten. Aspekte der Performanz mögen zwar in das Weltverständnis von Personen einfließen, sie stehen aber nicht als solche im Blickfeld. Auch wenn die Betrachtung in hohem Maße von handlungstheoretischem Vokabular Gebrauch macht, ist sie primär eine *interpretationslogische*, keine handlungslogische. – Hierher gehört auch, dass die Rede von Freiheit im Theoretischen sich nicht auf das planmäßige Forschen beziehen wird. Man könnte etwa entscheiden müssen, ob man einer bestimmten Fragestellung nachgehen soll oder nicht, und in diesem Sinne nach Freiheit und Verantwortung fragen. Solche pragmatischen Voraussetzungen geistigen Tuns sollen jedoch nicht auf ihre Zurechenbarkeit hin befragt werden. Im Fokus stehen besondere Vollzüge theoretischen Denkens, die bereits in Praktiken und Situationen eingebettet sind.

36 Vgl. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Kap. III oder Elgin, *With Reference to Reference*, Kap. VIII.

37 Williams argumentiert, dass dies das einzige Freiheitselement einer Überzeugung sein kann. Er schreibt: »belief is connected with decision because belief is connected with decision to say. It is not the case that belief is connected with any decision to believe« (»Deciding to Believe«, S. 147). – Zäumt man das Thema von dieser Seite her auf, lassen sich noch andere Fälle denken. So versteht Velleman unter epistemischer Freiheit »the freedom to affirm any one of several incompatible propositions without risk of being wrong« (*The Possibility of Practical Reason*, S. 32). Erklärt wird dies durch eine Art self-fulfilling-prophecy-Effekt (vgl. ebd., S. 35f.), wobei der lokutionäre und der illokutionäre Aspekt des Sprechakts beansprucht werden. Solche Ausnahmefälle bleiben hier gänzlich ausgeklammert.

(c) Sich auf die Interpretationsweise – die Darstellungsform – zu beziehen, beinhaltet, von Anzeichen und vom Handlungscharakter einer Symbolisierung abzusehen. Was aber zeichnet Darstellungsformen, die interpretierend funktionieren, nun positiv aus? Man wird zunächst sagen wollen, dass der *Bezug zur Realität* entscheidend sein muss: Wir wollen uns mit »welthaltigen« Zeichen beschäftigen, nicht aber mit freien Erfindungen. Nun scheint damit die Zeichen-Objekt-Beziehung in den Mittelpunkt zu rücken. In der Symboltheorie etwa gilt der Begriff der Referenz oder Bezugnahme als Grundbegriff: »The basic notion is *reference* or symbolization, the relation between a symbol and whatever it stands for in any way.«³⁸ Doch so wichtig diese Bestimmung auch ist – damit ist nur erst eine formale Zuordnung vollzogen. Auch wo ich das Prädikat »Engel« verwende, beziehe ich mich auf etwas, nämlich auf Engel; doch damit ist noch nicht ausgemacht, ob ein Satz wie »Engel wohnen im Himmel« als Darstellung *der Welt* gelten und als mögliche Interpretation in Betracht gezogen werden soll.

Wichtig ist daher, dass ein bestimmter Geltungsanspruch hinzukommt. Im Falle von Aussagen wird man dabei an den Anspruch auf *Wahrheit* denken: Auf eine Tatsache in der Welt bezieht sich, wer eine wahre Aussage macht. Im Rahmen einer Betrachtung allerdings, in der auch nichtsprachliche Ausdrucksformen in Rechnung gestellt werden, empfiehlt sich eine andere Kennzeichnung. Bilder z. B. können nicht »wahr« sein. Wir werden eher verlangen, dass die Darstellung »gut«, »angemessen« oder »richtig« ist. Ich bevorzuge den Begriff der *Richtigkeit* und lege zugrunde, dass eine Darstellung nur dann eine Darstellung *der Welt* sein kann, wenn sie inhaltlich richtig ist. Wo jemand Interpretationen bildet, dort wird er versuchen, richtige Darstellungen der Welt zu entwerfen.

Der Begriff der Richtigkeit findet auch in der Symboltheorie Verwendung. Er dient dort als Sammelbegriff für eine Reihe von Akzeptabilitätsstandards wie Korrektheit, Kohärenz und Zweckmäßigkeit der Darstellung.³⁹ Trotz dieses Vorverständnisses sei der Begriff an dieser Stelle noch frei gehalten von allzu festen Konnotationen. Es wäre nicht nur voreilig, schon jetzt Kriterien festzulegen; es wäre für unsere Zwecke auch der falsche Weg, denn es könnte darauf hinauslaufen, einen bestimmten Begriff von Rationalität zu installieren. Wenn es indes

38 Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, S. 124. Vgl. auch Goodman, *Of Mind and Other Matters*, S. 55. Zum weiten Sinn des Referenzbegriffs in der Symboltheorie: vgl. Elgin, *With Reference to Reference*, S. 7-9.

39 Der Begriff *rightness* enthält »along with truth, standards of acceptability that sometimes supplement or even compete with truth where it applies, or replace truth for nondeclarative renderings« (Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 110). Thematisch bleibt er auf eine »rightness of rendering« begrenzt (ebd., S. 109).

stimmt, dass sich Einschränkungen der Interpretation von der interpretativen Freiheit und Verantwortung her geltend machen, müssen wir unserem Darstellen nicht eigens Standards *auflegen*, damit es ein sachhaltiges Interpretieren wird. Der Richtigkeitsbezug wird sich vielmehr gerade aus der Interpretationsfreiheit selbst heraus ergeben und hier einen eigenen Sinn gewinnen.

Wir können uns dies vorläufig dadurch klarmachen, dass wir uns die Sache von der Ich-Perspektive her vergegenwärtigen: Mein Interpretieren ist offenbar *wesentlich* eine Suche nach richtigen Darstellungen. Ich kann zwar durchaus soundso handeln, obwohl ich es für falsch halte; ich kann etwas tun, obwohl ich weiß, dass ich es nicht tun sollte. Ich kann aber nicht so *interpretieren*, wie ich es *nicht* für richtig halte. Ist es meiner Meinung nach *die Welt*, die ich soundso darstelle, dann beinhaltet dies schon, dass es meiner Meinung nach *richtig* ist, soundso darzustellen. Die Bildung von Darstellungsformen, die eine Interpretation leisten sollen, ist, könnte man sagen, immer schon eine Tätigkeit des »reflexiven Ich«. ⁴⁰ Es besteht hier von innen her eine Einschränkung auf fallübergreifende Gültigkeit. ⁴¹ Die Frage »Wie soll ich die Welt interpretieren?« *ist schon* eine Frage nach inhaltlich richtigen Interpretationen.

Der Begriff der Richtigkeit sollte deshalb vorerst für weitere Bestimmung offengehalten werden. Er sei bis auf weiteres das formale Etikett für den Anspruch, der sich in der Interpretation erfüllen soll. Was diesen Anspruch genau ausmachen kann, ist erst noch zu fragen. Halten wir fest: Sich im Kontext eines Weltinterpretierens auf die Form der Darstellung zu beziehen, heißt, sich auf etwas zu beziehen, wofür ein Richtigkeitsanspruch erhoben wird. In diesem Kontext nach Freiheit zu fragen, heißt, nach einer Freiheit bei der Festlegung von Darstellungen zu fragen, die (in einem noch zu bestimmenden Sinn) richtig sind.

(d) Unser Blick richtet sich auf interpretierende Zeichenbildungen, und hier besonders auf Formen, die als richtige Darstellungen der Welt verstanden werden. Damit steht das am Zeichen im Vordergrund, durch das etwas (ein Bezugsgegenstand) auf bestimmte Weise prädiziert, klassifiziert, charakterisiert, unter Begriffe oder Beschreibungen gebracht, ins Bild gesetzt, veranschaulicht oder verdeutlicht wird. Dabei geht es freilich nicht um eine »Zeichensorte«, sondern um eine *Funktion*. Die Darstellungsform, als welche das *Wie* der Interpretation

40 Daraus resultiert, dass mit Fällen von Willensschwäche im engeren Sinne nicht zu rechnen ist: vgl. Pettit/Smith, »Freedom in Belief and Desire«, S. 449. Welche Rolle sie dennoch spielen kann: vgl. Hookway, »Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue«.

41 Näheres dazu in Kap. IV 1.

in der Leitfrage entschlüsselt wurde, ist nicht »an sich« eine Darstellungsform, sondern dadurch, dass sie eine *Charakterisierung* leistet.

Darin liegt nun schon, dass die Darstellungsfunktion von der Funktion abzugrenzen ist, die mit der *Identifizierung* des Bezugsgegenstands zu tun haben, mit dem *Was* der Darstellung.⁴² Dass das Interpretieren frei ist, kann sich nicht an der Referenzbeziehung zeigen. Zwar ist die Bezugnahme *auf etwas* ein wesentliches Moment von Interpretationen; sie muss, wie sich bald zeigen wird, als Bedingung des Interpretierens gelten.⁴³ Aber für die Entfaltung des Begriffs der Interpretationsfreiheit kann sie nicht die Einsatzstelle sein: Um nach Freiheit fragen zu können, müssen wir schon voraussetzen, dass *etwas* interpretiert wird. Die Person steht nicht auf einem Standpunkt außerhalb der Welt, wenn sie sich interpretierend auf etwas bezieht. Es ist ihr schon Welt gegeben; und ihr Interpretieren dient der Vertiefung ihres Weltverständnisses.

Dies sei an der prädikativen Aussage verdeutlicht. In dem Satz »Das Buch hat über tausend Seiten« hat der Ausdruck ›das Buch‹ Identifizierungsfunktion. Natürlich enthält er auch eine Klassifikation des thematischen Gegenstands, doch dies ist nicht seine Funktion in diesem Satz. Dass ein Buch gegeben ist, steht an keiner Stelle in Frage. Der singuläre Terminus ›das Buch‹ greift hier den Gegenstand heraus, der soundso beschrieben wird; und indem er so funktioniert, charakterisiert er nichts: Es geht nicht darum, ob etwas als Buch beschrieben oder klassifiziert werden kann; und wir fragen auch nicht nach der Richtigkeit dieses Ausdrucks.⁴⁴ So zu fragen, hieße, den Ausdruck eigens in seiner prädikativen und darstellenden Funktion aufzugreifen. – Um also, wie es die Leitfrage vorsieht, auf die Darstellungsfunktion, das *Wie* der Darstellung Bezug nehmen zu können, muss bereits ein *Thema* als gegeben gelten. Etwas *in* der Welt wird *als* Thema aufgegriffen, und die Frage ist dann allein, wie es (näher oder überhaupt richtig) zu charakterisieren oder zu bestimmen ist. Dies verweist bereits auf den folgenden Punkt: Ein Darstellen muss interpretierend auf Zeichen bezogen sein.

42 Goodman schlägt vor, stets zu fragen, *was* dargestellt wird und *welche Art* der Darstellung vorliegt: vgl. *Languages of Art*, S. 31. Für *sprachliche* Zeichen lässt sich die Grundunterscheidung augenfällig an der Unterscheidung zwischen der Charakterisierungsfunktion von generellen Termini auf der einen und der Identifizierungsfunktion von singulären Termini auf der anderen Seite festmachen.

43 Vgl. Kap. II 3.

44 Letztlich können wir uns auch unter Verwendung einer *falschen* Beschreibung auf etwas beziehen, wenn diese referentiell (nicht attributiv) funktioniert: vgl. Donnellan, »Reference and Definite Descriptions«.

(e) Wir setzen am *Wie* des Interpretierens an und beziehen die Frage danach, welche Freiheit wir im Interpretieren haben, auf die im Zeichen sich manifestierende Darstellungsform. Dies lässt sich weiter auflösen, indem man hinzufügt, dass das Zeichen damit insofern im Blickpunkt stehen muss, als es sich *interpretierend auf andere Zeichen* bezieht. Das Interpretieren von Welt in Zeichen ist demzufolge immer auch ein Interpretieren *von* Zeichen. Dieser Punkt, der sich später noch als methodisch äußerst wichtig erweisen wird, kann vorläufig im Ausgang von Peirce verdeutlicht werden.

Nach Peirce ist das Zeichen eine dreistellige Relation, deren Relata das Zeichen selbst, das Objekt und der Interpretant sind: »A *Sign* [...] is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant* [...].«⁴⁵ Ein wichtiger Gedanke dabei ist, dass ein Zeichen repräsentierende Funktion nicht an sich hat, sondern nur gegenüber einem Dritten, das das Zeichen interpretiert.⁴⁶ Bei Peirce nimmt der Interpretant die Stelle dieses Dritten – und damit die Stelle des Adressaten, an den sich das Zeichen richtet – ein.⁴⁷ Auch wenn wir diese Formalisierung so nicht mitmachen, so ist doch festzuhalten, dass nur das Zeichen sein kann, was (von einer Person) *interpretiert oder verstanden* wird.

Trotzdem ist nicht jedes Zeichen selbst ein *interpretierendes* Zeichen. Was »natürliche« Zeichen oder Anzeichen (etwa Rauchschwaden oder Bremsspuren) aus der Betrachtung herausfallen lässt, ist, dass diese zwar interpretiert werden, selbst aber keine Interpretationen enthalten. Unser Interesse gilt Zeichen allein insofern, als sie auf eigenständige kognitive Leistungen zurückgeführt werden dürfen; und nur Zeichen, die sich *interpretierend* auf etwas beziehen, zeugen von Verstehen. Nur wenn sich das Zeichen durch »aboutness« auszeichnet, äußert sich in ihm ein Autor. Allein interpretierende (»intentionale«) Zeichen können als Vollzugsformen von Denk- und Verstehensvollzügen in Betracht gezogen werden.

Damit ist noch etwas klarer, was es heißt, dass wir uns auf das *Wie* der Interpretation konzentrieren müssen: Unter der Prämisse, dass das Denken und Ver-

45 Peirce, »Sundry Logical Conceptions«, S. 273f.

46 Vgl. Peirce, »Some Consequences of Four Incapacities«, S. 225.

47 Peirce wählt des Öfteren Verständigungssituationen, um den Interpretantenbegriff zu erläutern; hält dieses Verständnis aber letztlich für unzureichend, da es um einen Begriff der Logik geht (vgl. »Pragmatism«, bes. S. 403ff. oder »Excerpts from Letters to Lady Welby« und dazu auch Habermas, »Charles S. Peirce über Kommunikation«). Es spricht aber nichts dagegen, die Interpretantenlogik umgekehrt auf kommunikative Verhältnisse zu beziehen (vgl. Kap. V 1 und Kap. V 2).

stehen in Zeichen ausgewiesen werden muss, kann sich eine kognitive Eigenleistung nur darin manifestieren, dass eigene Darstellungsformen hervorgebracht werden; und diese, das sahen wir schon, müssen sich auf etwas beziehen, *was* sie auf bestimmte Weise charakterisieren oder interpretieren. – Aber der Vorschlag war, dass es hier um das Zeichen insofern gehen muss, als es sich interpretierend *auf Zeichen* bezieht; und dies ist nicht gleich einsichtig. Zwar wird man leicht zugestehen, dass ein Zeichen, das sich interpretierend auf Zeichen bezieht, ebenfalls auf einen Autor schließen lässt, somit immer auch Anzeichen von Intentionalität ist.⁴⁸ Aber damit ist nicht ausgemacht, dass jede interpretierende Zeichenbildung selbst Zeichen interpretiert. Inwiefern kann man sich die *Welt*interpretation gleichzeitig als *Zeichen*interpretation denken?

Die These, dass alle Zeichen Zeichen interpretieren, die Peirce selbst für »Gedankenzeichen«⁴⁹ geltend macht, kann vorläufig so gerechtfertigt werden: Die Interpretation von Welt ist eine Interpretation von Zeichen, wenn man annimmt, dass die Welt stets schon eine interpretierte, in Zeichen erschlossene Welt ist. Ob wir sagen, dass *ein Zeichen* interpretiert wird oder dass *die Welt* interpretiert wird, entscheidet sich allein daran, ob die Zeicheninterpretation als solche thematisch wird oder nicht. Will man explizieren, was es heißt, sich auf die Welt zu beziehen, so muss man auf Zeichen rekurrieren, die man direkt als richtig oder »wirklichkeitshaltig« versteht. Man darf sagen: Was wir »die Welt« nennen, ist das, was in (unproblematischen) Zeichen bereits zugänglich ist, wovon wir schon ein *Verständnis* haben. Dass wir uns auf Welt beziehen, heißt, dass in einer bestimmten Hinsicht keine Distanzierung von den aktuell verwendeten Zeichen erfolgt, sondern diese »für wahr genommen« werden. Wo Zeichen

48 Bei Peirce scheint dies immer dort durch, wo der mentale Charakter des Interpretanten betont wird, etwa wenn es heißt: »A *Sign* is a Representamen with a mental Interpretant« (»Sundry Logical Conceptions«, S. 273), oder auch: »A *Sign* is a Representamen of which some Interpretant is a cognition of a mind.« (»Nomenclature and Divisions of Triadic Relations«, S. 291) Der Interpretant wird als »idea in the mind that the sign excites, which is a mental sign of the same object« (»Of Reasoning in General«, S. 13) gefasst. An anderer Stelle ist die Rede von der »provisional assumption that the interpretant is, at least, in all cases a sufficiently close analogue of a modification of consciousness [...]« (»Pragmatism«, S. 411). Allgemein ist die Vermittlung über ein Drittes bei Peirce mit dem Begriff »Leben« konnotiert (vgl. »Trichotomic«, S. 211f.). Man könnte sagen, der Interpretant steht für intelligente Interpretationsleistungen.

49 Zum *thought sign* vgl. Peirce, »Some Consequences of Four Incapacities«, S. 223ff. Es ist eine Kernthese des frühen Peirce, dass jedem Gedanken ein Gedanke vorhergeht (vgl. »Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man«, S. 209ff.).

in dieser Weise in den Hintergrund treten und (im Moment) nicht nach ihrer Bedeutung bzw. nach erläuternden Zeichen gefragt wird, kann man von einem direkten *Zeichenverstehen* sprechen. In gewissem Sinn kann *alles*, was interpretiert oder verstanden wird, als Zeichen begriffen werden.⁵⁰ Im Verstehen jedoch tritt das Zeichen in den Hintergrund. Wo dagegen interpretiert wird, wird nach Möglichkeiten der Interpretation gefragt, und das heißt schon, dass etwas als deutungsbedürftig, *als Zeichen* angesehen wird.⁵¹

Die Explikation von Interpretationsfreiheit wird daher notwendig zur Interpretation von Zeichen führen. Dies ergibt sich auch schon daraus, dass man nicht aus dem völlig Unbestimmten heraus nach Interpretationsfreiheit fragen kann. Erst wo schon etwas *thematisch* ist, ist es sinnvoll, die Freiheit der Interpretation genauer zu umgrenzen, und das Thema kann nur in einem Zeichen »gegeben« sein. – Im Laufe der Überlegungen wird sich ergeben, dass im Zuge der Frage nach Freiheitsmöglichkeiten auch die vormalig direkt verstandenen Zeichen problematisiert und als Zeichen aufgefasst werden können. Recht verstanden, ist es Merkmal eines kritischen Bewusstseins, Welt nicht als natürliche Gegebenheit, sondern als gegebene Interpretation aufzufassen; in diesem Wechsel der Perspektive liegt der Verantwortungsimpuls. Es empfiehlt sich daher, von Beginn an im Gedächtnis zu behalten, dass wir es mit Zeichen zu tun haben werden, die ihrerseits Zeichen interpretieren.

Damit sind unsere Vorüberlegungen abgeschlossen. Wir fragen, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* eine Person ihre Welt (in Zeichen) interpretiert. Unsere Aufmerksamkeit gilt dem öffentlich ausgewiesenen Interpretieren, des näheren der jeweiligen Weise der Interpretation und ihrer Wählbarkeit oder Variabilität. Wir fragen, welche reflexive Kontrolle das Individuum über die *Form* der Darstellung hat, die einen Anspruch auf inhaltliche *Richtigkeit* mit sich führt und eine *Interpretation* (der Welt bzw. eines gegebenen Zeichens) leisten soll.

Im Laufe der Studie werden wir es in der Hauptsache mit drei Aspekten zu tun bekommen, die für die Freiheit des Zeichengebrauchs zentral sind: einmal mit dem *Weltbezug* des Zeichens, sodann mit den Verstehensvoraussetzungen, die in eingespielten *Sprach- und Zeichenpraktiken* residieren, und schließlich mit dem *interpretierenden Bezug des Zeichens auf andere Zeichen*. Diese Einteilung hat primär heuristischen Sinn, denn die einzelnen Elemente sind miteinander verzahnt und bleiben dies auch, wo sie gesondert zum Thema werden. So sieht

50 Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 39: »Ein Zeichen ist das, was wir verstehen.«
Zum Zeichenverstehen vgl. z. B. ebd., S. 39-41.

51 Näheres dazu in Kap. V.

man sich, wenn man nach dem Verhältnis von »Zeichen und Realität« fragt (Kap. II), bald auf die jeweils vorausgesetzten Praktiken des Zeichengebrauchs verwiesen (Kap. III), welche sodann das theoretische Verhältnis zur Welt in verwandelter Form zu behandeln erlauben (Kap. IV). Die Diskussion der Freiheit in der Zeicheninterpretation wiederum (Kap. V) bringt es mit sich, dass die behandelten Aspekte noch einmal aus einem anderen Blickwinkel erörtert werden.

Um den Überlegungen auf den verschiedenen Ebenen eine Form zu geben, soll jeweils nach Elementen von Freiheit gefahndet werden, die sich von den Klärungen in Kap. I.1 her nahelegen. Es sind die folgenden vier: (a) die Möglichkeit von *Zwang* bzw. *Heteronomie*, (b) *Grenzen* von Freiheit, (c) normative *Einschränkungen* und (d) individuelle *Zurechenbarkeit* und *Verantwortung* in der Interpretation. Auch diese Einteilung dient als heuristische Hilfe, welche den engen Zusammenhang der Teilaspekte nicht auflösen wird.

Beginnen können wir mit der kritischen Vergewisserung, dass sich ein externer, durch eine »gegebene Realität« bewirkter Zwang, der Interpretationen als richtig bestimmt, nicht denken lässt.

II Die Voraussetzung von Freiheit im theoretischen Denken

Es liegt nahe, zuerst nach dem Verhältnis von *Zeichen und Realität* zu fragen; denn dem Gedanken, dass wir im Weltinterpretieren frei sind, steht offenbar die alteingesessene Intuition entgegen, es müsse so etwas geben wie »die Realität-an-sich«. Wer sich von dieser Überzeugung leiten lässt, würde vermutlich nicht auf den Gedanken kommen, dass Selbstbestimmung im theoretischen Denken eine ernstzunehmende Rolle spielen kann. Jede Freiheit der Interpretation, so würde er vielleicht sagen, muss an externen Gegebenheiten ihre absolute Grenze finden. Eine Verantwortung könnte demzufolge bestenfalls bezüglich der Variation von äußerlichen Formen der »Repräsentation« bestehen, welche erst nachträglich hinzutreten. Dass unser besonderes Augenmerk *Darstellungsformen* gilt, könnte er dahingehend deuten wollen.

Versucht man, diese Sichtweise zu explizieren, stößt man freilich sehr bald auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Eine Welt und ein bestimmtes Verhältnis zur Realität, so die von Kant her geläufige kritische Einsicht, formieren sich erst im Zuge von geistigen Tätigkeiten. In der hier gewählten Terminologie können wir es so formulieren: Der Gebrauch von *Zeichen* ist für die Form einer Welt konstitutiv und diese irreduzibel mit den jeweils verwendeten Ausdrucksformen verschränkt. Zeichen sind keine äußerlichen Repräsentationen einer gegebenen Realität; Weltbezug und Zeichengebrauch können gar nicht trennscharf separiert werden. Bringt man sich dies zu Bewusstsein, so verliert die Überzeugung, dass eine Freiheit im Bereich des Theoretischen nur »in rein rhetorischer Hinsicht« bestehen kann, an Kraft.¹ Es ist nicht plausibel, die Realität als Grenze von Frei-

1 Alternativ könnte man formulieren: Die Überzeugung, dass das Rhetorische nur eine Nebenrolle spielt, verliert an Kraft. Die Rhetorik hat es nicht nur mit Vermittlung zu tun, wenn die Darstellungsform für den Erkenntnisinhalt konstitutiv ist. Zu diesem Komplex vgl. exemplarisch Gabriel, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis*.

heit auf die eine und die Darstellungsform als produktiven Gegenpart auf die andere Seite zu stellen. Gerade aus dieser kritischen Einsicht heraus lässt sich geltend machen, dass Freiheit eine zentrale Rolle im theoretischen Weltverhältnis spielt. Durch diese Einsicht wird es sinnvoll zu fragen, welche Freiheit wir haben, wenn erst noch bestimmt wird, wie etwas zu verstehen oder welche Weltinterpretation angemessen ist.

Dies ist der Blickwinkel, aus dem heraus ich nun zuerst an zentrale empirismus- und realismuskritische Befunde erinnern werde (II 1). Die Absicht dabei ist freilich nicht erkenntnistheoretischer, sondern therapeutischer Art: Indem wir uns vor Augen führen, warum die Idee eines durch die Realität bewirkten natürlichen »Interpretationszwangs«, der uns die Dinge soundso auffassen lässt, nicht sinnvoll konzipierbar ist, vergewissern wir uns der prinzipiellen Autonomie des Denkens und Verstehens. Eine kritische Haltung zum metaphysischen Standpunkt eröffnet so die *Möglichkeit*, die Voraussetzung der Interpretationsfreiheit in eine fundamentale Stellung zu bringen (II 2). Da diese Voraussetzung sinnlogischen Charakter hat, bleibt sie von den massiven *Grenzen*, mit denen der weltbezogene Zeichengebrauch zweifelsohne zu tun hat, unberührt (II 3).

1 Drei Ideen natürlichen Interpretationszwangs

Gehen wir einmal von der Behauptung aus, dass die Welt »an sich« schon eine Form habe und dass die Art und Weise, *wie* die Welt zu interpretieren ist, durch diese selbst zwingend festgelegt sei. In diesem zweistelligen Erkenntnismodell steht der Zeichenverwender einer natürlichen Realität gegenüber; und will er inhaltlich richtige Darstellungen bilden, so muss er diese Realität abbilden und ihre »Form« übernehmen. Wir können diese Position für unsere Zwecke auf die These bringen, dass wir der Realität gegenüber *kognitiv heteronom* sind und unter einem *natürlichen Interpretationszwang* stehen. Bin ich eine Person, die einen solchen Interpretationszwang voraussetzt, so könnte ich z. B. argumentieren wollen, dass ich deswegen nicht frei bin, einen Küchentisch als gasförmig zu beschreiben, weil dieser seiner intrinsischen Beschaffenheit nach ein Festkörper ist. Nicht *ich* lege die richtige Interpretation fest; diese ist bereits festgelegt, und zwar durch die Struktur der Welt-an-sich.

Der erste Schritt in der Explikation des Begriffs der Interpretationsfreiheit soll die Vergewisserung sein, dass diese Heteronomiethese nicht aufgehen kann. Dies sei mit Blick auf drei Varianten geltend gemacht, wie sich ein Interpret auf eine absolut gegebene Realität berufen könnte: die Idee direkt gegebener Tatsachen, die Idee eines sinnlichen So-Seins und die Idee einer eigentlichen (meta-

physischen) Realität-an-sich. In allen Fällen kommt es auf den Nachweis an, dass der Verweis auf die fertige, soundso beschaffene Realität ohne Inhalt bleibt, da sich eine unabhängige Relation von Realität und Abbildung nicht denken lässt. Es kann mithin nicht sinnvoll sein, eine externe Realität zu unterstellen, die zu einer bestimmten Weise des Interpretierens zwingt.

Da die These eines natürlichen Interpretationszwangs weniger unzutreffend ist, als vielmehr sinnleer, dürfen aus dem Scheitern dieser Idee jedoch noch keine vorschnellen Rückschlüsse auf die Struktur unserer Interpretationsfreiheit gezogen werden. Soweit sind wir noch nicht. Es gilt zunächst, falsche Bilder als solche kenntlich zu machen. Die Verabschiedung des Postulats einer an sich schon geformten Realität, die dem Interpretieren Restriktionen auferlegt, kann keine »Befreiung von etwas« sein; es ist eine Perspektivbestimmung. Es geht noch nicht um die Beschreibung von Einschränkungen und Möglichkeiten des Interpretierens, sondern um die grundsätzliche Voraussetzung von kognitiver Autonomie und um eine Freiheitsannahme, deren Sinn für das lebensweltliche Interpretieren später erst noch entfaltet werden muss.

1.1 »Gegebene Tatsachen«

Stellen wir uns vor, ein Weltinterpret würde behaupten, dass wir insofern unter einem natürlichen Interpretationszwang stehen, als einige Tatsachen direkt gegeben seien. Er würde dabei offenbar von der Intuition ausgehen, dass die Realität das ist, was uns jederzeit umgibt und hier und jetzt unmittelbare Präsenz hat. Seine Idee könnte entsprechend sein, dass wir gezwungen sind, die Tatsachen »da draußen« so zu nehmen, wie sie eben sind. So würde er z. B. sagen – wir werden hier und im Folgenden stets an ganz alltägliche Situationen denken –, dass der angesichts einer übergelaufenen Badewanne geäußerte Satz »Die Badewanne ist übergelaufen« evidentermaßen die Darstellung eines wirklichen Sachverhalts und als solche ohne jeden Zweifel wahr sei.

Dass es solche privilegierten Sätze geben muss, war der Kerngedanke des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, dem zufolge alles Wissen letztlich durch eine uninterpretierte Schicht von empirisch Gegebenem fundiert ist. Aussagen, die sich direkt auf die sinnliche Wirklichkeit beziehen, seien, so die Annahme, so evident wie diese selbst; sie stehen für den Kontakt zur Realität ein und zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Wahrheit »absolut gewiss« ist. Charakteristisch dabei ist die Idee von Erfahrungspartikeln oder Wissensatomen, die der begrifflichen Organisation vorhergehen: Die Sätze, die sich auf dieses Gegebene

beziehen, sind mit Selbstevidenz und unantastbarer Autorität ausgestattet und geben den natürlichen Ankerpunkt für alles weitere Wissen ab.

Nun muss die Idee des Gegebenen jedoch, wie Sellars es formuliert hat, als *Mythos* gelten. Eine kurze Erinnerung an die entscheidenden Kritikpunkte soll hier genügen.² Eine Hauptschwäche liegt in der These, Sätze könnten sich direkt, ohne weitere Vermittlung, auf gegebene Tatsachen beziehen. Dies lässt außer Acht, dass jede Aussage komplexe grammatische Voraussetzungen hat. Dass ein elementarer Satz der Form *x ist F* wahr sein und Tatsachenbezug haben kann, lässt sich nicht mit Verweis auf eine zweistellige Relation erklären. Dies ist schon deswegen nicht plausibel, weil Aussagen in ein *Geflecht* von Aussagen eingebettet sind, für das wir Kohärenz verlangen. Eine Überzeugung ist logisch auf andere Überzeugungen und ein Netzwerk von Überzeugungen bezogen und setzt theoretisches Wissen bereits voraus.³ Der atomistische Gedanke der Selbstevidenz hat deshalb keinen klaren Sinn. Jede Aussage steht in einem Rechtfertigungszusammenhang und ist prinzipiell revidierbar. Ihre Wahrheit mag in einem besonderen Fall unstrittig sein, doch sie ist unmöglich absolut zweifelsresistent.⁴ Bereits daraus geht hervor, dass es Aussagen, die sich auf die Autorität eines »Gegebenen« stützen und sich uns in diesem Sinne »aufzwingen«, nicht geben kann. Beschränkungen von Interpretationsfreiheit lassen sich mithin auch nicht mit Rekurs auf solche Aussagen plausibel machen.

Für unsere Zwecke können wir uns auf einen zweiten Punkt konzentrieren, der noch etwas tiefer liegt, da er die Bedingungen der Satzbildung betrifft: Auch im Falle von Aussagen über »direkt präsente Sachverhalte« lässt sich Bestimmtheit nur unter der Verwendung von Prädikaten erreichen. Wir bilden nicht ein-

-
- 2 Solche Kritiken wurden natürlich von verschiedenen Autoren vorgetragen: Zu denken ist an die Unkonzipierbarkeit der unmittelbaren Apprehension *allgemein* bestimmter Eigenschaften auf Basis von *einzelnen* Sinnesereignissen bzw. die Differenz von epistemischen und natürlichen Tatsachen (vgl. Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, S. 128-134) oder an die Einsicht, dass sich vorsprachliche, private Sinnesempfindungen nicht ausweisen lassen (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243ff.). Ein Vorläufer solcher Kritiken ist: Peirce, »Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man«. Die Symboltheorie ist maßgeblich durch die Kritik des Gegebenen motiviert: vgl. Goodman, *The Structure of Appearance*, S. 100-102 oder ders., »Sense and Certainty«.
 - 3 Quine hat dies im Sinne seines Holismus in die Formel gefasst, »that our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body« (»Two Dogmas of Empiricism«, S. 41).
 - 4 Vgl. Goodman, »Sense and Certainty«, S. 60f.

fach Sinnestatsachen ab, sondern qualifizieren etwas allgemein, z. B. *als rot* oder *als Tisch*. Dies aber setzt notwendig generelle Termini und eine Praxis der Prädikation voraus. In einer solchen erst konstituiert sich ein *Wie* der Beschreibung. Es gibt keine gegebenen Erfahrungspartikel, die uns sagen, was die Grundbausteine eines Weltverständnisses zu sein haben. Dass wir etwas *als rot* klassifizieren, lässt sich nicht mit Verweis auf eine singuläre *rot*-Empfindung erklären. Es ist immer bereits ein Wissen darüber erforderlich, was es bedeutet, dass etwas rot ist, welchem Prädikatenschema ›rot‹ angehört, in welchen logischen Beziehungen ›rot‹ zu anderen Prädikaten steht oder wie das Prädikat ›rot‹ richtig verwendet wird (z. B. welche Standardbedingungen gelten). Es müssen also, kurz gesagt, schon Begriffssysteme verwendet und das heißt, Praktiken des Zeichengebrauchs beherrscht werden. Wer Aussagen über etwas macht, nimmt prädikative Bestimmungen vor, und diese tragen grundbegriffliche Voraussetzungen bereits in sich. Um etwa sagen zu können, dass die Badewanne übergelaufen ist, muss ich wissen, was es bedeutet, dass etwas übergelaufen ist. Eine Person, die etwas aussagt, muss sich notwendig auf solche Begriffe verstehen und auf allgemeine Prädikate zurückgreifen können.

Beziehen wir dies nun auf unsere Fragestellung: Wenn in jeder Aussage von den Ressourcen zugrunde gelegter grundbegrifflicher Systeme oder Zeichenpraktiken Gebrauch gemacht wird und die Bestimmung eines Wahrnehmungsgegenstandes *als soundso* (z. B. *als rot* oder *als Tisch*) notwendig mit der Verwendung von Prädikaten verbunden ist, dann lässt sich nicht mehr verständlich machen, wie vorsprachliche Tatsachen die Weise der Darstellung bestimmen sollten. Es bleibt notwendig unklar, wie gegebene Sachverhalte eine *Kontrolle* über Interpretationsweisen ausüben könnten.⁵ Damit aber ist die Idee des Gegebenen in ihrem Kern fragwürdig geworden. Die Frage »Zwingen mich sinnlich gegebene Tatsachen zu bestimmten Interpretationen?« ist dann mit Nein zu beantworten – genauer: der *Sinn* dieser Frage ist zweifelhaft geworden. Denn interpretationsfreie, natürliche Tatsachen, die der sprachlichen Darstellung vorhergehen, lassen sich nicht konzipieren. Es *kann* keine absolute Festlegung darüber geben, wie sich etwas verhält. Und so kann die (richtige) Darstellungsform auch nicht durch ein natürlicherweise Gegebenes bestimmt sein. Interpretationszwang oder kognitive Heteronomie in diesem Sinn kann es nicht geben.

Nun kann dies natürlich nicht heißen, dass das Individuum selbstbestimmt darüber zu entscheiden vermag, wie die sinnliche Erfahrungswelt aussieht. Eine solche radikal voluntaristische Konzeption von Interpretationsfreiheit muss, wie erörtert, ausgeschlossen bleiben. Und tatsächlich geht sie aus dem Gesagten auch

5 Vgl. die Formulierung von Scheffler, *Symbolic Worlds*, S. 163.

nicht hervor: Die Einsicht besteht darin, dass noch die evidenteste Feststellung oder Beschreibung Grundbegriffe voraussetzt, welche die Hinsichten festlegen, nach denen die Realität geordnet wird. Allgemeiner formuliert: Wo immer ich darstelle, greife ich auf *Darstellungsweisen* zurück. Dies schließt jedoch nicht aus, dass ich in irgendeiner Weise durch Systeme oder Praktiken begrenzt oder eingeschränkt bin, die die herausgehobenen Eigenschaften und das, was jeweils *als gegeben* zählen wird, vorbestimmen.⁶ Einige Hinsichten könnten als Grundelemente der Erfahrung festgelegt und für mich verbindlich sein, wenn mir die entsprechenden Interpretationsweisen als Verständnis zueigen geworden sind. Es könnte dann z. B. sein, dass ich etwas *als* Badewanne oder *als* übergelaufen verstehen *muss*. Diese Möglichkeit eines »nicht-natürlichen« Interpretationszwangs bleibt vorerst offen. – Fürs erste halten wir jedoch fest: Wie interpretationslos gegebene Tatsachen einen Weltinterpretieren auf bestimmte Darstellungen festlegen könnten, lässt sich nicht begreiflich machen.

1.2 »Sinnliche Beschaffenheiten«

Nun könnte man eine zweite Möglichkeit erwägen: Ein Zwang durch gegebene Tatsachen und Wissenspartikel, so wird man vielleicht sagen, mag nicht konzipierbar sein; doch es muss so etwas geben wie einen Zwang durch die direkt gegebene Beschaffenheit der Realität. Wir müssen vielleicht nicht so sehr danach fragen, was der Fall ist, sondern direkter darauf sehen, *wie* die Realität ist. Und dies scheint ja offen zutage zu liegen. Es scheint so etwas zu geben wie ein unmittelbares *So-Sein* der sinnlichen Welt, das eine direkte Kontrolle über das Darstellen ausüben können sollte. Der Interpret der Welt müsste dann in irgendeiner Weise unter dem natürlichen Interpretationszwang stehen, die Darstellung *so* zu gestalten, *wie* auch das Dargestellte beschaffen ist. Die Frage könnte mithin lauten: »Kann das sinnliche So-Sein der Realität uns zu bestimmten Darstellungsformen zwingen?«

Wer so fragt, denkt offenbar an Beschaffenheiten, wie sie in *nichtsprachliche* Darstellungen einzufließen scheinen, welche die sinnliche Welt »originalgetreu« abbilden. Er setzt auf Repräsentationen, die im Gegensatz zu sprachlichen (etwa »symbolischen«) Zeichen nicht-konventioneller (etwa »ikonischer«) Natur sind und der Relativität, die die Abhängigkeit von Interpretationssystemen mit sich bringt, dadurch entkommen. Auch wenn solchen Darstellungen keine Wahrheit zukommen kann – dieses Prädikat bleibt Aussagen vorbehalten –, so könnten sie

6 Vgl. Goodman, *The Structure of Appearance*, S. 99-102.

doch *realistische* Abbilder der Wirklichkeit sein. In ihnen könnte sich die Autorität des Gegebenen dadurch geltend machen, dass sie dem Dargestellten ihrer sinnlichen Beschaffenheit nach *ähnlich* sind.

Goodmans kritische Revision des Ähnlichkeitsbegriffs ist in diesem Kontext einschlägig.⁷ Den Angriffspunkt stellt die These dar, dass sich Symbolisierungen auf ihren Gegenstand beziehen, wenn sie diesem nur hinreichend ähnlich sind.⁸ Nach dieser These besteht zuerst eine (interpretationsunabhängige) Ähnlichkeitsrelation zwischen Darstellung und Dargestelltem – und diese etabliert sodann eine Bezugnahme. Dass diese Sichtweise jedoch zu kurz greift, zeigt sich daran, dass die Ähnlichkeit zweier Objekte keineswegs zwangsläufig eine Zeichen-Objekt-Relation nach sich zieht: So ähnelt ein Gegenstand sich selbst in höchstem Maße, ohne sich jedoch selbst abzubilden; das Dargestellte ähnelt der Darstellung ebenso wie diese jenem, doch die Referenzrelation ist asymmetrisch; und schließlich repräsentieren sich zwei einander ähnliche Gegenstände (z. B. Zwillinge) gewöhnlich nicht gegenseitig.⁹ Hier liegt also offensichtlich ein Missverständnis vor. Ein Foto ist nicht ein Foto des Eiffelturms, *weil* es dem Eiffelturm ähnelt; und nüchtern betrachtet, lassen sich auch gar nicht so leicht Ähnlichkeiten zwischen dem Eiffelturm und einem Foto angeben. Und wo Ähnlichkeit besteht, dort ist damit noch nicht notwendig auch Referenz gegeben. All dies lässt den Schluss zu, dass die realistische Darstellung gar nicht auf einer Ähnlichkeitsrelation basieren kann.

Goodman bringt in diesem Zusammenhang ein weiteres, allgemeineres Moment ins Spiel: Die Ähnlichkeitsbeziehung reiche nicht hin, um eine bildliche Darstellung von etwas zu etablieren, da ein Zeichen seinen Gegenstand zunächst einmal denotieren müsse, um ihn darzustellen. Eine stabile Referenzbeziehung ist also logische Voraussetzung für eine realistische (und überhaupt bildliche) Darstellung von etwas: »Denotation is the core of representation and is inde-

7 Zum Folgenden vgl. Goodman, *Languages of Art*, Kap. I.

8 Goodman verwendet den Begriff *representation* und verbindet damit primär »pictorial representation, or depiction« (ebd., S. 4, Fn 1). Ich verwende hier und im Folgenden weiter den Terminus *Darstellung* und bestimme diesen jeweils näher, z. B. als *sprachliche Darstellung* (Prädikation, Beschreibung usw.) oder als *nichtsprachliche* (bildliche, gestische, mimische, musikalische usw.) *Darstellung*. In diesem Abschnitt gehe ich von *bildlichen* Darstellungen aus, die dem Anspruch nach realistisch sind und als dem Dargestellten *ähnlich* interpretiert werden. Die Erörterungen dienen indes wiederum dazu, bestimmte Kritikpunkte einzubringen und in den allgemeineren Beschreibungsrahmen überzuleiten.

9 Vgl. ebd., S. 4.

pendent of resemblance.«¹⁰ Das heißt: Damit etwas eine *realistische* Darstellung eines Gegenstandes sein kann, muss es zunächst einmal als Darstellung *eines Gegenstandes* interpretiert werden. Auf diese Weise werden bildliche Darstellungen in den allgemeinen Beschreibungsrahmen der Symboltheorie eingliedert.¹¹ Ein Zeichen nimmt zunächst einmal Bezug auf etwas – ob es dann als dem Dargestellten ähnlich, als realistisches Abbild oder als »konventionelles« Zeichen betrachtet wird, ist eine weitere Frage.

Dieser Schritt ist entscheidend: Bildliche Darstellungen in den Rahmen der Symboltheorie zu integrieren, bedeutet, sie analog zu Prädikaten zu behandeln: »the relation between a picture and what it represents is thus assimilated to the relation between a predicate and what it applies to [...]«.¹² Wie sprachliche Aussagen stets generelle Termini enthalten, so operieren wir auch im nichtsprachlichen Darstellen der Realität mit Darstellungstypen bzw., wie Goodmans Begriff lautet, mit »Etiketten« (*labels*).¹³ Die Art und Weise, wie wir interpretieren bzw. wahrnehmen – und dies bezieht sich nun ebenso auf die Interpretation bildlicher Darstellungen wie auf die Wahrnehmung der sinnlichen Realität –, ist wesentlich durch diese Etiketten geprägt. Wir werden zwar sagen wollen, dass wir nicht anders können, als etwas *als Tisch, als rot* oder auch *als Badewanne* wahrzunehmen, wenn wir die entsprechenden Interpretationstechniken internalisiert haben; doch es handelt sich nichtsdestoweniger um ein *Sehen-als*.¹⁴ Im Falle von Vexierbildern wird dies am deutlichsten. So kann ein Hasen-Entenkopf etwa auf zweierlei Weise als Darstellung funktionieren; man könnte sagen, er kann nach verschiedenen Regeln interpretiert werden. Ich kann so eine Zeichnung als Hasen-Bild *oder* Enten-Bild auffassen und entsprechend als »hasenähnlich« *oder* als »entenähnlich« *wahrnehmen*. Stellen wir folglich vorerst nur den Etikettencharakter in Rechnung, so liegen hier nicht eine, sondern zwei Dar-

10 Ebd., S. 5.

11 Die Denotation ist neben der Exemplifikation eine der zwei grundlegenden Referenzrelationen: vgl. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, S. 55 oder Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, S. 124.

12 Goodman, *Languages of Art*, S. 5. – Vgl. ergänzend: ebd., S. 30f. und S. 40ff.

13 Wie es ein *rot*-Prädikat oder *Tisch*-Prädikat gibt, so gibt es auch *Mann*-Bilder oder *Frau*-Bilder. Um was für ein Etikett es sich jeweils handelt, entscheidet sich daran, wie das Symbol selbst klassifiziert wird, das heißt, welche Prädikate es denotieren (vgl. ebd., S. 22-31). Dies ist eine weitere Möglichkeit, das herauszufiltern, was oben als *Wie* der Darstellung bezeichnet wurde: Die *Darstellungsform* konstituiert sich dadurch, dass bestimmte *Darstellungsweisen* herangezogen werden (vgl. dazu Kap. III).

14 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 518ff.

stellungen vor – ganz so, wie das Zeichen ›ANGEL‹ im Deutschen ein Gerät zum Fischen, im Englischen aber einen göttlichen Boten denotiert, so dass wir es hier mit zwei verschiedenen Wörtern zu tun haben.¹⁵

Beziehen wir diese grundsätzliche Einsicht nun wieder auf unsere Fragestellung: Insofern bildliche Zeichen Etiketten enthalten, sind sie in Zeichen- bzw. Symbolsysteme eingebettet und werden über sie interpretiert. Sie sind *insofern* ebenfalls Symbole.¹⁶ Daraus geht nun schon hervor, dass auch das realistischste Abbild sinnlicher Gegebenheiten nicht aufgrund intrinsischer Eigenschaften das ist, was es ist. Der Versuch, eine zweistellige Abbildungsrelation zu explizieren, muss auch im Falle der Ähnlichkeit scheitern. Realistische Abbilder können sich nicht dadurch auszeichnen, dass sie aus einem natürlichen So-Sein der Realität motiviert sind. Vielmehr werden die Hinsichten, nach denen ein solches So-Sein bestimmt wird, wiederum erst durch die *Darstellungsweisen* festgelegt, welche in Gebrauch sind. Die Idee einer dem Interpretieren vorhergehenden Erfahrung lässt sich deshalb auch nicht durch den Rekurs auf direkt zugängliche Beschaffenheiten retten. Auch der Frage »Zwingt mich das sinnlich gegebene So-Sein der Realität zu einem bestimmten Darstellen?« kann kein klarer Sinn verliehen werden. Ich *kann* nicht durch ein uninterpretiertes Gegebenes zu bestimmten Darstellungen gezwungen sein, da sich ein solches Gegebenes nicht konzipieren lässt. Es gibt kein natürliches *Wie* der Welt, das Kontrolle über mein Darstellen ausüben könnte. Ebenso wie Prädikate sind auch bildliche Darstellungen nicht von einem sinnlich Gegebenen herleitbar, sondern umgekehrt konstitutiv für die Formation unserer sinnlichen Wirklichkeit: Was wir für realistisch halten und wie wir die Realität jeweils wahrnehmen, hängt entscheidend davon ab, wie wir sie ins Bild zu setzen gewohnt sind.¹⁷

15 Eine alternative Beschreibung dieser Sachlage liefert: Peirce, *Harvard Lectures on Pragmatism*, Lect. VII, S. 228f.

16 Diese Lesart ist in der Symboltheorie gängig (vgl. Elgin, *Between the Absolute and the Arbitrary*, S. 137-139).

17 Natürlich bleibt die Aufgabe, Begriffe wie *realistisch* oder *ähnlich* auf veränderter Basis zu reformulieren. Vorschläge dazu findet man bei Schwartz, »Representation and Resemblance«, bes. S. 508ff. oder bei Goodman, *Languages of Art*, Kap. VI und Kap. I 8. Goodman betont, dass er Ähnlichkeitsrelationen keineswegs leugnet: »Neither here nor elsewhere have I argued that there is no constant relation of resemblance; judgments of similarity in selected and familiar respects are, even though rough and fallible, as objective and categorical as any that are made in describing the world.« (ebd., S. 39, Fn. 31) In diesem Kontext hat die kritische Akzentsetzung zu Missverständnissen geführt, etwa bei Dipert, »Reflections on Iconicity, Representa-

Wiederum ist damit nicht gesagt, das Individuum habe die uneingeschränkte Kontrolle darüber, was als realistische Darstellung gilt. Ich kann nicht entscheiden, in welcher Wahrnehmungswelt ich mich jeweils befinde. Der Punkt ist nur, dass die entsprechenden Interpretationsbeschränkungen nicht mit Verweis auf intrinsische Strukturen einer sinnlichen Realität begrifflich gemacht werden können. Die Möglichkeit, sie in den Interpretationspraktiken zu suchen, die jene Darstellungsweisen bereitstellen, die die Wahrnehmung formen, bleibt offen.

1.3 »Realität-an-sich«

Mein Interpretieren kann weder durch direkt präsente Tatsachen noch durch ein unmittelbar sich zeigendes sinnliches So-Sein heteronom bestimmt sein. Doch man kann noch einen Schritt weitergehen: Nicht nur die Idee einer *unmittelbar zugänglichen* soundso-beschaffenen Realität muss sinnkritisch aufgelöst werden; der Sinn der Idee einer absolut gegebenen Realität überhaupt ist zweifelhaft. Die bisherigen Einwände lassen immer noch Raum für die Behauptung, dass eine fertig bestimmte – eine *eigentliche* – Realität existiere, die *nicht* direkt gegeben ist und dennoch einen natürlichen Interpretationszwang entfaltet. Wo dieser Gedanke, der sich dem metaphysischen Realismus zuordnen lässt, seine Wirkung entfaltet, würde der Voraussetzung von Freiheit im theoretischen Denken wiederum der Boden entzogen. Bei einer solchen Freiheit könnte es sich bestenfalls um die Freiheit handeln, sich die Dinge anders zu denken, als sie »eigentlich« sind.

Dass diese Sichtweise nicht aufgeht, stellt einen weiteren wichtigen Baustein unserer Explikation dar. Die entsprechende Kritik wird für den weiteren Gedankengang fundamentale Bedeutung haben. Putnams Formulierung der Kritik am metaphysischen Realismus kann hier als Ausgangspunkt dienen. Putnam zufolge kann diese Position durch die Annahmen charakterisiert werden, dass es (a) eine Totalität von geist-unabhängigen Objekten, (b) genau eine wahre Beschreibung der Welt und (c) Korrespondenzrelationen zwischen Worten bzw. Zeichen und externen Objekten gebe.¹⁸ Im Zentrum steht also ein Realitätsbegriff, der eine gewisse intuitive Attraktion auszuüben scheint und gern dem Common Sense zugeordnet wird: Die Realität sei demzufolge eine Menge von Gegenständen, die

tion, and Resemblance« oder Chasid, »Why the pictorial relation is not reference«. Letzterer liest die Kritik an der Idee natürlicher Repräsentationen als *Reduktion* bildlicher Zeichen auf arbiträre Referenzrelationen. Dies ist eine Fehlinterpretation.

18 Vgl. Putnam, *Reason, Truth and History*, S. 49.

in natürliche Arten eingeteilt sind und intrinsische Eigenschaften besitzen, ganz gleich, wie sie aufgefasst, erfahren oder repräsentiert werden. Die Welt lässt sich folglich als Totalität von definitiven *Tatsachen* verstehen.¹⁹ Eine Darstellung ist dieser Auffassung zufolge richtig, wenn sie den eigentlichen Verhältnissen »korrespondiert«, und sie ist falsch, wenn dies nicht der Fall ist – was im Prinzip definitiv entscheidbar ist.²⁰ Die Frage, ob eine Darstellung (ein Satz) sachhaltig (wahr) ist oder nicht, muss dann mit Rekurs auf das »An-sich« der Dinge beantwortet werden. Gedacht ist dabei nun nicht mehr an ein direkt gegebenes So-Sein der sinnlichen Wirklichkeit, sondern an die Beschaffenheit der Welt, wie sie *unabhängig* von der sinnlichen Erfahrung ist – etwa an gewisse Primäreigenschaften, die den erfahrbaren Sekundäreigenschaften (z. B. Farben) zugrunde liegen. Die Übereinstimmung mit diesen an sich bestehenden Wesenszügen ist es, an der sich die inhaltliche Richtigkeit einer Interpretation bemisst. Eine Darstellung, so könnte man sagen, zieht ihren Realitätsgehalt aus dieser Übereinstimmung. Wollen wir Darstellungen *der Welt* bilden, so sind wir gezwungen, diese Eigenschaften wiederzugeben.²¹

Das Problem einer solchen Position liegt nicht allein darin, dass es faktisch nicht gelingt, die definitiv richtige Repräsentation der Wirklichkeit – die »eine wahre Theorie« – zu finden. Das tiefer liegende Problem ist, dass gänzlich unklar ist, wie jemals festgestellt werden könnte, *ob* sie gefunden ist. Denn um dies festzustellen, wäre ein unabhängiger Zugriff auf die Realität als Bezugszugang nötig. Das heißt, wir könnten unsere Theorien nur dann mit der »eigentlichen Realität« vergleichen, wenn wir auf einem göttlichen Standpunkt stünden, von

19 Diese Tatsachen seien in diesem Zusammenhang als zeitunabhängig aufgefasst. Es geht nicht um hier und jetzt bestehende Sachverhalte, sondern um die Tatsache, dass *p* zum Zeitpunkt *t* der Fall *ist* oder der Fall *war*.

20 Die Idee der repräsentationsunabhängigen Realität impliziert, dass die Darstellung ein dem Dargestellten gegenüber äußerliches Abbild ist. *Zwei* wahre Weltbeschreibungen also wird man dem metaphysischen Realismus zufolge als *notationale Varianten* derselben Beschreibung verstehen müssen (vgl. Putnam, »Why there isn't a ready-made world«, S. 211); andernfalls müsste die Behauptung, es könne nur eine wahre Theorie geben, besagen, es gebe nur eine mögliche *Beschreibungsweise*. Für unsere Zwecke kann der metaphysische Realismus deshalb mit der These identifiziert werden, dass die eigentliche Struktur der Realität stets eindeutig festlegt, *ob eine Weltbeschreibung zutreffend ist oder nicht*.

21 Dass die epistemische Normativität über einen Konditionalsatz erklärt werden muss, verweist auf ein Problem, das später (Kap. IV 1.1 und IV 1.2) noch erörtert wird.

dem aus wir die Relata überblicken.²² Doch ein solcher steht uns nicht zur Verfügung, und so lässt sich der Anspruch, über die eine wahre Theorie zu verfügen, aus prinzipiellen Gründen niemals rechtfertigen. Um der Behauptung, eine Darstellung spiegele die Eigenschaften der Dinge selbst wider, Sinn zu verleihen, müssten wir diese Eigenschaften als solche ausweisen können und unabhängig von aller Schematisierung oder Konzeptualisierung auf sie zugreifen können. Doch das unüberwindliche Problem besteht darin, dass sich ein solcher Zugriff nicht konzipieren lässt. Die Behauptung, eine Darstellung korrespondiere den Fakten, wie sie intrinsisch sind, bleibt notwendig eine leere Versicherung. Eine Einteilung der Welt in bestimmte Dinge und Eigenschaften unabhängig von Begriffssystemen kann es nicht geben. Dass etwas »soundso« beschaffen ist oder eine Soundso-Eigenschaft hat, ist untrennbar damit verbunden, dass wir dieses Etwas soundso klassifizieren.

Assertorische Sätze sind das wichtigste Beispiel dafür: Der metaphysische Realist wird typischerweise annehmen, dass sich jedem Aussagesatz definitiv ein Wahrheitswert zuordnen lässt; er behauptet strikte Bivalenz und schließt Vagheit aus. Wahrheit ist demzufolge eine objektive Eigenschaft von *Sätzen* (die gleichsam unabhängig von epistemischen Einstellungen besteht). In diesem Szenario jedoch könnte die Korrespondenz des Satzes mit den Fakten niemals gesichert, seine Wahrheit niemals endgültig festgestellt werden. Wir müssten immer noch so etwas annehmen wie einen Unterschied zwischen den (für uns) wahren Sätzen und (an sich) »wirklich wahren« Sätzen – solchen, die der wahren Struktur der Wirklichkeit, von der wir möglicherweise noch gar keinen Begriff haben, korrespondieren. Die damit gesetzten Ansprüche lassen sich unmöglich einlösen: Der Unterschied zwischen einer Fürwahrhaltung und der eigentlichen Wahrheit ließe sich nicht mehr überbrücken.²³

Mit der metaphysisch-realistischen Sichtweise löst sich die dritte Variante der Idee des natürlichen Interpretationszwangs auf. Ein Determinationsverhältnis zwischen zwei unabhängigen Relata namens »Realität« und »Repräsentation« oder eine Heteronomie der Interpretation lässt sich auch auf diese Weise nicht explizieren. Die Frage »Kann mich die *eigentliche* Realität zu bestimmten Interpretationen zwingen?« ist ebenfalls sinnleer. Es ist nicht begreiflich zu machen, wie Beschreibungen durch unabhängige Primäreigenschaften bestimmt oder aus ihnen motiviert sein könnten. Es kann kein natürliches *Wie* der Welt geben, das einen Zwang auf die Weise – das *Wie* – des Interpretierens ausüben könnte. Die

22 Vgl. Putnam, *Reason, Truth and History*, S. 50ff.

23 Dass dies unweigerlich skeptizistische Konsequenzen hat, ist oft bemerkt worden: vgl. stellvertretend ebd., Kap. 1 und 3.

Idee einer *ready-made reality* und die abbildtheoretische Lesart der Zeichen-Objekt-Relation sind in allen Varianten zu verabschieden.

Unser erstes Zwischenergebnis ist somit: *Einen natürlichen Interpretationszwang kann es nicht geben*. Wie immer wir im Weiteren vorgehen – über die Freiheit des theoretischen Denkens kann nicht mit Verweis auf die sinnlich gegebene oder eigentliche Beschaffenheit der Realität entschieden werden. Es hatte sich bereits angedeutet, dass wir daher gut daran tun, möglichst bald diejenigen Grenzen und Einschränkungen zu behandeln, die mit den im Zeichengebrauch beanspruchten *Praktiken* der Interpretation zu tun haben. Die Frage muss offenbar lauten, wie es um unsere interpretative Freiheit bestellt ist, wenn solche Praktiken vorausgesetzt sind, bzw. welche Möglichkeiten der Interpretation einer Person *in* einer schon *verstandenen* Welt und im Kontext intersubjektiver Verhältnisse zugeschrieben werden können.²⁴ Die Arbeit am Verständnis, welche sich in interpretierenden Zeichenbildungen und darin öffentlich vollzieht, stützt sich gleichzeitig schon auf Verständnis.

Doch bevor wir uns dieses Themas annehmen, bleiben noch zwei Dinge zu tun: Erstens müssen wir die Bedeutung des Gesagten für die Entfaltung des Begriffs der Interpretationsfreiheit näher erörtern. Dem werden wir uns im folgenden Abschnitt widmen (II 2). Und sodann ist zu klären, inwiefern es trotz allem sinnvoll ist, im Kontext des Weltbezugs von Zeichen von *Grenzen der Interpretation* zu sprechen (II 3).

24 Damit befinden wir uns auf dem Wege zu einer Konzeption von Freiheit im Denken und Verstehen, die sich vom Szenario des ursprünglich autonom urteilenden Subjekts schon im Ansatz unterscheidet. Taylor hat in »Overcoming Epistemology« auf den Zusammenhang dieser Idee mit der Idee innerer Wissenszustände hingewiesen: Demzufolge ist Erkenntnisfreiheit in der repräsentationalistischen Deutung die Freiheit eines atomistischen Subjekts, dessen Urteilen sich unabhängig von sozialen Bezügen und aus einer neutralen Stellung gegenüber der Welt vollziehen kann. Der Bezug zu anderen Personen und zur Welt kann sekundär zum Denken hinzutreten; Erkenntnisfreiheit quillt aus einer ursprünglichen epistemischen Würde des vorstellenden Individuums. – Unsere Konzeption wird jenseits solcher Prämissen angesiedelt sein; es wird die Freiheit des Verstehens als Freiheit einer Person rekonstruieren, die schon in einer Welt lebt und im Verhältnis zu anderen Personen steht.

2 Die Möglichkeit von Interpretationsfreiheit

Die Frage »Zwingt uns die Realität zu bestimmten Darstellungen?« wurde nicht einfach mit nein beantwortet; vielmehr wurde der Sinn des Ausdrucks »Realität« problematisch. Das Gesagte darf deshalb nicht in der Behauptung gipfeln, wir seien im Zeichengebrauch frei von den Einschränkungen der externen Realität. Auch dies wäre keine sinnvolle These: Hier wurde nicht dafür argumentiert, dass unsere Weltentwürfe auf die Struktur der Welt nicht festgelegt sind, sondern daran erinnert, dass eine Opposition von Darstellung und Realität-an-sich gar nicht ausformuliert werden kann. Die grundlegende Einsicht ist somit, dass interpretative Freiheit *nicht* »Freiheit gegenüber ›der Realität‹«²⁵ ist. Vielmehr ist der weltinterpretierende Zeichengebrauch eine Tätigkeit in einer Welt. Wie dieses Resultat in unsere Überlegungen eingeht, ist die Frage, mit der wir uns nun zu befassen haben. Ich werde den folgenden Weg einschlagen: Mit der Vergewisserung, dass kein natürlicher Interpretationszwang besteht, wird eine Autonomie der Interpretation allgemein *denkbar*; sie eröffnet die *Möglichkeit*, eine solche Freiheit im theoretischen Denken vorauszusetzen.

2.1 Distanzierung vom metaphysischen Standpunkt

Die genannten kritischen Einwände sind selbst keine Einsichten, die wir von einem göttlichen Standpunkt aus gewinnen. Sie haben den Status einer internen Sinnkritik. Kants Kopernikanische Wendung oder Putnams Internalismus können als Richtungsanzeige dienen: Ein Dualismus von absoluten Fakten und Repräsentation ist ohne Grundlage, da jeder Weltbezug kategorial vorgeprägt ist bzw. jeder Entwurf der Realität begriffliche Schemata voraussetzt und auf diese hin relativiert ist. Jeder Bezug auf eine eigentliche Realität ist somit leer. Doch dies läuft nicht etwa auf die These hinaus, wir könnten mit unseren endlichen Mitteln die eigentliche Realität eben nicht erkennen.²⁶ Da die Kritik eine interne Sinnkritik ist, ist zu fragen, welchen Sinn sie innerhalb unserer gewöhnlichen Weltsicht – soll heißen: ohne Rekurs auf eine »absolut gegebene Realität« – haben kann. Man kann einen solchen »internen« Sinn entwickeln, indem man die

25 Vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 94: »Denken erlebt sich als Freiheit der Interpretation nicht gegenüber ›der‹ Natur [...].«

26 Putnam bemerkt einmal: »If the notion of an absolute point of view is unintelligible, then not being able to speak from the absolute point of view is not an incapacity.« (»Replies and Comments«, S. 404).

dargelegten Kritiken als Perspektivbestimmung liest. Die Einsicht, dass wir uns nicht in eine metaphysische Position versetzen können, lehrt uns etwas Wesentliches über die Position, in der wir uns tatsächlich befinden. In der kritischen Wendung werden wir uns nämlich darüber bewusst, auf einem *Endlichkeitsstandpunkt* zu stehen – wobei auch diesem Begriff erst noch ein Sinn zu verleihen ist, der ohne Rekurs auf einen absoluten Standpunkt auskommt.

Wir können den Endlichkeitsstandpunkt zunächst so charakterisieren, dass der Anspruch, über einen privilegierten Zugang zur Welt zu verfügen, keine Basis hat. Ein Interpret kann das »unabhängig Gegebene« oder »das Eigentliche« nicht als Grund einbringen, wenn er sein Interpretieren rechtfertigen will. Ich kann nicht ernsthaft sagen: »Die externe Realität *zwingt* uns dazu, die Dinge *soundso* zu sehen.« Eine solche Aussage bleibt am Ende unverständlich, wenn der Verweis auf eine Welt vor aller Interpretation ohne Inhalt ist. Damit hat eine bestimmte Form des Dogmatismus die Grundlage verloren. Niemand kann vorgeben, aus einer absoluten Perspektive zu sprechen. So kann der Ausdruck »in Wirklichkeit« in der Aussage »Der Mittelstürmer ist *in Wirklichkeit* ein Haufen von Molekülen« z. B. nicht mehr beinhalten als eine Art der Emphase; sie gehört nicht zur sachlichen Auseinandersetzung, sondern betrifft den *Ton*, in dem gesprochen wird.²⁷ Die Behauptung nämlich, etwas sei ein originalgetreues Abbild der Realität, müssen wir als unverständlich einstufen. Die wesentliche Funktion, die die Sinnkritik in unserem theoretischen Nachdenken übernehmen kann, ist es, einem solchen Dogmatismus vorzubeugen. Die genannten Befunde fristen im neuen Horizont weniger das Dasein von »Thesen« als vielmehr das von antidogmatischen *Argumenten*. Sie markieren, dass die Option des rechtfertigungsexternen »Es-ist-eben-so« prinzipiell zurückzuweisen ist.

Wie aber kann die Einsicht, dass wir nicht heteronom unter einem natürlichen Interpretationszwang stehen und sich niemand auf einen solchen Zwang rausreden kann, in die Einsicht überführt werden, dass wir uns im theoretischen Denken als *autonom* betrachten können? – In einem allgemeinen Sinne ist eine solche Autonomie schon mitgedacht: Wenn es keine höheren Einsichten geben kann, die ihre Autorität von außerhalb der vertrauten Welt schöpfen, ist unsere Art und Weise, die Welt zu verstehen, keine in irgendeiner Hinsicht sekundäre oder provisorische, sondern eine vollkommen eigenständige. Es wäre sinnleer zu meinen, »unsere« Weise der Weltauffassung stehe hinter einer Weise der Weltauffassung zurück, die als die *wirklich* richtige ausgewiesen werden kann. Lässt sich eine solche Ausweisung aber nicht bewerkstelligen, muss die Entscheidung über die inhaltliche Richtigkeit von Interpretationen im Rahmen *unserer eigenen*

27 Ich mache hier eine Anleihe bei Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 772.

Denktätigkeiten gefällt werden. Und in diesem – auf verschiedene Weise näher bestimmbar – Sinn sind wir in der Weltinterpretation autonom.

Dies lässt sich wie folgt erläutern: Der Verweis auf externe Fakten hilft bei der Bestimmung des Richtigen in keiner Weise weiter; der Realitätsgehalt einer Darstellung kann nicht durch Vergleich mit vorgefundenen Gegebenheiten ermittelt werden. Die Interpretation muss ohne absolute Ankerpunkte auskommen. Formelhaft kann man dies so ausdrücken: Wir können nicht erst die Darstellungen als richtig betrachten, die erwiesenermaßen Darstellungen *der Welt* sind (dahin kommen wir nie), sondern wir müssen diejenigen Darstellungen als Darstellungen der Welt betrachten, die *richtig* sind.²⁸ Indem wir die Distanzierung vom metaphysischen Standpunkt auf diese Form bringen, machen wir uns bewusst, dass es sinnvoll ist, die Richtigkeit einer Interpretation als etwas zu betrachten, das *nicht* bereits von den Dingen her festgelegt ist. Interpretationen sind Festlegungen, die wir *selbst* machen.

Wir hatten die Situation einer autonomen Person so beschrieben, dass diese innerhalb eines Spielraums Möglichkeiten ausmacht, aus denen sie selbst auswählt. Diese Situation, in der sich jeder von uns jeden Tag befindet, wollen wir auch für den Bereich des Theoretischen zugrunde legen: Als autonome Person frage ich nicht nur, wie ich (am besten) handeln soll, sondern auch, was ich (am besten) glauben und wie ich etwas verstehen soll. Wir stellen uns so auf den Standpunkt einer ersten Person, welche ihre Welt selbst interpretiert, indem sie Zeichen bildet, und sich über ihr theoretisches Weltverhältnis reflexiv Rechenschaft ablegen kann. – Aus der sinnkritischen Auflösung der Idee der Realität-an-sich nun geht hervor, dass es in der Tat möglich ist, eine solche Freiheitssituation zugrunde zu legen. Wir sind *berechtigt*, uns als Wesen zu verstehen, die nach den besten Interpretationen fragen und eigenständig zu theoretischen Einstellungen (einem Weltverständnis) kommen. Gäbe es eine vorfabrizierte Realität, könnte sich Interpretationsfreiheit nur als Variation äußerlicher Gestaltungsformen realisieren. Die Frage nach inhaltlicher Richtigkeit wäre stets ein Symptom von Unwissenheit und würde am Ende durch die Welt beantwortet. Aber wenn der Verweis auf die Realität-an-sich leer ist, könnte die Form der Welt auch von uns und unserem Denken abhängen. Damit eröffnet sich eine Sichtweise, innerhalb der der Gedanke, dass wir selbst bestimmen, wie etwas zu interpretieren ist, an Boden gewinnt.

28 Goodman formuliert den Grundsatz, »that ›the world‹ depends upon rightness« (*Ways of Worldmaking*, S. 4) bzw. dass »making right versions is making worlds« (*Of Mind and Other Matters*, S. 42).

Was dies bedeutet, werden wir ausarbeiten müssen. Und inwiefern wir *gut daran tun*, uns als freie Weltinterpreten zu verstehen, wird erst in der weiteren Begriffsexplikation deutlich werden können; »Freiheitsbeweise« kann es nicht geben. Die Voraussetzung der Interpretationsfreiheit leitet sich nicht direkt aus der Realismuskritik ab. Diese ist für uns zwar eine notwendige Bedingung, ohne welche Interpretationsfreiheit nicht denkbar wäre. Doch dies führt nicht zwingend zu einem bestimmten positiven Bild. »Freiheit« wird an dieser Stelle als ein Grundbegriff der theoretischen Reflexion eingesetzt. Aber der Nachweis, dass diese Voraussetzung sinnvoll und fruchtbar ist, wird im Laufe der Überlegungen erfolgen müssen – etwa, indem gezeigt wird, inwiefern das Verständnis, das wir vom eigenen Interpretieren haben, vom Freiheitsbegriff aus geschärft werden kann, und auch dadurch, dass deutlich wird, wie die Voraussetzung von Interpretationsfreiheit in der lebensweltlichen Praxis und der intersubjektiven Verständigung praktische Funktion übernehmen kann.

Ein Seitenblick auf Kant soll dies verdeutlichen: Auch für die Kopernikanische Wendung hat die Kritik am metaphysischen bzw. dogmatischen Realismus freiheitskonditionalen Status. Freiheit ist nur dort denkbar, wo die »betrüglige Voraussetzung der *absoluten Realität* der Erscheinungen« fallen gelassen wird. »Denn«, so der zentrale Gedanke, »sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.«²⁹ Kant hat dabei die Antinomie zwischen dem praktischen Selbstverständnis des Menschen und einem kausalistischen Naturverständnis im Auge, angesichts derer die Möglichkeit von Selbstgesetzgebung erst wieder verständlich gemacht werden muss. Seine Lösung ist der transzendental-philosophische Blickwinkel selbst: Das theoretische Denken bleibt auf den Bereich der Erfahrungserkenntnis begrenzt, doch die Vernunft kann eigene Gesetze haben, die keiner Naturkausalität unterliegen. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und »Ding an sich« (die aus erkenntnistheoretischer Perspektive als eher unglückliche Lösung zu werten wäre), hat aus diesem Blickwinkel zunächst die Funktion, die *Denkbarkeit von Freiheit* zu sichern.³⁰ Für uns heißt das vor allem: Sie soll kein Beleg für die *Wirklichkeit* von Freiheit sein. Ganz im Gegen-

29 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 564.

30 Kant schreibt: »Ob ich nun meine Seele [...] durch keine spekulative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, *erkennen* kann [...], so kann ich mir doch die Freiheit *denken*, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten [...] Statt hat« (ebd., B XXVII-XXVIII).

teil: Die theoretische Vernunft würde den praktischen Vernunftgebrauch nicht nur dann, wie Kant schreibt, »vernichten«³¹, wenn sie ihn (wie die empiristische Erkenntnistheorie) undenkbar werden ließe, sondern auch dann, wenn sie versuchen würde, ihn (wie die rationalistische Metaphysik) mit ihrer »Anmaßung überschwenglicher Einsichten«³² veritativ zu fixieren. Die Zurückhaltung gegenüber der Ontologie der Freiheit ist selbst eine Freiheitsvoraussetzung.

Folgen wir Kant darin, so bekommt die These dass wir in einer praktisch orientierten Reflexion direkt ansetzen und »Freiheit« als *Grundbegriff* voraussetzen können, einen Hintergrund: Ein solches Vorgehen ist kein aus der Not geborenes Postulat, für das eine tiefere Begründung noch nachgereicht werden müsste. Dass wir grundsätzlich autonom sind, *kann* gar keine theoretische These sein. Denn diese Autonomie erschließt sich nicht in deskriptiver Einstellung; sie ist eine praktische Voraussetzung oder eine regulative *Idee*.³³ Die Voraussetzung von Freiheit muss folglich ohne metaphysische Rückversicherung auskommen. Kognitive Autonomie – in dem Sinne, wie sie noch nicht die Wahlmöglichkeiten in einer bestimmten Situation betrifft, sondern unser Verständnis des eigenen In-der-Welt-seins – muss von Anfang an ein Bestandteil unseres Selbstbilds sein. Sofern dies der Fall ist, kommt es nicht mehr darauf an, die *Wirklichkeit* von Freiheit *theoretisch* zu beweisen, sondern darauf, Freiheit *praktisch* zu *verwirklichen*.

Wir sind also, wenn man so will, in unserer Untersuchung bisher soweit vorgedrungen, dass wir eine *Idee* von Freiheit im Bereich des Theoretischen zugrunde legen *können*.³⁴ Dies ist der Punkt, von dem ich im nächsten Abschnitt ausgehen werde. Warum wir indes *gut* daran tun, uns in diesem grundsätzlichen Sinn als freie Weltinterpreten zu verstehen, wird sich erst im Laufe der weiteren

31 Ebd., B XXV.

32 Ebd., B XXX. – In diesen Zusammenhang gehört auch der Satz: »Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen« (ebd.).

33 Kant spricht auch von der Idee der »transzendentalen Freiheit« (ebd., B 561) Diese ist nicht etwas, was es zu beweisen gilt; es geht nicht um die Frage, ob es eine solche transzendente Freiheit »gibt«. Die theoretische Philosophie fragt nicht nach der Wirklichkeit der Freiheit (vgl. ebd., B 585), sondern allein danach, ob Freiheit denk-möglich ist; und die Idee der transzendentalen Freiheit markiert diese Denkmöglichkeit. So »würde die Aufhebung der Idee der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen« (ebd., B 561f.).

34 Wenn hier und im Folgenden gelegentlich von *Idee* die Rede ist, so ist damit schlicht das angesprochen, was in einem Begriff zum Ausdruck kommt, den wir verwenden, um eine Praxis zu regeln oder über sie nachzudenken.

Überlegungen erweisen. Das zentrale Argument dafür jedoch lässt sich sofort ausmachen. Es drängt sich auf, wenn wir die kritische Distanzierung vom metaphysischen Standpunkt auf die Ich-Perspektive beziehen: Wenn ich mir klarmache, dass *ich selbst* die Welt interpretiere, ohne mich auf eine Realität-an-sich berufen zu können, werde ich daraus kaum die Konsequenz ziehen, dass ich die Welt interpretieren darf, wie es mir gefällt. Für mich wird dies bedeuten, dass ich die Welt selbst interpretieren *muss* und für die Richtigkeit meiner Interpretationen *sorgen* muss. Sich selbst als »freien Weltinterpretieren« zu verstehen, heißt, ein *kritischer* Weltinterpret zu sein. Indem ich mir die Endlichkeit meines Interpretierens klarmache, führe ich mir vor Augen, dass ich eine *Verantwortung* für mein Interpretieren habe. Dies ist die Richtung, in die der Gedankengang führen wird.

2.2 Freies Urteilen

Für unsere Entfaltung des Begriffs der Interpretationsfreiheit ist die sinnkritische Auflösung des metaphysischen Realismus konditional. Dass das Auffassen nicht durch eine »soundso beschaffene Realität« bestimmt sein kann, ist eine Voraussetzung, die man machen muss, wenn man das theoretische Denken als frei verstehen will. Mit dieser Voraussetzung ist ein allgemeiner Sinn von Denk- und Erkenntnisfreiheit etabliert: Wie immer sich unser Auffassen genau vollzieht und mit welchen Restriktionen es auch immer verbunden sein mag – es ist *zumindest* nicht heteronom durch ein externes Aufgefasstes, durch eine transzendente und fremde Realität-an-sich bestimmt. Mit dieser Einsicht, die man als *internalistische* Version der allgemeinen Voraussetzung (der Idee) kognitiver Autonomie bezeichnen könnte, ist bereits ein äußerst wichtiger Baustein des Sinns von Freiheit im Theoretischen markiert: *Die Interpretation wird stets »intern« festgelegt, und nicht »extern« durch eine »Realität-an-sich«.*³⁵ In diesem grundsätzlichen Sinne ist alles Interpretieren autonom.

Da hier nun aber nicht ein von einer »Realität-an-sich« *abgetrennter* Bereich umgrenzt, sondern unser lebensweltliches Interpretieren und Verstehen in eine bestimmte Perspektive gerückt wurde, muss die angesprochene autonome Sphäre erst noch so auf Begriffe gebracht werden, dass die Grenzen, Einschränkungen und Entscheidungsfreiheiten im theoretischen Zeichengebrauch sichtbar werden. Mit der Auskunft, dass sich die Richtigkeit einer Interpretation intern bestimmt,

35 Die Anführungszeichen deuten an, dass ich später eine andere Terminologie vorziehen und die intern/extern-Unterscheidung in den Hintergrund verschieben werde.

ist so lange nicht viel gesagt, als nicht klar ist, wie diese Autonomievoraussetzung ins Interpretieren *eingebracht* werden kann. Da die Aufgabenstellung darin besteht, Momente individueller Zurechenbarkeit und Verantwortung im theoretischen Denken ausfindig zu machen, wird sich vor allem die Frage stellen, inwiefern die interne Festlegung einer richtigen Interpretation einer individuellen Person (»mir«) zugerechnet werden kann. Nach dem Gesagten ist schon sichtbar, dass der Möglichkeit, *unterschiedliche Darstellungsformen* zu bilden, dabei eine zentrale Bedeutung zukommen wird. Dass die inhaltliche Richtigkeit einer Interpretation nicht durch Gegebenheiten prädeterniert sein kann, die schon von sich her individuiert und charakterisiert sind, hat notwendig zur Folge, dass stets viele Darstellungen richtig oder angemessen sein können.³⁶

Doch auch in der bisherigen Version kann die Idee von Freiheit im Erkennen und Verstehen ins Spiel gebracht werden – und zwar auch dort, wo individuelle Zurechenbarkeit und Verantwortung auf den ersten Blick keinen Ort haben: im Falle hochgradig bestimmter Interpretationen, wie sie sich in der sinnlichen Wahrnehmung vollziehen, oder dort, wo allgemeine Restriktionen Platz greifen, die als überindividuell verbindlich qualifiziert werden, z. B. die Einschränkungen der Urteilslogik. Für unser Thema wird es wichtig sein, dass solche Restriktionen nicht Unfreiheit im Sinne von Heteronomie, sondern nur Grenzen der *individuellen* Freiheit bedeuten.

Dies sei an der rationalen Kontrolliertheit von Überzeugungen illustriert, und damit an einer Dimension von Erkenntnisfreiheit, welche oben³⁷ vorerst ausgeklammert wurde. Wir hatten gesehen, dass es sinnwidrig ist, Überzeugungen als Gegenstand individuell zurechenbarer Entscheidungen zu verstehen, da damit die Urteilslogik aufgehoben würde. Wenn ich weiß, dass *p* der Fall ist, kann ich diese Einstellung nicht als Produkt meiner Willkür verstehen. Ein solcher Weg ist nicht gangbar. Nun ist die enge Verbundenheit von Freiheit und Rationalität, welche sich im Zusammenhang der reflexiven Kontrolle angedeutet hatte, ein viel plausiblerer Ansatzpunkt. Ein wichtiges Indiz in diese Richtung stellt die epistemische Normativität dar, die die Diskussionen um *will* und *belief* immer wieder anstößt.³⁸ Begriffe wie »Wahrheit« und »Wissen« sind eng an evaluative Begriffe gekoppelt und an den Begriff der Rechtfertigung. Eine Überzeugung ist wesentlich für Gründe empfänglich und potentiell Gegenstand von Kritik; sie steht in einem »normativen Raum der Gründe«.³⁹ Wenn wir Meinungen über die

36 Dies wird in den nächsten beiden Abschnitten (Kap. II 2.3 und II 2.4) näher erläutert.

37 Vgl. Kap. I 2.

38 Vgl. z. B. Feldman, »The Ethics of Belief«.

39 Vgl. Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, § 36.

Welt in ihrem epistemischen Wert beurteilen, stellen wir die Frage, was wir als wahr akzeptieren *sollen*. Diese Frage ist nicht nur für die methodische oder institutionalisierte Überzeugungsgewinnung kennzeichnend, sondern tief in unsere lebensweltlichen Praktiken eingelassen.⁴⁰

Vor diesem Hintergrund kann die Spannung zwischen einem verbindlichen prädikativen Fürwahrhalten und individuellem Entscheiden so gefasst werden, dass der Bezug auf Individualität im epistemischen Rechtfertigungskontext ausgeschlossen werden muss. Wenn ich sage »Ich weiß, dass *p* der Fall ist«, so kann ich dies nicht auf eine eigene Entscheidung zurückführen; so kann ich die Autonomievoraussetzung nicht sinnvoll geltend machen. Nun könnte dies insbesondere dann dazu veranlassen, die Rede von Freiheit im Denken und Verstehen für leer zu erklären, wenn wir dem üblichen Verständnis folgen und unter normativen Auflagen solche verstehen, gegen die *verstoßen* werden kann. Wo wir sagen, eine Person *sollte* die Überzeugung, dass *p*, haben, erlegen wir ihr demzufolge eine Verpflichtung auf, die sie erfüllen kann oder auch nicht.⁴¹ Entsprechend würde die »doxastische Verantwortung«, die diese Person für ihre Überzeugungen zu übernehmen hat, nur noch so erklärt werden können, dass sie auch von etwas anderem hätte überzeugt sein können. Nur in diesem Fall, so der Eindruck, könnten wir dieser Person eine Überzeugung zuschreiben. Angesichts der Spannung zwischen der Logik des Urteilens und individueller Selbstbestimmung aber scheint epistemische Freiheit damit ausgeschlossen.

Der Rekurs auf den positiven Freiheitsbegriff und auf das Moment der rationalen Kontrolle lässt die Sache in einem anderen Licht erscheinen: Allgemein wurde deutlich, dass Rationalität ein wesentliches Moment von Freiheit sein muss: Ich mag noch so viele Möglichkeiten haben – ich kann dennoch nur dann selbstbestimmt verfahren, wenn ich hinreichend befähigt bin, Gründe abzuwägen und Zwecke zu verfolgen. Die Auskunft, dass *ich selbst* es bin, der entscheidet, hätte andernfalls keinen rechten Gehalt.⁴² Verstehen wir unter Rationalität ganz allgemein eine solche Fähigkeit, so ist Rationalität eine notwendige Bedingung von Autonomie. – Wo es um Freiheit im theoretischen Denken geht, ist dieser Anknüpfungspunkt sogar sehr naheliegend, da sich Wissen maßgeblich in einem Kontext rationaler Notwendigkeiten konstituiert. Man kann sich eine Vielzahl

40 Dies betonen: Pettit/Smith, »Freedom in Belief and Desire«, S. 430-436.

41 Diese Überlegung findet man etwa bei: Alston, »Concepts of Epistemic Justification«, S. 91. Das reduzierte Verständnis von Freiheit als *Willkür* hat gelegentlich zu der Schlussfolgerung geführt, die Rede von Normativität im Bereich des Epistemischen sei ganz fehl am Platze: vgl. Fumerton, »Epistemic Justification and Normativity«.

42 Vgl. oben, Kap. I 1.2.

von Varianten denken, wie dies genau ausgearbeitet wird.⁴³ Als charakteristisch jedoch darf man die Idee betrachten, dass eine Überzeugung *durch Gründe* (rational) und nicht *durch Ursachen* (kausal) bestimmt wird. Rationale Kontrolle erfolgt, im Gegensatz zu Verursachungen, nicht gegen das Denken, sondern be- greift dessen Nachvollzug wesentlich mit ein. So kann ich zwar meine Meinung, dass es dämmrig ist, revidieren müssen, wenn man mich darauf aufmerksam macht, dass ich eine Sonnenbrille trage. Aber diese Revision muss aus einer eigenen Reflexion hervorgehen: Ich muss z. B. mein Wissen zugrunde legen, dass Sonnenbrillen die Dinge dunkler erscheinen lassen. Das heißt, ich komme nicht fremdbestimmt durch externe Einwirkung zu einer neuen Überzeugung, sondern durch Betätigung meiner Vernunft – und in diesem Sinne aus Freiheit. Fremde Fürwahrhaltungen, also Überzeugungen, die sich in mein Denken nicht einfügen, können für mich nicht zwingend sein. Wo ich mich veranlasst sehe, etwas als wahr oder richtig zu akzeptieren, dort handelt es sich immer um einen eigenen, autonomen Vollzug.

Eine allzu *intellektualistische* Lesart dieser Art von Urteilsfreiheit indes lässt unverständlich werden, inwiefern die Person eine solche Festlegung *als Individuum* macht. Die Rede von Rationalität oder Begründung wird man nur insoweit unter den Autonomiebegriff bringen können, als die Person *selbst* für die voll- zogene Denkweise eintreten kann. Wenn ich etwa sage »Ich weiß, dass *p* der

43 In der Debatte um *will* und *belief* (vgl. Kap. I 2) gibt es unterschiedliche Vorschläge, letztlich doch einen Sinn von epistemischer Freiheit zu profilieren. Auf diese kann an dieser Stelle nicht im einzelnen eingegangen werden. Es wäre allerdings eine interes- sante Fragestellung, inwiefern hier eine Akzentverschiebung von einer Willkür- oder Entscheidungsfreiheit auf die Motiviertheit von Überzeugungen bzw. von einem pas- siven auf einen aktiven Erkenntnisbegriff im Spiel ist. So macht *Kornblith* die Frage der epistemischen Verantwortung daran fest, ob das Denken gewissen Regeln eines idealen Schlussfolgerns folgt oder nicht: »In thinking about epistemology in ethical terms, however, it is important to remember that beliefs are not freely chosen; coming to believe something is not a voluntary action. The ethics of belief will thus not issue in rules of acceptance, but rather in rules of conduct.« (»Justified Belief and Epistemi- cally Responsible Action«, S. 34) *Van Fraassen* macht den Sinn epistemischer Frei- heit an der mit einer Behauptung eingegangenen Verpflichtung und dem implizierten *kognitiven Engagement* fest (»Belief and the Will«, S. 252-256). Und *Pettit* und *Smith* schlagen vor, Autonomie für epistemische Kontexte durch *Orthonomie* zu ersetzen, Freiheit also zu einer Sache des *richtigen* Denkens zu machen (»Freedom in Belief and Desire«, S. 442). In all diesen Vorschlägen wird Erkenntnisfreiheit am positiven Moment einer rationalen Kontrolle festgemacht.

Fall ist« und dafür Gründe und Argumente als Rechtfertigung einbringe, so muss es sich dabei doch um *meine* Gründe und Argumente handeln können. Es ist nötig, dass ich mich selbst *als rationales Wesen* verstehen kann – und zwar in dem beanspruchten Sinn von »rational«. ⁴⁴ So sind beispielsweise die urteilslogischen Einschränkungen wie das Konsistenzgebot nur dann keine fremden Gesetze für mich, wenn in ihnen eine Art des Urteilens zum Zuge kommt, die auch die meine ist. Ich muss sagen können: »Diese Überzeugung ist für mich als (rationales) Individuum notwendig«; andernfalls wäre die Rede von Zwang in der Tat passender. ⁴⁵

Diese Lesart verträgt sich durchaus mit der Bedingung, dass Individuen ihre Überzeugungen nicht nach eigenem Belieben festlegen können. Indem das positive Moment der Kontrolle ins Zentrum gestellt wird, kann die Aufmerksamkeit darauf übergehen, dass eine verbindliche Fürwahrhaltung auf der *Selbstbindung* eines denkenden Wesens beruht. Ganz im Sinne der Idee der Autonomie kann dann geltend gemacht werden, dass sich Wissen nicht durch Zwang, sondern im Kontext rationaler Notwendigkeiten formiert – wobei kein allgemein verbindlicher Begriff von Rationalität unterstellt werden muss. Aus diesem Blickwinkel ist es in der Tat plausibel, den »Raum der Gründe« als ein »Reich der Freiheit« ⁴⁶ zu betrachten. Die jeweiligen Einschränkungen erwachsen aus einer Reflexions-tätigkeit, kommen in diesem Sinne »von innen« und sind gerade für urteilende oder denkende Wesen verbindlich. Rationale Kontrolle kann so als *Teil* der individuellen reflexiven Kontrolle betrachtet werden. Denn insofern meine Überzeugungen rational motiviert sind, bin ich als rationale Person in diesen Überzeugungen selbstbestimmt. Ich kann mich so selbst dort noch als frei verstehen, wo es *für mich* nur *eine* richtige Interpretation gibt.

Wir haben damit einen Sinn von Freiheit im Theoretischen gewonnen, der vordergründig ohne Aspekte der Willkür oder äußere Entscheidungsspielräume auskommt. Die internalistische Version der allgemeinen Voraussetzung kognitiver Autonomie kann auch dort noch in Anschlag gebracht werden, wo ein höchster Grad an Entschiedenheit besteht. Wenn sich nun das Interesse auf Fälle verlagert, die Entscheidungen beinhalten, soll dieser allgemeine Sinn nicht revo-

44 Dass der interne Status von Gründen in der Literatur als Kopplung an die *Motive* des Agenten gefasst wird, deutet dies an (vgl. Williams, »Internal and external reasons«).

45 Zur Unterscheidung von *rationaler* und *logischer* Notwendigkeit: vgl. Korsgaard, »The Normativity of Instrumental Reason«, S. 221f.

46 Diese Redeweise, in der Sellars und Kant kombiniert werden, wurde durch McDowell und Brandom prominent: vgl. McDowell, *Mind and World*, S. 4f.; ders., »Having the World in View«, S. 433f. sowie Brandom, »Freedom and Constraint by Norms«.

ziert, wohl aber ergänzt werden. Die Aufgabenstellung sieht vor, einer Dimension der *individuellen* Zurechenbarkeit und Verantwortung unter allgemeinen Einschränkungen Kontur zu verleihen. Die rationale Motivation durch Gründe im Sinne der Urteilslogik steht daher mehr im Hintergrund der Überlegungen. Es soll darauf ankommen, eine Freiheit des Denkens und Erkennens in einem nicht-intellektualistischen Sinn zu explizieren, nicht im Sinne rationaler, sondern reflexiver Kontrolle. Der Terminus *Interpretationsfreiheit* soll diesen Akzent haben.

Um ihn zu entwickeln, ist die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretationen von entscheidender Bedeutung. Im Weiteren wird deshalb nicht die soeben skizzierte internalistische, sondern eine *pluralistische* Deutung der Voraussetzung von Freiheit im theoretischen Denken maßgeblich sein.

2.3 Pluralität als Bedingung von Interpretationsfreiheit

Die bisher gewonnene Voraussetzung, dass kognitive Freiheit prinzipiell möglich sein muss, kann immer dort ins Feld geführt werden, wo uns die Behauptung begegnet, dass bestimmte Darstellungen objektiv als die richtigen feststehen. In dieser antidogmatischen Funktion hat sie den Status einer Autonomievoraussetzung. Doch um individueller Interpretationsfreiheit Gestalt zu verleihen, müssen wir das Gesagte weiter vertiefen und einen weiteren Aspekt herausheben: die Voraussetzung der *Pluralität*. Es muss eine Grundannahme sein, dass unterschiedliche Weltinterpretationen möglich sind. Denn die Frage »Wie soll ich *am besten* interpretieren?« hat nur dann rechten Sinn, wenn berechtigterweise mehrere (richtige) Interpretationen in Erwägung gezogen werden können.⁴⁷ Es wird zu klären sein, was es mit dieser Pluralität genau auf sich hat und inwiefern sie Interpretationsfreiheit bedeutet. An dieser Stelle soll ein erster Schritt gemacht und der Voraussetzungscharakter des Pluralitätsgedankens erörtert werden.

Dazu ist es zunächst wichtig, dass Pluralität hier keine zusätzliche These ist, sondern aus dem schon Gesagten hervorgeht. Bereits der Kritik am metaphysischen Realismus eignet pluralistisches Potential.⁴⁸ Das Kernstück des dogmatischen Realismus ist, wie Putnam festhält, die Idee der *einen* Wirklichkeit, die nur *eine* wahre Beschreibung zulässt. »What makes the realist a *metaphysical*

47 Ich setze hier – entgegen Frankfurt, »Alternative Possibilities and Moral Responsibility« – voraus, dass Freiheit im allgemeinen ohne Wahlfreiheit keinen Bestand hat.

48 Dies schwingt schon bei Putnam mit, auch wenn dieser eine gemäßigte Position vertritt als z. B. Goodman. Vgl. Putnam, *Reason, Truth and History*, S. 49f. oder ders., *Renewing Philosophy*, S. 115-123.

realist is his belief that there is somewhere ›one true theory‹.⁴⁹ Die Distanzierung von diesem Anspruch muss demgegenüber die Möglichkeit unterschiedlicher Weltbeschreibungen und alternativer Realitätskonzeptionen ins Auge fassen. Ich werde den Begriff des *Zeichens* so verwenden, dass er für diesen Perspektivwechsel steht: Indem die nichtpropositionale Seite des Weltbezugs mitgedacht wird, wird ein pluralistisches Potential in systematisch ausschlaggebender Weise ins Blickfeld gerückt: Wo eingeräumt wird, dass die Welt in Zeichen interpretiert wird, dort ist auch einzuräumen, dass jederzeit alternative Interpretationen möglich sind. Dies sei nun etwas näher erläutert.

Oben war von der Notwendigkeit die Rede, den Gehalt der Kritik des metaphysischen Realismus und den Sinn des Endlichkeitsbegriffs auszuweisen, ohne wiederum auf eine Realität-an-sich bezugzunehmen.⁵⁰ Der Begriff des Internen – und dies ist sein wesentlicher Nachteil – kann nicht mit Rekurs auf eine Sphäre des »Externen« plausibel gemacht werden. Wenn wir nun die Aufmerksamkeit auf Zeichen und das heißt: auf konkrete Darstellungsformen richten, kristallisiert sich indes eine neue Möglichkeit heraus: Die genannten Redeweisen können mit Inhalt gefüllt werden, indem das *Verhältnis unterschiedlicher Interpretationen zueinander* ins Zentrum gestellt wird: Dass wir richtige Interpretationen »intern« festlegen müssen, bedeutet, dass es nicht nur *eine* richtige Interpretation gibt. Dass wir auf einem Endlichkeitsstandpunkt stehen, bedeutet nicht, dass wir die »absolute Perspektive« verfehlen, sondern dass immer *andere* Interpretationen möglich sind.

Dies kann in erster Näherung anhand von Goodmans Konzept des *World-making* verdeutlicht werden. Der antirealistische Impuls dieses Ansatzes besteht nicht darin, dass ein Unterschied zwischen den Zeichenwelten, die wir kennen, und der »eigentlichen Welt«, die wir nicht kennen, gemacht wird.⁵¹ Dies hieße, die Behauptung, dass unsere Darstellungen keine spiegelbildlichen Reproduktionen der Realität sind, mit Verweis auf eine Differenz von Original und Abbild plausibel machen zu wollen. Der entscheidende Punkt liegt von Anfang an darin, dass Weltinterpretationen notwendig unterschiedlich ausfallen werden. Alles Verstehen ist dadurch bedingt, dass besondere Symbolsysteme gebraucht und bestimmte Verständnisweisen instantiiert werden. In diesen Zusammenhang gehören Begriffe wie *Symbolwelten* oder *Weltversionen*.⁵² Die Entkräftung der Idee einer fertig gegebenen Realität ergibt sich daraus, dass die vielen richtigen Welt-

49 Putnam, »Why there isn't a ready-made world«, S. 211.

50 Vgl. Kap. II 2.1.

51 Vgl. schon Goodman, »The Way the World is«.

52 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*, bes. Kap. I, VI und VII.

darstellungen in keinem plausiblen Sinn zu einem einheitlichen Bild zusammengefügt werden können. Jede Interpretation setzt in ihrer Bestimmtheit im Gegenteil Differenz zu anderen Interpretationen voraus; der Konflikt zwischen den Symbolwelten hat eine fundamentale systematische Stellung.⁵³ *Pluralität* – die Voraussetzung einer Vielzahl unterschiedlicher Weltversionen oder die prinzipielle Möglichkeit anderen Interpretierens – muss immer schon in Rechnung gestellt sein, wenn verständlich bleiben soll, dass wir überhaupt richtig interpretieren können. Sie ergibt sich somit intern und ist konditional.⁵⁴

Entsprechend können wir unsere bisherige Version der allgemeinen Idee von Freiheit im theoretischen Denken pluralistisch ausgestalten. Wir hatten folgende Formulierung gewählt: Die inhaltliche Richtigkeit der Darstellung wird intern festgelegt und nicht extern durch eine »Realität-an-sich« bestimmt. Es ist nun sichtbar, dass dies nichts anderes besagen kann, als dass die dogmatische Festlegung auf *eine* Darstellung ausgeschlossen werden muss; denn anders als dogmatisch kann sich die Behauptung »an sich richtiger« Darstellungen »intern« nicht niederschlagen. Dass das Interpretieren nicht durch eine Realität-an-sich präeterminiert ist, *bedeutet* also, dass es unterschiedliche Bestimmungen von Realität geben kann. Unser Weltentwurf kann nicht im Kontrast zur eigentlichen Welt stehen, sondern immer nur im Kontrast zu anderen Weltentwürfen. Die Endlichkeit einer Perspektive erweist sich an der Verschiedenheit von Perspektiven, an deren *Versionalität*, nicht in Opposition zu einer »absoluten« Perspektive.⁵⁵

53 Vgl. ebd., S. 119: »[...] worlds seem to depend upon conflict for their existence.«

54 Vgl. etwa Abel, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, S. 65f.; zur internen Pluralität ebd., Kap. 11 sowie Goodman, »Conditional Plurality of Pluralism«.

55 Die Transzendentalphilosophie sieht sich schon seit Hegel mit dem Einwand konfrontiert, dass der Rekurs auf ein Ding an sich die Endlichkeitsperspektive implizit überschreitet. Der transzendente Standpunkt wäre entsprechend ein *externer* Standpunkt (zu dieser verbreiteten Lesart vgl. etwa Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Kap. III oder McDowell, *Mind and World*, S. 40ff.). Diese Interpretation ist aber nicht alternativlos; der transzendente Standpunkt kann auch als *kritischer* und in *diesem* Sinne *interner* Standpunkt aufgefasst werden (So hat McDowell seine Auffassung später partiell revidiert; vgl. »Having the World in View«, S. 446, Fn. 23). Durch eine solche Deutung gewinnt die Frage der Pluralität und die Möglichkeit unterschiedlicher, individuell zu verantwortender Weltentwürfe auch für die kritische Philosophie Relevanz. Dies ist ein Grundgedanke von Josef Simons Kant-Interpretation: »Erkennen« [...] ist in dieser Kritik selbst als freie Handlung begriffen. Das ist der philosophische Ort der ›transzendentalen Freiheit‹ als Voraussetzung der praktischen. [...] Das Handeln beginnt schon mit dem ›Bild‹, das man sich von der jeweiligen Ausgangs-

Wir geben unserem Freiheitsprinzip daher am besten die folgende Form: *Es sind immer unterschiedliche richtige Interpretationen möglich.* Gemeint ist dabei nun eine konkrete, in Zeichen ausgewiesene Interpretation. – Wie gesagt, soll damit noch keine Vorentscheidung darüber getroffen sein, wie radikal die Pluralität zu fassen ist. Die Voraussetzung hat ganz prinzipiellen Charakter: Können überhaupt richtige Weltinterpretationen gebildet werden (und davon gehen wir aus), so können viele solcher Interpretationen gebildet werden. Diese Möglichkeit alternativen richtigen Interpretierens ist eine wichtige Prämisse unserer Studie. Die Frage »Wie soll ich am besten interpretieren?« setzt logisch voraus, dass *viele* Interpretationen möglich sind. Und soll sich in dieser Frage nicht einfach nur Nicht-Wissen artikulieren, so setzt sie darüber hinaus voraus, dass viele *richtige* Weltinterpretationen möglich sind. Ist dies der Fall, so könnte ich als Person, die theoretische Überlegungen anstellt, in die Verlegenheit geraten, verantwortliche Entscheidungen treffen zu müssen. – Es empfiehlt sich jedoch, sogleich zu klären, welche Bedeutung ein solches Prinzip im individuellen theoretischen Überlegen überhaupt haben kann.

2.4 Weltenvielfalt und individuelles Interpretieren

Die Begriffe »Zeichen« und »Pluralität« wurden nicht im Sinne eines metaphysischen Entwurfs, sondern im Sinne eines kritischen Reflexionsmodells aufgenommen. Dieses Vorgehen lässt sich an unser Alltagsverständnis anschließen: Der Gehalt der Rede von einer Weltbildung durch den Gebrauch von Zeichen erwächst wesentlich aus der Möglichkeit alternativer Weltentwürfe. Gäbe es nur *ein* Bild der Welt, so hätten wir keinen Grund, von »Bild« zu sprechen. Es ist der Konflikt, der zu der Einsicht drängt, dass das, was aus *meiner* Perspektive *die Welt* ist, aus einer *anderen* Perspektive als eine bloße *Weltsicht* gelten kann. In solchen Zusammenhängen können Begriffe wie »Interpretation«, »Perspektive« oder »Darstellung« in einem ganz alltäglichen Sinn ins Spiel gebracht werden. Sie sind von Anfang an mit der Möglichkeit des *Andersverstehens* verknüpft.

Gleichwohl sind wir, wenn wir diese Redeweisen buchstäblich verstehen, sofort mit einer Möglichkeit konfrontiert, die auf den ersten Blick kontraintuitiv erscheint: der Möglichkeit einer Vielfalt von *richtigen*, aber doch *inkompatiblen* Realitätsentwürfen. In der Tat ist es für unser Thema von zentraler Bedeutung,

situation und von seinen möglichen zukünftigen Folgen selbst ›macht« (Simon, »Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie«, S. 84). Ausführlich dazu: ders., *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie.*

dass die Vielfalt und Variabilität der Darstellungs- und Interpretationsweisen letztlich eine Pluralität der *Welten* mit sich bringt. Mit der Frage, ob es eine Sache von Freiheit ist, *wie* wir interpretieren, setzen wir, wie erläutert, zwar an der *Form der Darstellung* an. Aber es sind nicht »bloße« Darstellungsformen, die verwendet werden; der Zeichengebrauch tritt zum Weltbezug nicht erst nachträglich hinzu, sondern ist konstitutiv für dessen Form. Das *Wie* lässt sich nicht sauber vom *Was* trennen, und dies lässt den Gedanken vieler richtiger, aber möglicherweise doch unvereinbarer Weltentwürfe bedeutsam werden.

Wie ist das zu verstehen? Es hilft, sich klarzumachen, dass die Figur der Weltenvielfalt als Konsequenz aus anfangs ganz unproblematischen Erwägungen entwickelt werden kann. Gehen wir von der Überlegung aus, dass Interpretationen grundsätzlich unter Zugrundelegung unterschiedlicher Zeichenpraktiken, Symbolsysteme oder Sprachspiele gebildet werden. Ich kann die Welt immer so oder auch anders *darstellen*: Eine Freiheit in diesem Sinne scheint offensichtlich gegeben. Kant äußert noch die Hoffnung, dass sich ein »Verzeichnis aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält«⁵⁶, anfertigen lasse. Sein »Leitfaden« für dieses Unternehmen ist die Urteilstafel; »denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen«.⁵⁷ Wo der Apriorismus aber an Überzeugungskraft verloren hat und die Struktur des Geistes, wie Goodman es beschreibt, durch »several symbol systems of the sciences, philosophy, the arts, perception, and everyday discourse«⁵⁸ substituiert wird, scheint die Annahme, dass uns geradezu unbegrenzt viele Darstellungsweisen zur Verfügung stehen, plausibler. Wir können unterschiedlichste »Mittel« heranziehen, um uns die Welt verständlich zu machen. In dieser Hinsicht haben wir offenkundig größte Wahlfreiheit.⁵⁹ Ich kann mich auf die Welt beziehen, indem ich Sätze, Bilder, Karten, Modelle, Gesten, Diagramme, Piktogramme und viele andere nichtsprachliche Zeichen verwende. Solange mit der Frage, ob es eine Sache von Freiheit ist, *wie* ich die Welt interpretiere, diese *Weisen des Darstellens* angesprochen sind, kann ohne Zweifel Variabilität unterstellt werden. Ich *mus*s meine Interpretationen sogar in anderen Zeichen ausweisen können. Wäre ich zu einer Variation – z. B. zu einer Erläuterung des Gesagten in anderen oder eigenen Worten oder zur Übersetzung einer Zeichnung in eine Beschreibung – nicht in der Lage, so könnte man mir kaum das nötige Verständnis zuschreiben.

56 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 106.

57 Ebd., B 105.

58 Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. X.

59 Dies wird sich in Kap. III bestätigen, vgl. bes. Kap. III 3.

Nun wurde jedoch behauptet, dass jede bestimmte Realität auch durch den Gebrauch von Darstellungsweisen bestimmt ist. Jede Welt bleibt eine »Welt in Zeichen«. Aber wenn dies so ist, beinhaltet dies strenggenommen bereits eine Pluralität von Welten. Es ist dann nämlich nicht möglich, die Vielfalt der Darstellungen sauber auf *eine* Welt zu beziehen. Dass sich Welt und Darstellung nicht trennscharf separieren lassen, heißt, dass wir prinzipiell nicht festlegen können, wo die Darstellungsmittel aufhören und die Sachhaltigkeit der Zeichen anfängt. Es ist auch nicht abzusehen, wie sich die Mannigfaltigkeit der Versionen – etwa von Kunst, Wissenschaft und Alltag oder von unterschiedlichen Kulturen – zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen lässt. Es stehen keine Prozeduren oder übergeordneten Schemata zur Verfügung, wie die divergenten Darstellungen ineinander übersetzt und aufeinander abgebildet werden könnten.⁶⁰ Und ebenso wenig kann von der Realität her darüber entschieden werden, welche Darstellungsformen die richtigen sind; denn wir haben nur diese Darstellungsformen. Während es im Horizont realistischer Gewohnheiten also selbstverständlich erscheint, dass verschiedene Weltversionen als Versionen *derselben* Welt aufzufassen sind⁶¹, gibt es hier keine prästabilierte Harmonie mehr. Wenn wir daran festhalten, dass Realität nur dort bestimmte Struktur gewinnt, wo man Zeichen gebraucht, dann müssen wir die Konsequenz ziehen, dass eine Heterogenität der verwendeten Darstellungen mit einer Heterogenität der Realitäten einhergeht. Wir können uns nicht mit dem Gedanken trösten, dass es eigentlich nur *eine* Welt gibt, auch wenn dies auf vielerlei Weise aufgefasst wird.⁶² Auszugehen ist stattdessen von einer echten Weltenvielfalt, deren folgenreicher Sinn darin liegt, »that many different world-versions are of independent interest and importance, without any requirement or presumption of reducibility to a single base«. ⁶³ Eine Vielfalt von *wirklichen* Symbolwelten tritt an die Stelle der einen Realität: nicht »multiple possible alternatives to a single actual world«, sondern »multiple actual worlds«. ⁶⁴

Goodmans Konsequenz, dass es viele wirkliche Welten geben muss, könnte man als *starke* Lesart unserer Voraussetzung, dass viele richtige Interpretationen möglich sind, festhalten. Es bleibt freilich zu klären, welchen Sinn diese Rede

60 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 3. – Zur Kritik des Synonymiebegriffs im Sinne einer »Bedeutungsähnlichkeit« vgl. ders., »On Likeness of Meaning«.

61 Ein solches Modell befürwortet Scheffler, vgl. etwa »A Plea for Pluralism«. In eine ähnliche Richtung geht: Lynch, *Truth in Context*.

62 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 2.

63 Ebd., S. 4.

64 Ebd., S. 2.

von Weltenvielfalt haben kann; und ich werde vorschlagen, sie nicht quasi-ontologisch, sondern als eine bestimmte Art der Freiheitsvoraussetzung zu deuten.⁶⁵ Goodman soll als Gewährsmann eines formalen Pluralismus gelten. Das heißt, es ist noch zu sehen, welche Rolle Pluralitätsvoraussetzungen für den lebensweltlichen Zeichengebrauch wirklich haben können. Dabei ist insbesondere daran zu denken, dass bisher unklar ist, wie die Vielfalt der Symbolsysteme und Symbolwelten mit *individueller* Freiheit zusammenhängt. Symbolsysteme sind keine Strukturen, die dem Zeichengebrauch vorhergehen, sondern werden aus den Praktiken des Zeichengebrauchs selbst herausgelesen. Eine zurechenbare Arbeit am Weltverständnis vollzieht sich daher stets *innerhalb* der Welten, die ihre Form im Vollzug solcher Praktiken finden, und es ist noch zu fragen, welcher Spielraum unter den Bedingungen solcher Zeichen- und Interpretationspraktiken für die freie Zeichenbildung einer Person bleibt.

Gerade der Gedanke einer möglichen Weltenvielfalt macht dabei auf einen entscheidenden Punkt aufmerksam: Als Individuum mag ich es für wahrscheinlich halten, dass die Zeichenwelten verschiedener Interpretationsgemeinschaften – etwa unterschiedlicher Kulturkreise – vielfältig sind, aber ich nehme gewöhnlich nicht an, dass ich selbst Welten frei entwerfen kann. Ich werde darauf bestehen, dass ich in *einer* Welt lebe. Selbst wenn ich einräume, mich in verschiedenen Welten zu bewegen – etwa in der akademischen Welt und in der Welt des Fußballs –, so bin ich doch überzeugt davon, dass diese Welten *gemeinsam* Platz in meiner Lebensrealität finden. Diese mag heterogen sein, aber der Begriff der Welt deutet seinem Sinn nach auf den Zusammenhang des Ganzen, in dem die Person lebt.⁶⁶

Besonders deutlich wird dies, wenn man eine Konsequenz ins Auge fasst, die für die These der Weltenpluralität maßgeblich ist: die Annahme *konfligierender Wahrheiten* bzw. inkompatibler wahrer Aussagen.⁶⁷ Diese ist deswegen so irritierend, weil eine individuelle Person zwei einander widersprechende Aussagen aus ihrer Perspektive gar nicht beide als wahr verstehen *kann*. Hier macht sich der Festlegungscharakter von Überzeugungen wieder geltend: Ich vermag meine Fürwahrhaltungen nicht ins Gegenteil zu verkehren, da diese ihrem Sinn nach Festlegungen sind. Wenn die erste Person Singular unversöhnliche Aussagen als Wahrheiten anerkennt, so kann dies nicht dadurch geschehen, dass sie für zwei konkrete, aber konfligierende Wahrheiten eintritt und in disjunkten Welten lebt.

65 Vgl. Kap. V 3.

66 Kant bestimmt den Weltbegriff in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 447 als »Inbegriff aller Erscheinungen«. Gemeint ist damit kein erfahrbares Ganzes, sondern eine Idee.

67 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*, bes. Kap. VII.

Eine Unentschiedenheit im Fürwahrhalten durchbräche die Einheit einer Lebensrealität. Oder besser: Sie wäre ein Symptom dafür, dass sich jemand noch gar nicht zu einer verbindlichen Fürwahrhaltung durchgerungen und sein Weltverständnis in einer bestimmten Hinsicht keine Kontur hat.

Darin deutet sich bereits eine Art Prinzip an: *Die Variation einer richtigen Interpretation muss aus Sicht der ersten Person eine Variation der Darstellungsform bleiben.* Nicht zuletzt aus diesem Grunde ist zu bedenken, dass der Pluralitätsgedanke konditionalen Status hat und die Interpretationsautonomie bislang eine Voraussetzung oder »Idee« ist. Die Differenz der Weltversionen lässt sich nicht von einem übergeordneten Standpunkt aus verifizieren oder quasi-empirisch feststellen; die Weltenvielfalt ist kein Faktum. Es geht um eine Denkmöglichkeit, die aus sinnkritischen Überlegungen resultiert: Wenn der Unterschied zwischen dem, was als Darstellung und dem, was als Inhalt gilt, selbst in der Interpretation gemacht werden muss, gibt es notwendig viele berechnete und gleichwohl unverträgliche Perspektiven. Doch dies heißt nicht, dass eine erste Person von ihrer Interpretationsfreiheit Gebrauch machen kann, indem sie sich inkompatible theoretische Einstellungen zulegt. Ein solcher phantastischer Begriff von Freiheit hat keine plausible Anwendung. Wir werden uns nach Wegen umsehen müssen, die Idee unterschiedlicher richtiger Weltinterpretationen im Sinne eines verantwortlichen Interpretierens einzubringen. Und entscheidend dabei wird sein, zwischen der starken und einer schwachen Lesart der Möglichkeit anderen Interpretierens zu differenzieren.

Schließen wir den Komplex ab: Eine Freiheit im Welt darstellen ist eine Freiheit in der Weltinterpretation, wenn die Darstellungsweise konstitutiven Status hat. Nur wenn sich das *Wie* nicht vom *Was* trennen lässt, kann Interpretationsfreiheit eine mehr als »rein rhetorische« Relevanz haben. Der Freiheitsbegriff spielt dann nicht nur für das Handeln in einer schon konstituierten Erscheinungswelt eine Rolle, sondern auch bei der Beantwortung der Frage, wie die Welt jeweils bestimmt werden soll. Dass diese Beantwortung grundsätzlich autonom erfolgt, markiert die Voraussetzung unterschiedlicher richtiger Interpretationen. Aus der Ich-Perspektive allerdings kann diese Voraussetzung nicht auf Welten, sondern muss auf *Darstellungen* bezogen werden. Eine erste Person Singular muss zwar ins Auge fassen, dass ihre Kontrolle darüber, *wie* sie interpretiert – ihre Freiheit in der Darstellungsweise –, die Form ihrer Welt mitprägt. Aber es ist ihr nicht möglich, urteilslogische Einschränkungen außer Kraft zu setzen und ihre Weltsicht abzuwerfen. Wie die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten für ein Individuum relevant sein und inwiefern sie als Freiheitsvoraussetzung sinnvoll ins Spiel gebracht werden kann, ist noch zu klären.

3 Die innere Begrenztheit des Interpretierens

Wir stellen die Frage, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, wie wir die Welt in Zeichen interpretieren. Wir schauen dabei auf den Darstellungsaspekt und haben uns zunächst vergewissert, dass ein durch »die Realität« bewirkter Zwang, auf bestimmte Weise zu interpretieren, nicht konzipierbar ist. Diese Voraussetzung wurde so formuliert, dass viele richtige Interpretationen und damit letztlich auch inkompatible Weltverständnisse möglich sein müssen.

Wenn nun noch von »Realität« die Rede ist, kann damit nur die durch ganz bestimmte Interpretationsweisen geprägte Realität bzw. eine von denkenden und handelnden Wesen verstandene *Welt* gemeint sein. Und es ist wichtig zu sehen, welche Bandbreite damit angesprochen ist: Im Alltag beziehen wir uns nicht nur auf Gegenstände der Wahrnehmung, etwa auf Tische und Stühle, sondern auch auf »Personen«, »Freundschaft«, »Kultur«, »Glück«, »Wissen«, »Zukunft«, »Urlaub«, »Würde« oder »den aktuellen Spielstand«. In den Wissenschaften redet man von »Naturgesetzen«, der »Logik« oder der »Raumzeit«. Dies deutet einen wichtigen Sinn dessen an, was es heißt, dass wir nicht durch eine jenseits unserer Welt liegende Realität zu Interpretationen bestimmt werden. Doch es schimmert auch schon durch: Obwohl ich in meinem Interpretieren nicht durch natürliche Gegebenheiten bestimmt – mithin fremdbestimmt – bin: *Gerade* als Bewohner einer »Zeichenwelt« bin ich an gegebene Interpretationsweisen gebunden. Ich bin Teilnehmer einer intersubjektiven menschlichen Praxis und gerade dadurch Restriktionen unterworfen, hinter die ich nicht zurück kann. Wenn der Sinn von Interpretationsfreiheit weiter aufgeschlüsselt wird, müssen diese Restriktionen angemessene Berücksichtigung finden.

Bevor dieses Thema aufgenommen wird, ist ein Punkt jedoch noch zu diskutieren: Es gibt eine charakteristische Implikation des Begriffs der Realität *in* der Lebenswelt, der allem Anschein nach mit massiven Freiheitsbeschränkungen verbunden ist. Gemeint ist jener Aspekt, der im Modalitätsbegriff »*Wirklichkeit*« noch deutlicher zum Ausdruck kommt und gelegentlich als »stubbornness of facts«⁶⁸ bezeichnet wird. Dieser *harte* Sinn des Realitätsbegriffs scheint insbesondere dort zum Tragen zu kommen, wo wir uns auf die sinnliche Erfahrungswelt beziehen: Ich kann, so wird man sagen wollen, über »das Wirkliche« nicht einfach hinweggehen. So kann z. B. eine Interpretation »dieses Stuhls hier« nicht richtig sein, *wenn hier und jetzt kein Stuhl da ist* (sondern ein Tisch). Insofern

68 So Hempel in »Comments on Goodman's *Ways of Worldmaking*«, S. 130. Peirce führt die Realität der *Secondness* ein, um den Abstand vom Idealismus zu wahren (vgl. »An American Plato«, S. 224f. und *Harvard Lectures on Pragmatism*, S. 177f.).

bin ich augenscheinlich in meinen Darstellungsmöglichkeiten begrenzt. Und dies hat, so wird man wohl ebenfalls sagen wollen, nicht mit bestimmten Praktiken, Normen oder Regeln zu tun, sondern mit der »nackten« Wirklichkeit, den Gegebenheiten der aktuellen Situation. In *diesem* Verständnis könnte es auf den ersten Blick sinnvoll erscheinen, zu sagen, dass »die Realität« meinem Interpretieren keinen unendlichen Spielraum lässt.

Um ein Abgleiten in einen absoluten Idealismus auszuschließen, ist dies nun einzubeziehen. Dabei sollen die nicht-normativen Faktoren, die einen Freiheits-spielraum festlegen, unter dem Stichwort *Grenzen* behandelt werden. Die Aufgabe besteht darin, Restriktionen zu bestimmen, die wir spezifisch mit den Begriffen »Realität« und »Wirklichkeit« verbinden. Die Interpretationen müssen, wenn man so will, auf die *wirklich möglichen* begrenzt werden, wobei der Ausdruck »möglich« den faktischen Spielraum meiner Interpretationsmöglichkeiten betrifft, sie mögen mir richtig scheinen oder auch nicht, ich mag sie in Erwägung ziehen oder auch nicht. Inwiefern kommen im Interpretieren solche Interpretationsgrenzen zum Tragen?⁶⁹

3.1 Keine externen Grenzen

Vergewissern wir uns zuerst, dass angesichts der Kritik des metaphysischen Realismus keine *externen* Grenzen mehr unterstellt werden können. Eine entsprechende Argumentation könnte so aussehen: Wir mögen Schwierigkeiten haben, von einer direkt gegebenen oder der eigentlichen Realität zu sprechen; doch es gibt letztlich »irgend etwas da draußen«, das sich in der »Hartnäckigkeit der Fakten« geltend macht. Um das produktive Potential der Symbole zu zügeln, müssen wir der Darstellungsaktivität daher trotz allem eine Realität »gegenüberstellen«. Diese mag für uns nicht direkt bestimmbar sein; aber es gibt eine Art widerständigen Stoff. – Solche oder ähnliche Überlegungen klingen auch bei Autoren durch, die sich vom metaphysischen Realismus distanzieren, wie der unter dem Titel *Starmaking* bekannt gewordene Streit um Goodmans *World-making*-Konzept eindrucksvoll belegt.⁷⁰

69 Ich beschränke mich hier auf die Klarstellung der Punkte, die für die Bestimmung der Zurechenbarkeit der Interpretation relevant sind. Die Überlegungen sind kein Beitrag zur Theorie der Wahrnehmung oder der direkten Referenz.

70 Zur Entstehung dieser Debatte vgl. Putnam, *Renewing Philosophy*, S. 111 und S. 216, Fn. 6. Die Diskussionsbeiträge von Goodman, Scheffler, Putnam und Hempel sind versammelt in: McCormick (Hrsg.), *Starmaking*. Weitere Überlegungen zum Thema

Nun ergibt sich jedoch sogleich die Schwierigkeit, dass der Gedanke eines widerständigen Stoffes nicht unbedingt verständlicher ist als der zu erläuternde Umstand selbst: Wir können uns sofort darauf einigen, *dass* wir Welten nicht beliebig aus dem Nichts erschaffen und empirische Bezugsgegenstände nicht herbeisymbolisieren können. Was kann das Postulat der unbestimmten externen Wirklichkeit dieser Gewissheit noch hinzufügen? Dass wir auf diese Weise nicht vorankommen, kann entlang zweier möglicher Deutungen der These von den externen Grenzen gezeigt werden.

Erstens könnte die Versicherung, es gebe so etwas wie einen widerständigen Stoff, *selbst eine Bestimmung* sein. In diesem Fall aber wären wir sofort wieder in die Aporien des metaphysischen Realismus verwickelt. Wir müssten nämlich wieder auf Darstellungen zurückgreifen, um den vermeinten Widerstand genauer zu fassen. Goodman weist des Öfteren auf diesen Punkt hin, etwa indem er behauptet, dass auch die »many stuffs – matter, energy, waves, phenomena – that worlds are made off«⁷¹ oder, wie es an anderer Stelle heißt, »matter, anti-matter, mind, energy, or what not«⁷² zusammen mit unseren Welten konstruiert werden. Denn wie immer wir das unseren Interpretationen zugrunde liegende Substrat umschreiben – wir müssen es dabei in irgendeiner Weise bestimmen, und dies bedeutet, dass wir unweigerlich Versionen erstellen. Diese Notwendigkeit gibt Goodman sichere Deckung, wenn er z. B. Scheffler dazu auffordert, anzugeben, was es denn sei, das da versionsunabhängig ist und – zusätzlich zur Darstellungsweise – die Richtigkeit oder Falschheit einer Welt Darstellung festlegt.⁷³

Ein zweiter Versuch, externe Grenzen plausibel zu machen, könnte darin bestehen, eine *Unbestimmbarkeit* der Widerstände anzunehmen. In diesem Fall aber wäre eigentlich gar nichts gesagt. Jemand, der auf eine unbestimmte oder unbestimmbare Realität verweist, um die Möglichkeiten der Interpretation zu umgrenzen, macht keine klaren Angaben. Er entzieht sich der Problemstellung

finden sich bei: Scheffler, *Symbolic Worlds*; ders., »My Quarrels with Nelson Goodman«; Schwartz, »Starting from Scratch: Making Worlds« und Cox, »Goodman and Putnam on the Making of Worlds«.

71 Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 6.

72 Ebd., S. 96. – Diese Passagen werden von Scheffler als Beispiele eines allzu radikalen »objectual worldmaking« zitiert (»Reply to Goodman«, S. 162 und »My Quarrels with Nelson Goodman«, S. 668) und ausdrücklich zurückgewiesen (»Worldmaking: Why Worry«, S. 173).

73 Vgl. Goodman, »Comments«, S. 211. – Putnam schreibt dazu in *Renewing Philosophy*, S. 113: »It is clear that if we try to beat Goodman at his own game, by trying to name some ›mind-independent stuff‹, we shall be in deep trouble.«

nur auf eine mehr oder weniger elegante Weise. Der Punkt ist: Indem wir den Begriff der Realität rein negativ fassen, fügen wir dem *selbst schon gewissen* Umstand, dass wir durch beliebiges Darstellen keine wirklichen Welten herbeischaffen können, bestenfalls Unklarheiten hinzu. Interpretationsgrenzen lassen sich auf diese Weise jedoch nicht ausweisen.

Es ergibt sich folgende Situation: Symbole sind keine Zauberstäbe, mittels derer wir Kaninchen aus Hüten hervorzaubern können. Aber sobald wir diese Selbstverständlichkeit theoretisch untermauern wollen, geraten wir in die seltsame Situation, Unklarheiten zu provozieren, wo wir eigentlich Sicherheit herstellen wollten. Mit Wittgenstein könnte man sagen: Die Begrenztheit des Interpretierens im Umgang mit der sinnlichen Wahrnehmungswelt verträgt keine »metaphysische Betonung«. ⁷⁴ Um die Grenzen zu beschreiben, mit denen der Zeichengebrauch zu tun hat, insofern er auf die sinnliche Erfahrungswelt bezogen ist, sollten wir ohne ontologische Redeweisen auskommen, und dies bedeutet, dass wir uns besser auf eine interne Klärung verlegen sollten. Nach dem Gesagten können wir dies so verstehen: Wir sollten fragen, welchen Sinn es in unserer Lebenswelt hat, wenn das Wirkliche als Grenze des Interpretierens ausgezeichnet wird. *Was bedeutet es*, wenn wir im Rahmen unserer Praxis nicht »soundso« interpretieren *können*, weil sich die Dinge nicht »soundso« verhalten?

3.2 Bezugnahme als Sinnbedingung

Oben wurde sichtbar, dass auch die mit den Begriffen *Realität* und *Wirklichkeit* offenbar verbundenen Grenzen ohne Bezug zu einer Realität-an-sich expliziert werden müssen. Es empfiehlt sich mithin, die Begrenztheit und Nicht-Beliebigkeit des *Worldmaking* direkt zu markieren und die gesuchten Restriktionen mit Blick auf die Verwendung von Zeichen selbst plausibel zu machen. Die Aufgabe besteht nicht darin, Erklärungen dafür zu geben, warum die Bildung richtiger Welt Darstellungen keine Sache uneingeschränkter Willkür ist, sondern in einer interpretationslogischen *Vergewisserung* des Umstands, *dass* dies so ist. Ich werde dies als für den Begriff der Grenze charakteristisch auffassen. Zu zeigen ist, warum für eine Person, die interpretierend ein theoretisches Verhältnis zu der Welt ausbildet, in der sie lebt, manche Interpretationen immer schon faktisch ausgeschlossen ist.

Ziehen wir zunächst die Konsequenzen aus dem oben Gesagten: Mit der Idee der externen Grenze entfällt die Option, die Begrenztheit der Interpretationsmög-

74 Vgl. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 482.

lichkeiten in irgendeiner Weise in eine äußere Soundso-Welt umzumünzen. Es ist verführerisch, den Begriff der Grenze im Sinne einer vorab gegebenen *Grenzlinie* aufzufassen; doch diese Lesart muss ausgeschlossen werden. Zwar ist *nicht jede* (beliebige) Interpretation möglich; aber dies heißt nicht, dass es einen präzise abgezielten Bereich möglicher Interpretationen gibt. Es sind vielmehr immer noch *unendlich viele* Interpretationen möglich. Dies zumindest muss vorausgesetzt werden. Für *all* diese Interpretationen scheint zu gelten, dass sie nicht gegen das »unmittelbar Wirkliche« stehen können; und dies ist der Punkt, den es zu sichern gilt. Das heißt, hier geht es nicht darum, Pluralität zu reduzieren und »falsche Interpretationen« auszugrenzen, sondern darum, zu zeigen, dass jede *wirkliche* Interpretation immer schon Auflagen erfüllen muss, genauer: *erfüllt*. Wenn die gesuchten Grenzen keine äußeren Grenzlinien sind, dann sehen wir uns auf die sinnlogischen Bedingungen des Zeichengebrauchs verwiesen; die Grenzen sind innere Grenzen des Sinns.⁷⁵ Die ganze Beschreibung muss so organisiert sein, dass die Annahme von Fällen der Welterzeugung *ex nihilo* als unsinnig erkennbar ist und solche Fälle gar nicht erst in Betracht kommen.

Dazu sollten wir uns zunächst die Funktionsweise interpretierender Zeichen vor Augen führen: Darstellungen haben, wie gesehen, intentionalen Charakter bzw. eine »aboutness«.⁷⁶ Das Zeichen stellt nur dar, wenn es als Darstellung *von etwas* interpretiert wird. Und dies ist eine logische Bedingung des sinnvollen Zeichengebrauchs. Das *Wie* der Interpretation muss einen Bezug haben. Mit Blick auf den zeicheninterpretierenden Charakter des Zeichens könnte man auch sagen: Es muss ausweisbar sein, *was* interpretiert wird. Auf Fragen wie »Was ist es, das du so interpretierst?« oder »Was stellst du so dar?« muss ich etwas antworten können. Ich muss das *Thema* angeben können, indem ich auf unproblematische Zeichen zurückgreife. Andernfalls interpretiere ich gar nicht.

Von hier her lässt sich die wichtige Voraussetzung entwickeln, dass es nicht der Kontrolle des Individuums unterstehen kann, ob ein Zeichen auf etwas referiert oder nicht. Es war schon sichtbar, dass wir nicht die Bezugnahme, sondern nur die Darstellungsform als zurechenbares Interpretationsprodukt in Erwägung ziehen sollten. Und hier stellt sich heraus, dass erstere in der Tat als der Willkür des Individuums entzogen zu denken sind. Indem wir uns auf die Referenz beziehen, beziehen wir uns auf das am Zeichen, was *als* nicht-disponibel gesetzt ist. Daran zeigt sich erneut: Der interpretierende und welterschließende Zeichen-

75 Dies wird sich später für andere Aspekte des Zeichengebrauchs (die Regelbindung und die Zeicheninterpretation) bestätigen. Normative *Einschränkungen* hingegen ergeben sich angesichts unterschiedlicher Möglichkeiten sinnvollen Darstellens.

76 Vgl. Kap. I 3.2 e.

gebrauch findet schon in einer interpretierten und erschlossenen Welt statt. Was dies beinhaltet, wird noch klarer werden, wenn die in der besonderen Zeichenbildung beanspruchten Zeichenpraktiken erörtert werden, die jeweils als Verstehensvoraussetzungen fungieren. An dieser Stelle sei es vorgreifend für den Bezug zur sinnlich wahrnehmbaren Welt verdeutlicht.

Ich möchte dabei epistemische Fragen außen vor lassen und nur die paradigmatischen Fälle des Wirklichkeitsbezugs ins Auge fassen, in denen Grenzen direkt wirksam zu sein scheinen. Es geht damit um die jeweilige aktuelle Wahrnehmungssituation und um Zeichen, insofern sie *direkt bezugnehmen*.⁷⁷ Dass das demonstrative oder indexikalische Moment des Zeichens nicht unter der Kontrolle des Zeichenverwenders steht, ist offenkundig: Wenn ich ins Leere zeige und den Satz »Dies ist die blaue Mauritius« äußere, so bilde ich damit keine richtige Welt Darstellung, denn das Demonstrativum ›dies‹ *nimmt nicht Bezug*.⁷⁸ Man wird vielleicht sagen wollen: Dadurch, dass ich soundso darstelle, kann ich kein Bezugsobjekt (z. B. eine Briefmarke) *erscheinen lassen*. Auf solche Weise *kann* ich meine Welt nicht interpretieren; und dies zeigt an, dass die direkte Referenz nicht meiner Willkür untersteht. Insofern Interpretation eine solche Referenz voraussetzt, hängt sie von etwas ab, das ich nicht beeinflussen kann – jedenfalls nicht durch meinen Zeichengebrauch.

Wenn wir in diesem Kontext von *Grenzen* der Darstellung sprechen – von Gegebenheiten, die die faktisch bestehenden Interpretationsmöglichkeiten und damit den Raum der Zurechenbarkeit festlegen –, so müssen wir indes beachten, dass hier nicht Interpretationsvielfalt minimiert wird. Es hat zwar Sinn zu sagen, dass ich nicht frei darüber verfügen kann, ob ein Zeichen direkt bezieht oder nicht, aber damit werden meinem Darstellen keine zusätzlichen Einschränkungen auferlegt; es wird nur einer Bedingung solchen Darstellens Ausdruck verschafft. Dass ein »Zeigen ins Leere« kein direktes Bezugnehmen auf etwas

77 Dass gerade dieser Aspekt für eine Grenze der Interpretationsfreiheit entsteht und als Korrektiv zum Idealismus dient, hat in der Zeichenphilosophie eine gewisse Tradition, seit Peirce die Indexfunktion des Zeichens auf diese Weise akzentuiert hat: In dieser zeige sich die Wirklichkeit der *Secondness*, in Gestalt von roher Gewalt. So heißt es: »a pure index simply forces attention to the object [...]« (»New Elements«, S. 306). – In der Gegenwart hat McDowell die demonstrative Referenz als Gegenmittel zum Idealismus beansprucht (vgl. »Having the World in View«, Lecture III; im Ausgang von Evans, *The Varieties of Reference*, Kap. 6).

78 Wie sich bald zeigen wird, handelt es sich um eine vereinfachende Beschreibung. Statt von einem Zeigen ins Leere müsste man genauer von Handlungen sprechen, die wir als *missglückte* Versuche, sich auf etwas zu beziehen, erkennen.

sein kann, ist *in all meinem Darstellen schon vorausgesetzt*. Denn sobald das Zeichen seinen bezugnehmenden Charakter einbüßt, ist es keine Darstellung mehr; und genau dies wäre der Fall, wenn ich ins Leere hinein zeigen und sagen würde »Dies ist die blaue Mauritius«. Würde mich in so einem Fall ein anwesender Freund fragen »Wo ist denn hier etwas?«, »Was meinst du mit ›dies‹?«, so könnte ich keine passende Antwort geben und das Thema meiner Darstellung nicht ausweisen. Es ist weder eine Briefmarke noch etwas ähnliches da, auf das ich zeigen könnte. Damit ist eine Bedingung des Darstellens nicht erfüllt; ein solches Tun ist kein Darstellen in einer (gemeinsamen) Welt. Es liegt nichts vor, was wir *als Darstellung verstehen* könnten. Von hier her ergibt sich eine *innere Begrenztheit* der Interpretation.

Ich möchte annehmen, dass das Wesentliche damit bereits gesagt ist: Fälle, in denen wahrnehmbare Bezugsgegenstände aus dem Nichts erschaffen werden, *gibt es eben nicht*. Indem wir auf solche Fälle verweisen, verweisen wir nicht auf Symbolisierungen. – Da es angesichts der starken Intuitionen, die mit dem Begriff der Wirklichkeit verbunden sind, gleichwohl so scheinen könnte, als wäre nach wie vor etwas vergessen worden, möchte ich das Gesagte dennoch ein Stück weitertreiben, indem ich einen kurzen Blick auf die Debatte um das sogenannte *Starmaking* werfe. Auch für sie bildet der Umstand, dass Darstellungen auf Gegenstände bezogen sein müssen, deren So-Sein der Willkür entzogen ist, den Anstoßpunkt: »Whether a world answers to a version is, in general, independent of what we may wish or will.«⁷⁹ Angesichts dieser Tatsache scheint es nur recht und billig, eine Differenzierung zu verlangen, die man als *versional* contra *objectual worldmaking*⁸⁰ oder als *constituting* contra *creating* bzw. »really bringing about«⁸¹ zum Ausdruck bringen könnte. Würden Darstellung und Welt gleichgesetzt, so wäre jede Version *eo ipso* richtig. Diese Überlegung veranlasst Scheffler, die von Goodman vorgeschlagene Formulierung »we make versions, and right versions make worlds«⁸² wie folgt zu modifizieren: »we make versions, and things (made by others, by us, or by no one) make them right.«⁸³ Ohne diese Einschränkung, so der Gedanke, würde *jede* Darstellungshandlung einen entsprechenden Weltausschnitt erzeugen, und das Individuum könnte die Realität

79 Scheffler, *Symbolic Worlds*, S. 196.

80 Vgl. ebd., Kap. 13 oder Scheffler, »My Quarrels with Nelson Goodman«, S. 668.

81 Cox, »Goodman and Putnam on the Making of Worlds«, S. 37.

82 Goodman, *Of Mind and Other Matters*, S. 42.

83 Scheffler, »Reply to Goodman«, S. 164 – In einem späteren Text Schefflers heißt es ein wenig vorsichtiger: »We make versions but it is not we who make them right« (»Worldmaking: Why Worry«, S. 174).

durch die Verwendung von Symbolen manipulieren. Es hätte uneingeschränkte Verfügungsgewalt und könnte seine Welt durch geistige Anstrengung – Scheffler spricht von *Voluntarismus*⁸⁴ – gestalten. Wir wären einer phantastischen Konzeption von Interpretationsfreiheit verfallen.

Das Gesagte aber kann verdeutlichen, dass hier in Wahrheit kein Problem besteht, da nie behauptet wurde, dass jedes beliebige Zeichen bezugnimmt, und wir keineswegs erst eigens dafür *sorgen* müssen, dass Welten *nicht* »aus dem Nichts erschaffen« werden. Dies kann und muss nicht dadurch gesichert werden, dass wir einen Punkt angeben, an dem die Beschreibungsabhängigkeit der Welt aufhört. Wir können die Grenze über die logischen Bedingungen des Zeichengebrauchs beschreiben: Denn das Prinzip, dass wir die Dinge so sein lassen, wie sie sind, indem wir Symbole auf bestimmte Weise verwenden, hat – auch wenn dies gewagt scheinen mag⁸⁵ – zunächst einmal (vorbehaltlich weiterer, interner Differenzierung) allgemeine Geltung. Wir können nichts angeben, was an einer soundso geformten Realität *nicht* darstellungsabhängig ist. Und das heißt, dass mit dem Hinweis, dass wir die Sterne nicht erzeugen können, letztlich nur einer völlig selbstverständlichen Tatsache Nachdruck verliehen wird: *Natürlich* kann man keinen neuen Stern herbeizaubern, indem man eine Sternbeschreibung gibt. Mehr aber ist mit dem Unterschied zwischen einem *Hervorbringen* und einem *Formieren* von Welten letztlich nicht gesagt, wenn der Begriff der externen Realität unklar ist.⁸⁶ Man kommt erneut zu der Einsicht, dass hier ein Punkt berührt wird, der keine zusätzliche Begründung *verträgt*. Es ist nüchtern betrachtet schon eher der Rekurs auf die in diesem Bereich zu erwägenden Gegenthesen (z. B. es *könnte* sich so verhalten, dass wir Sterne aus dem Nichts erzeugen), der zu rechtfertigen wäre.

Ich möchte daher davon ausgehen, dass die beschriebene Lösung tragfähig ist. Was es braucht, ist nicht »metaphysische Betonung«, sondern therapeutische Vergewisserung. Wir können einige Vorgänge immer schon ausklammern: Ein »Zeigen ins Nichts« ist keine Bezugnahme; und wo jemand von so einem Zeigen Gebrauch zu machen sucht, kann es zu keiner Interpretation von etwas kommen.

84 Vgl. Scheffler, »Worldmaking: Why Worry«, S. 174 und *Symbolic Worlds*, S. 206.

85 Putnam spricht von einer »daring extrapolation« Goodmans (*Renewing Philosophy*, S. 113) und verweist in diesem Zusammenhang auf die Rolle von generellen Termini (ebd., S. 114) – und damit auf eine in der Tat wichtige Einschränkung, welche später im Kontext von Zeichenpraktiken behandelt wird.

86 So kommt Cox in »Goodman and Putnam on the Making of Worlds« zu dem Ergebnis, dass der Unterschied zwischen einem echtem *Making* und einem bloßen *Constituting* selbst wieder nur von metaphysisch-realistischer Warte aus formulierbar ist.

Zeichen funktionieren eben nicht so, dass sie bezugnehmen, wo sie *offensichtlich nicht* bezugnehmen. Auch wenn ich nicht durch sinnliche Gegebenheiten gezwungen werden kann, etwas »soundso« (z. B. *als Stern*) zu interpretieren, ist es mir dennoch unmöglich, einen Stern durch eine Sterndarstellung zu erzeugen. Ein solches Darstellen ins Auge zu fassen, heißt, ein Tun ins Auge zu fassen, das gleichsam aus der Welt herausgefallen ist. Dies zeigt einen Sinn an, in dem ich im Umgang mit meiner Welt *begrenzt* bin – aber auch, dass diese Grenze immer schon in Rechnung gestellt ist, wenn wir am innerweltlichen Zeichengebrauch ansetzen. Diese Begrenztheit entspricht einer *inneren Bedingtheit*.

Es ging um Bedingungen allen Zeichenbildens. Die Interpretation erfolgt in öffentlichen Zeichen; ob (und wie) eine Bezugnahme funktioniert – darüber entscheidet nicht der Zeichenverwender, sondern die eingespielte Praxis und die Gemeinschaft. Dass wir das Beispiel raumzeitlicher Gegebenheiten und Wahrnehmungssituationen gewählt haben, sollte darüber nicht hinwegtäuschen. Die Dimension der *Zeichenpraxis* ist hier stets schon mit im Spiel. Die weiteren Überlegungen werden dies noch deutlicher hervortreten lassen.

3.3 Grenzen des Sinns als Grenzen der Zurechenbarkeit

Im Vorigen wurde die Vielfalt der Interpretationen, anders als es das falsche Bild einer äußerlichen Entgegensetzung von Darstellung und gegebener Realität suggeriert, in keiner Weise durch die Angabe von Richtigkeitskriterien minimiert. Der Gegenstandsbezug ist eine innere Bedingung, welche erfüllt ist, wenn eine Welt Darstellung – richtig oder falsch – vorliegt. Es bleibt mithin dabei, dass eine Pluralität von Weltentwürfen möglich ist. Die erste Person könnte sich fragen müssen: »Wie soll ich (am besten) interpretieren?« Denn wir können *auf unterschiedliche Weise* (richtig) interpretieren, wenn auch nicht *auf jede* (beliebige) Weise. Spricht man davon, dass man nicht »auf jede (beliebige) Weise« interpretieren kann oder manche Interpretationen »eben nicht möglich sind«, markiert man eine innere Grenze, eine Grenze des Sinns. Solche Grenzen *können* wir nicht außer Kraft setzen, und das heißt, dass wir im theoretischen Denken nicht eigens für diese Grenzen sorgen müssen. Werden solche Grenzen überschritten, kann kein sinnvolles Darstellen oder Interpretieren mehr erfolgen.

Was auf den ersten Blick wie eine durch die Wirklichkeit gezogene Grenze aussieht, kommt daher zum Tragen, wenn eine einzelne Person die Üblichkeiten der Interpretationspraxis durchbricht. Da die Grenze eine Sinnbedingung ist, gewinnt sie von absurden Fällen her Kontur. Das sinnvolle Darstellen wird dabei von *Unsinn* abgegrenzt. Und im Umgang mit der Wahrnehmungswelt wirft diese

Bedingung keinerlei Probleme auf: Die Wahrnehmungswelt zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie bereits interpretiert, selbst bereits öffentlich ist. Sie ist in diesem Sinne immer schon Bedingung der Interpretation.⁸⁷ In der öffentlichen Praxis wird sich dies einfach so niederschlagen, dass wir dort, wo der Bezug eines Zeichens problematisch wird, die Frage stellen, um was für ein Zeichen es sich überhaupt handelt. Wenn ich z. B. auf einen leeren Tisch zeige und sage »Dies ist die blaue Mauritius«, dann hat meine Aussage keinen Bezugsgegenstand. Es ist eben keine Briefmarke da; und man wird meine Äußerung daher auf *andere* Weise interpretieren wollen – etwa indem man sie auf den Tisch bezieht (und als falsch beurteilt). Die Streitfrage in solchen Fällen kann nur sein, *wie* etwas ist – ob *dies* z. B. als »die blaue Mauritius« oder als » ganz normale 55-Cent-Marke« klassifiziert werden muss. Eines aber wird nicht zur Disposition stehen: der Bezug des Demonstrativpronomens ›dies‹. Dass es um »diese Sache« geht, wird unstrittig bleiben; denn andernfalls könnte gar nicht mehr sinnvoll gefragt werden, wie »dieses etwas« richtig zu interpretieren ist.⁸⁸ Der Streit wäre *gegenstandslos* geworden und könnte sich in alle möglichen Richtungen entwickeln. Wo nicht klar ist, was interpretiert werden soll, könnten keine Grenzen der Interpretation angegeben werden.⁸⁹ Der Spielraum der Möglichkeiten hätte keinerlei Kontur.

Für die weitere Diskussion wird es wichtig sein, dass die inneren Grenzen des Sinns gleichzeitig Grenzen der *Zurechenbarkeit* sind. Dies sei vorläufig erläutert. Wir mussten, um den wesentlichen Punkt zu fassen, Interpretationen ins Auge fassen, die in einer öffentlichen Praxis ausgeschlossen sind. Die Wahrnehmungswelt kann, wenn man so sagen will, *nur insofern* für das eintreten, was

87 Wie wir später (Kap. V 2.2) sehen werden, *beginnen* hier Zeichenketten.

88 Es sei noch einmal betont, dass die Differenz von Referenz- und Darstellungsfunktion nicht trennscharf ist. Insbesondere steht der Bezugsgegenstand der Darstellung nicht als nicht-modifizierbares Korrelat gegenüber. Es geht um eine Unterscheidung, die *in* der Interpretation gemacht wird. Indem etwas *als indexikalisch* interpretiert wird, wird es nicht *als darstellend* aufgefasst. Keine Kontrolle über die direkte Bezugnahme zu haben, heißt daher nicht, an die Hinsicht zu stoßen, in der das Darstellen autorenunabhängig determiniert ist. Demonstrativa wie ›hier‹ oder ›dies‹, ein Namensschild auf einem Portrait oder Zeigegesten werden nicht als Moment der Darstellung *verstanden*, sondern als Bezugnahmen auf das *Thema* der Darstellung. In diesem Zusammenhang ist auch noch einmal daran zu erinnern, dass selbst *falsche* Beschreibungen diese Bezugnahme leisten können (vgl. Kap. I 3.2 d).

89 Hier macht sich die wechselseitige Abhängigkeit der positiven und der negativen Freiheitsdimension geltend (vgl. Kap. I 1.2).

»eben soundso ist«, als man *nicht jede* Darstellung bilden *kann*. Man könnte sagen: Wenn überhaupt von etwas Gegebenem die Rede sein kann, dann nicht im Sinne der Rechtfertigung einer Interpretation, sondern nur im Sinne einer *Zurückweisung von Verantwortung*.⁹⁰ Das bedeutet: Während es meinem Verständnis entsprechen kann, dass *dies* ein Stuhl ist – und eine Rechtfertigung denkbar ist, für die ich einstehe –, hat es nichts mit meinem Verständnis zu tun, wenn kein Stuhl da ist. Würde mich in so einem Fall jemand fragen: »Wieso interpretierst du *nicht so* (dass ein Stuhl da ist)?«, so könnte ich sagen: »*So* (dass ein Stuhl da ist) *kann* ich nicht interpretieren« – und damit würde ich meine Interpretation nicht rechtfertigen, sondern mich von Verantwortung lossprechen. Verteidige ich eine Interpretation, indem ich sie gegen offensichtlich absurde Interpretationen halte (»Es ist eben ein Tisch da *und kein rosa Elefant*«), so gebe ich damit keine Begründung. Auf solche Weise gebe ich zu verstehen, dass ich für eine Interpretation in einem bestimmten Sinn nicht persönlich verantwortlich sein kann. Ich bringe die Bedingung zum Ausdruck, dass nicht jede Interpretation möglich ist – damit aber eine Bedingung *allen* Interpretierens. Ich bringe »das Gegebene« nicht als Grund ein, da der Umstand, auf den ich mich beziehe, nichts für die Bestimmung der richtigen Interpretation hergibt. *Ich rechtfertige nur allgemein Sinn gegen Unsinn*.

Dies ist die Richtung, in die uns die weiteren Überlegungen führen werden. Fassen wir vorerst zusammen: Wie generell immer schon ein *Thema* vorausgesetzt ist, wenn die Freiheit der Interpretation in der öffentlichen Zeichenpraxis konkret bestimmt werden soll, so ist in der Interpretation der Wahrnehmungswelt immer schon etwas vorausgesetzt, das in der Zeichenbildung (wie auch immer genau) näher bestimmt wird. Dieses Etwas muss in Zeichen ausweisbar sein. Es wird dann z. B. darum gehen, inwiefern ich die Freiheit habe, »dieses Ding« als Tisch, als Haufen von Molekülen oder als Erbstück Napoleon Bonapartes zu charakterisieren, nicht aber um die Frage, »ob überhaupt ein Ding da ist«. Aber dies beschreibt keine dem Interpretieren gegenüberstehende Beschränkung, sondern eine innere Grenze. Es gibt kein noch so kleines Nadelöhr, durch das eine externe Realität in Symbole einsickern könnte. In der Praxis hat die Auskunft, die empirische Realität lasse es eben nicht zu, soundso zu interpretieren, strenggenommen nur soviel Bedeutung, wie wir der Möglichkeit, man könnte Dinge aus dem Nichts erscheinen lassen, Wahrscheinlichkeit beimessen. In allen normalen Fällen aber geht es um Interpretationen *von etwas* (sie mögen sich letzt-

90 McDowell formuliert einen ähnlichen Gedanken: »In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications« (*Mind and World*, S. 8; vgl. auch ebd., Fn. 7).

lich auch als falsch erweisen) und um Bezugspunkte in der Welt, von der wir bereits ein Verständnis haben.

3.4 Die Bedeutung der Zeichenpraxis

Die bisherige Betrachtung hängt von einer Zuspitzung ab. Wichtige Aspekte, die für den Zeichengebrauch von eminenter Bedeutung sind, blieben noch ausgeklammert. Da wir diese Aspekte in der Alltagspraxis nur selten ausklammern können, steht die Explikation der inneren Begrenztheit der Interpretation dieser Alltagspraxis bislang blass gegenüber. Will man aber tiefer dringen, so muss man sich den *Zeichen-* und *Interpretationspraktiken* zuwenden, die der Lebenswelt die Form geben, von der wir im besonderen Interpretieren ausgehen. Um dies zu verdeutlichen, seien noch einige kurze Erläuterungen angefügt, welche gleichzeitig zu dieser Thematik überleiten.

Erstens wurde von der *epistemischen Problematik* abgesehen, mit der wir uns im Alltag oft konfrontiert sehen, etwa wenn uns Informationen fehlen. Das Vorgehen, Zeichen ohne Bezugsgegenstand auszuklammern, entspricht einer Abstraktion von diesem Aspekt. Aber unmöglich sind solche Zeichenbildungen freilich nur in so klaren Fällen wie den erwähnten. Nur wer direkt bezugnimmt und die Wahrnehmungswelt interpretiert, sieht sich in der beschriebenen Weise begrenzt. In Fällen nicht-direkter Bezugnahme hingegen kann es immer sein, dass ich nicht weiß, ob ein Zeichen wirklich einen Erfüllungsgegenstand hat oder nicht. Es kann geschehen, dass ich eine Voraussetzung richtigen Darstellens fälschlicherweise als erfüllt unterstelle. Ich könnte von der Briefmarke in der Schublade sprechen und diese als »blaue Mauritius« klassifizieren, die Beschaffenheit beschreiben, eine Skizze anfertigen usw. Und doch könnte sich, wenn ich die Schublade öffne, herausstellen, dass sie leer ist. Auf die Frage »Was ist es, das du so beschreibst?« hätte ich dann keine Antwort mehr parat. Es hätte sich herausgestellt, dass ich gar keine Beschreibungen einer Briefmarke in der Schublade gegeben habe. Mit der Beschränkung auf den direkten Anschauungsbezug wurde diese Dimension ausgeklammert und vorerst angenommen, dass die Frage der Referenz unproblematisch ist.⁹¹ Für den Weltinterpretieren ist dies jedoch nicht der Regelfall. Hier ist es oft ein Anliegen zu klären, ob etwas wirklich soundso ist, ob es das, wovon die Rede ist, gibt oder nicht usw. Insofern artikuliert sich in dem Hinweis, dass unsere Darstellungen nicht *eo ipso* richtig sind, ein wichtiger

91 Setzt man an denotierenden Symbolen an, so ergibt sich eine ähnliche Situation (vgl. Elgin, *With Reference to Reference*, S. 21).

Vorbehalt. Doch allgemeine Erwägungen erkenntnistheoretischer oder semantischer Art können die Betrachtung des Einzelfalls nicht ersetzen. Fragen wie die genannten müssen an die lebensweltliche Praxis zurückverwiesen werden, die diesbezüglich gut eingespielte Verfahren kennt.

Was hier aber hinzuzufügen ist, ist die Prämisse, dass ein hinreichend kritisches Niveau besteht und die »doxastische Verantwortung«⁹² gewahrt bleibt. Das Interesse gilt ausschließlich der Vielzahl von *richtigen* Interpretationen, und das heißt, dass die entsprechenden *Einschränkungen* von Interpretationsfreiheit – die normativen Auflagen insbesondere von Konsistenz und Kohärenz, die sich innerhalb des sinnvollen Zeichengebrauchs ergeben – als erfüllt gelten müssen.⁹³ Vorläufig sei darauf hingewiesen, dass diese Auflagen gerade in der Perspektive eines verantwortlichen Interpretieren Geltung haben: Ich kann kein Interesse daran haben, gegen die Wahrnehmungswelt zu interpretieren bzw. empirische Bedingungen zu missachten. Es kann mir im Weltverstehen nicht darum gehen, mir Freiheiten herauszunehmen, die sich empirisch nicht einlösen lassen. Die Prämisse, dass die Referenz eines Zeichens nicht problematisch wird, trägt somit dazu bei, die Aspekte herauszufiltern, die aus der Ich-Perspektive angemessenerweise als Aspekte von Interpretationsfreiheit und Interpretationsverantwortung verstanden werden können.

Der zweite Punkt ist, dass die Relevanz der schon im Anschauungsbezug vorausgesetzten konventionellen *Zeichenpraktiken* noch ganz ausgeklammert blieb. Bisher hat sich bestätigt, dass unsere Frage, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* wir die Welt interpretieren, auf das Darstellen bezogen werden muss: Würden wir uns nämlich auf die Referenz beziehen, so hätten wir es aus logischen Gründen mit dem zu tun, was im Moment nicht zur Disposition steht. So sahen wir uns auf jene absurden Fälle verwiesen, in denen gar nicht Bezug genommen wird. Viel wichtiger aber ist eine Klärung, wie sich die Interpretationsfreiheit des Individuums zu den öffentlichen Interpretationsroutinen verhält, welche (z. B.) Platz greifen, *wenn* direkt Bezug genommen wird. Die Frage nach Freiheit bezieht sich auf die Darstellungsleistungen und Interpretationsakte von individuellen Personen, wobei gemeinsame Zeichenpraktiken je schon vorausgesetzt sind – und daraus, nicht aber aus einem Verhältnis von Person und Welt, müssen die Grenzen und Spielräume des interpretierenden Zeichengebrauchs entwickelt werden.

92 Zu diesem Begriff vgl. Kornblith, »Justified Belief and Epistemically Responsible Action«. In Kap. IV werden wir darauf zurückkommen.

93 Vgl. Kap. IV 1 – Goodman hat stets eine Vielfalt *richtiger* Welt Darstellungen im Auge (vgl. *Ways of Worldmaking*, S. 94).

Dieser zweite Punkt bestimmt den Fortgang der Studie. Unser Zeichengebrauch ist in lebensweltliche Praktiken eingebettet, setzt ein Verständnis und ein praktisches Können schon voraus und vollzieht sich im Rahmen intersubjektiver Verhältnisse. Es wird immer unter Zugrundelegung menschlicher Lebens- und Zeichenpraktiken festgelegt, was jeweils als richtige Interpretation gilt; und die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretationen ist aufs engste mit der Vielfalt dieser Lebens- und Zeichenpraktiken verknüpft. Diese Voraussetzung des Weltverstehens, ihr freiheitsbeschränkender und freiheitseröffnender Charakter ist deshalb nun ausführlich zu untersuchen. Für die Explikation des Begriffs der Interpretationsfreiheit wird diese Klärung den wichtigsten Baustein abgeben.

III Der freie Gebrauch von Zeichenpraktiken

Wir fragen danach, inwiefern sich Weltinterpretation reflexiv kontrolliert vollzieht und ein zurechenbares, zu verantwortendes Tun ist. Die Perspektive der ersten Person Singular ist dabei maßgeblich. Die Leitfrage lautet: »Inwiefern ist es eine Sache von Freiheit, wie *ich* die Welt interpretiere?« Dabei soll jetzt das Prinzip gelten, dass viele richtige Interpretationen möglich sind. Es kann nicht *die* Realität geben, die mich dazu zwingt, soundso zu interpretieren. Die Welt interpretiert sich nicht selbst; sondern ich interpretiere die Welt, indem ich Zeichen und bestimmte Darstellungsformen bilde.

Nun geschieht dies nicht innerhalb meines individuellen Verhältnisses zur Welt, sondern im Rahmen einer intersubjektiv geteilten Praxis. Erst innerhalb dieser können sich, wie wir schon sahen, Restriktionen ergeben. Die Klärung der aus dieser Praxis erwachsenden Auflagen hat sich damit als vordringlich erwiesen. Interpretationsfreiheit ist, so könnte man sagen, nicht »Freiheit gegenüber der Realität«, sondern im Kontext von *gegebenem Interpretieren*.¹ Dieses Interpretieren lässt sich in mindestens dreierlei Hinsicht thematisieren: Es sind *Zeichenpraktiken* gegeben, die durch Regeln angegeben und als »konventionell« charakterisiert werden; es sind *Weltverständnisse* gegeben, das zusammenhängende Ganze von Überzeugungen und akzeptierten Interpretationsweisen; und es sind jeweils *Zeichen* gegeben, konkrete Darstellungsformen, an die der Interpret anknüpfen kann. – Kurz: Eine Person, die ihre Welt interpretiert, macht *erstens* Gebrauch von sprachlichen und symbolischen Praktiken, hat *zweitens* bereits ein theoretisches Verhältnis zur Welt und bezieht sich *drittens* auf ein besonderes Thema.

1 Vgl. die Fortsetzung des bereits zitierten Passus in Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 94: »Denken erlebt sich als Freiheit der Interpretation nicht gegenüber ›der‹ Natur, sondern gegenüber früheren Interpretationsansätzen« (Hervorhebung Verf.).

Ich werde mich zunächst mit ersterem befassen und den interpretierenden Zeichengebrauch allein insofern betrachten, als er an Praktiken anschließt oder in irgendeiner Weise von »Regeln« abhängt.² Zu denken ist also zuerst nur an die Sprachen und Symbolsysteme, die der *Praxis des Zeichengebrauchs*, von der jeweils ausgegangen wird, eingeschrieben sind. Die inhaltliche Richtigkeit tritt damit für den Moment in den Hintergrund. Wir behandeln den verstehenden Weltbezug nicht im Ausgang von (subjektiven) Vorstellungen, sondern von (öffentlichen) Zeichen, und diese unterliegen als solche schon den Auflagen der jeweiligen Praxis, was Beliebigkeit augenscheinlich ausschließt. Es wird sich folglich bereits unabhängig von der Frage der Richtigkeit des Interpretierens ein *Darstellungsspielraum* beschreiben lassen.³ Dieser wird sich in seiner konkreten Form für jeden individuellen Interpreten gesondert konstituieren, aber es bestehen gute Aussichten, dass seine Struktur allgemein behandelbar ist: Jeder Weltinterpret steht in einer Zeichen- und Lebenspraxis; und es ist offensichtlich, dass dies die Art und Weise seiner Interpretation vorkonstituiert. »Meine Welt« findet ihre erste Form in einer intersubjektiven Praxis; und das Verhältnis zwischen dem damit gesetzten Verständnis und den Weltausschnitten, die ich mir durch individuell eigenen Zeichengebrauch geistig aneigne, ist denkbar asymmetrisch. Zum *Ganzen* der vorausgesetzten Praktiken und den darin gegebenen »Interpretationswelten« schließlich kann ich mich gar nicht mehr interpretierend verhalten.⁴ Die Grenzen meiner Interpretationsfreiheit werden mithin wesentlich durch die Zeichenpraktiken bestimmt sein, die mir zur zweiten Natur geworden sind.

2 Die beiden anderen Fälle werden in Kap. IV und V behandelt. – Es versteht sich, dass die drei Aspekte miteinander zusammenhängen und nur analytisch getrennt werden.

3 Simon hat dies für die Satzbildung so beschrieben: »Das ›Ich‹ ist *nicht* frei, sich ›alles Mögliche‹ vorzustellen und dann zu fragen, ob ›so etwas‹ der Fall sei oder nicht. Es muss sich der Grammatik und der Wörter einer Sprache in ihrem besonderen, einzelsprachlich geregelten Bezug aufeinander bedienen« (»Ethik und Ästhetik des Zeichens«, S. 272). Denn »niemand bildet Sätze nur ›von sich aus‹. Er folgt dabei immer auch einem Schema, nach dem überhaupt ›Sätze‹ gebildet werden können, ob sie nun wahr oder falsch sind« (ebd., S. 267). – Dass Sinn und Richtigkeit dennoch aufeinander bezogen sind, vgl. Kap. IV 1.1

4 Abel zufolge lässt sich eine »logische Kluft« zwischen kategorialisierenden Interpretationen und den damit festgelegten Welten nicht explizieren. Die Bildung von Welt ist »nicht etwas in der Welt«, sondern »erst in ihrem Zusammenspiel bilden logische, ästhetische und ethische Form« der Interpretationspraxis »eine Welt und individuell meine Welt« (*Interpretationswelten*, S. 501).

Die Thematik wird ausgehend von Wittgensteins Überlegungen zum *Regel- folgen* erörtert (III 1). Dies dient dazu, ein Fundament zu schaffen, aber auch dazu, die Möglichkeit von Zwang wiederum auszuschließen. Durch die Betrachtung wird die Rede von »Regeln« indes in den Hintergrund und der *Voraussetzungscharakter* von Zeichenpraktiken in den Vordergrund treten: Interpretieren gehen nicht nach gegebenen Regeln vor, sondern nehmen Zeichenpraktiken in zurechenbarer Weise in Gebrauch. Auf dieser Basis wird untersucht, welche *Grenzen* Zeichenpraktiken der Zeichenbildung setzen (III 2). Schließlich wird der positiv freien Zeichenbildung als einer Art des sinnvollen und zurechenbaren Gebrauchs von Zeichenpraktiken erste Kontur verliehen (III 3).

1 Regelfolgen als Praxis

Es wird gern für offensichtlich gehalten, dass unser Sprach- und Zeichengebrauch an *Regeln* gebunden ist. Vor allem die Unterschiedlichkeit der Zeichensysteme legt dieses Bild nahe. Wollen wir eine neue Sprache lernen, so müssen wir ihre Regeln lernen; und dass die englische Sprache nicht *phýsei* existiert, wird deutlich, wenn wir an die chinesische Sprache denken. Für diese Seite des Zeichengebrauchs scheinen Begriffe wie »konventionell«, »arbiträr« oder auch »regelgeleitet« passend. Greifen wir diese Begriffe im Zusammenhang unserer Problematik auf, so stellt sich die Frage, wie die Regeln des Zeichengebrauchs unsere Interpretationsfreiheit berühren. Dabei können wir uns auf solche Regeln konzentrieren, die zum festen Repertoire des Zeichenverwenders gehören; man könnte sagen: auf *Grundregeln*, welche für klar und selbstverständlich gehalten werden und über die völlige Einigkeit besteht. Als typische Beispiele sollen Prädikate wie ›Tisch‹ oder ›blau‹ gelten, aber ebenso Zeichen wie ↑ oder ☺. Für den Gebrauch solcher Zeichen, so möchte man sagen, muss es Verwendungsregeln geben, ohne die sie nicht wären, was sie sind.⁵ So wäre es z. B. nicht *korrekt*, das Prädikat ›Tisch‹ auf ein Nilpferd zu applizieren; und ein Zeichen wie

5 Man könnte von *konstitutiven Regeln* sprechen, die ein Verhalten nicht einfach regulieren, sondern erst möglich und beschreibbar machen (vgl. Searle, *Speech Acts*, S. 33-36). Es geht jedoch nicht um Regelsysteme, die zu einem bestimmten Zeitpunkt *eingeführt* wurden (zur Kritik vgl. exemplarisch Schneider, »Beruht das Sprechkönnen auf einem Sprachwissen?«, S. 142-149). Der Begriff der *Grundregel* wird sich hier ausschließlich auf Verfahrensweisen beziehen, *die als bekannt vorausgesetzt werden*, da sie zu einem *Grundverständnis* gehören. (Ausgeklammert bleiben regulative oder logisch nachträgliche Regeln, etwa strategische oder rhetorische Regeln.)

»André ♥ Julia« *bedeutet* einfach nicht »André sieht mit Julia fern«. Von solchen einfachen und klaren Fällen werde ich ausgehen.

Um eine Vorstellung von der Bindung des Zeichengebrauchs an die jeweiligen Grundregeln zu entwickeln, greife ich die Diskussion um das *Regelfolgen* auf, wie sie im Ausgang von Wittgenstein geführt wurde.⁶ Dabei ist kein Beitrag zur Wittgenstein-Exegese oder zur Lösung des Regelproblems angestrebt. Insbesondere soll nicht gefragt werden, *wie es möglich ist*, Regeln zu folgen. Ich werde davon ausgehen, *dass* es fallübergreifend einheitliche Praktiken – und damit sprachliche Bedeutung, Begriffsbildung und allgemeine Verständnisweisen – gibt, und versuchen, ein hinreichend plausibles Bild davon zu gewinnen, wie dies zu denken ist. Die Bemühungen richten sich also darauf, das lebensweltliche Verständnis plausibel zu formulieren.⁷

Ich möchte zunächst zwei nicht tragfähige Konzepte ausschließen: erstens die *Deutungsauffassung* der Regel und zweitens den Versuch der Reduktion von Regeln auf bloße *Regularität*. Die Unhaltbarkeit dieser Auffassungen ist in der

6 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, bes. §§ 185-242 und *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, bes. S. 303-353.

7 In der von Kripkes Erörterung geprägten Regel-Diskussion liegt der Akzent darauf, dass die Möglichkeit von Bedeutung und Begriffsbildung ohne geeignete Theorie der Regel als solche *unerkklärlich* bleibt (vgl. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, etwa S. 62; zur Debatte die Beiträge in Miller/Wright (Hrsg.), *Rule-Following and Meaning*, bes. Boghossian, »The Rule-Following Considerations«, sowie Wright, *Rails to Infinity*, bes. Kap. II). Dieses Problem werde ich nicht diskutieren. Kripke spitzt Wittgensteins Analyse bekanntlich auf eine Form des Skeptizismus zu. Demzufolge bestehe die Schwierigkeit, verkürzt gesagt, darin, dass die Normativität einer Regel durch keine nicht-semantische Tatsache gesichert ist (vgl. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 21-22). Dass diese Lesart an Wittgenstein vorbeigeht, ist vielfach bemerkt worden (vgl. z. B. Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, S. 1-26) und kann für die systematische Behandlung ausgeklammert werden. Dennoch liefert Wittgenstein für die hier bevorzugte Strategie Argumente: Vorgreifend sei erwähnt, dass noch im selben Paragraphen, den Kripke zugrunde legt, das »Paradox« des Regelfolgens als Symptom einer irreführenden Regelauffassung und als »Mißverständnis« klassifiziert wird (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 201). Ich nehme dies als Hinweis, dass es darauf ankommt, ein Bild zu entwickeln, wie das Regelfolgen verstanden werden kann, ohne sich in logische Aporien zu verstricken. Kripkes Überlegungen werden allein herangezogen, um Kritiken an falschen Regelauffassungen zu untermauern.

Literatur vielfach bemerkt worden.⁸ Es muss daher nicht darauf ankommen, die bekannten Befunde noch einmal zu erneuern. Auch wird es nicht darum gehen, eine Versöhnung oder Kombination dieser Auffassungen zu erreichen. Sie stellen zwei Sackgassen dar, und das Ziel muss es sein, das falsche Bild aufzulösen, in dem diese Sackgassen entstehen.⁹ Entsprechend gilt wiederum, dass die Erörterung anfangs nicht unmittelbar etwas über den Freiraum aussagt, den wir im Zeichengebrauch haben. Die Auflösung der Deutungsauffassung ist nicht etwa eine Einschränkung eines zu großen Interpretationsspielraums und die Auflösung der Regularitätsauffassung keine Befreiung von Regeldeterminismen. Der Wert der Kritik liegt für uns noch einmal darin, einen Blickwinkel zu finden, von dem aus die Frage nach der Freiheit im theoretischen Denken angemessen behandelt werden kann. Dabei ist insbesondere zu betonen, dass der Gedanke der »gegebenen Regel« als solcher unplausibel ist – und dies nicht nur, weil in der gewöhnlichen Zeichenpraxis gerade nicht feststeht, welchen Regeln »gefolgt« werden soll. Vielmehr wird sich ergeben, dass die Idee vorab festgeschriebener Korrektheitsstandards auf der basalen Ebene von semantischen Praktiken bzw. semantischen Grundregeln mit ganz prinzipiellen Schwierigkeiten behaftet ist.

Im Laufe der Überlegungen wird sich die Bedeutung des Begriffs »Regel« daher depotenzieren. Ins Blickfeld rücken stattdessen die gemeinsam geteilten und individuell beherrschten *Zeichenpraktiken* als *Voraussetzungen* des jeweiligen Zeichengebrauchs. Diese schränken den Raum der Darstellungsmöglichkeiten nicht ein, sondern konstituieren überhaupt erst einen Zurechenbarkeitsbereich. Die Hauptaufgabe dieses Kapitels ist es dann, die Grenzen, die sich von den vorausgesetzten Zeichenpraktiken her ergeben – und damit die *Grenzen der Zurechenbarkeit* der Zeichenbildung –, zu beschreiben.

1.1 Erste Sackgasse: Deutungsauffassung

Die Annahme der »gegebenen Regel« ist vor allem für die Position prägend, die in Anlehnung an Wittgenstein *Deutungsauffassung* der Regel genannt werden kann.¹⁰ Gedacht ist dabei an Situationen, in denen die Regel, der gefolgt werden soll, als *vorgegeben* gilt. Dabei kann man sich diese Regel als Regelausdruck, als Bedeutungstatsache, als Handlungsanweisung, als abstrakte Entität oder auch als

8 Vgl. etwa Brandom, *Making It Explicit*, S. 18ff.

9 Für die sinnkritische Auflösung der Problematik argumentieren etwa Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*.

10 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, bes. §§ 85, 198, 201, 213, 506.

Bewusstseinsinstanz vorzustellen. Doch all diese Varianten zeichnen sich durch die Annahme aus, die Regel müsse, was immer sie genau sei, der Handlung als Korrektheitsstandard unabhängig vorhergehen. Die allgemeine Regel habe demzufolge eine eigenständige Existenz gegenüber den einzelnen Fällen des Regelfolgens.

Daraus aber ergibt sich eine Notwendigkeit: Damit verständlich wird, wie der Regel gefolgt werden kann, muss zwischen die Regel und das Regelfolgen wieder ein Drittes treten. Die Regelentität muss (in der rechten Weise) »geistig erfasst« werden, damit eine Befolgung möglich ist. Und daraus erklärt sich das Charakteristikum der Deutungsauffassung: die Idee nämlich, dass man der Regel dann gerecht wird, wenn man sie richtig interpretiert, oder eben deutet. Wenn ich beispielsweise die Aufgabe $\langle 3+2 \rangle$ vor mir habe und die Zahl $\langle 5 \rangle$ als Lösung nenne, so ist dies u. a. darauf zurückzuführen, dass ich den Regelausdruck $\langle + \rangle$ richtig gedeutet habe. Und wenn ich einem Wegweiser, der nach rechts zeigt, dadurch Folge leiste, dass ich nach rechts gehe, so habe ich den Wegweiser richtig gedeutet.¹¹ Diese Annahme, dass Regelbefolgungen wesentlich auf Deutungsleistungen beruhen, macht den Kern der Deutungsauffassung aus.

Das Problem dieser Sichtweise ist hinlänglich bekannt: Wenn wir die Befolgung der Regel von einer richtigen Regeldeutung abhängig machen, so geraten wir bei der Erklärung, wie die Regel die Handlung bestimmt, in einen Regress. Denn ein dem Regelfolgen unabhängig gegenüberstehendes Interpretandum ließe Raum für die unterschiedlichsten Deutungen; es könnte letztlich *jede* Handlung als korrektes Regelfolgen gelten, wenn man nur eine geeignete Deutung liefert.¹² Man kann sich daher keine Vorstellung davon machen, wie eine gegebene »Regeltatsache« eine Handlung so bestimmen könnte, dass die Regel befolgt wird. In diesem falschen Bild ergibt sich der von Wittgenstein als »paradox« gekennzeichnete Eindruck: »eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.«¹³ Will man nämlich nicht sagen, dass die Regel das entsprechende Handeln veranlasst, indem sie dem Akteur auf mysteriöse Weise »einflüstert« oder »eingibt«¹⁴, wie zu verfahren ist, so kann die korrekte Regelbefolgung nur dadurch gesichert werden, dass wir eine weitere Regel einführen, »die die Anwendung

11 So eins von Wittgensteins Beispielen: ebd., § 84.

12 Ob die Übereinstimmung durch eine Deutung der Regel, der Handlung oder der Art Übereinstimmung hergestellt wird, kann dabei offen bleiben: vgl. dazu Baker/Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, S. 134f.

13 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 201.

14 Vgl. ebd., §§ 222f. und 230-237.

der Regel regelt«¹⁵, oder so, dass wir »Deutung hinter Deutung setzen; als beruhigte uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt«. ¹⁶ Um die Regel als Korrektheitsstandard zu sichern, wären *ad infinitum* weitere Standards nötig. Daran aber zeigt sich nur, dass wir die Regelbefolgung auf diese Weise gar nicht verständlich machen können.

Die Schwierigkeit wird vor allem an Fällen deutlich, für die wir gewöhnlich eine ideale Regelidentifikation voraussetzen, etwa bei mathematischen Regeln. Die Möglichkeit, dass nachträglich durch eine passende Deutung Regelkonformität hergestellt wird, bleibt auch hier offen. Es ist etwa, wie Kripkes gut bekanntes Beispiel zeigt, immer denkmöglich, dass das, was jemand in der Vergangenheit als *Addition* praktizierte, tatsächlich auf der Regel der *Quaddition* beruhte, welche sich von der Additionsregel darin unterscheidet, dass sie für Summanden ab einer bestimmten Größe (welche bisher zufällig noch nie vorkamen) pauschal das Ergebnis $>5<$ vorsieht.¹⁷ Darin zeigt sich freilich nichts anderes als die prinzipielle Möglichkeit, dass *jedes* Vorgehen denkbar und mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen wäre, wenn wir die Regelbefolgung von einer Deutung abhängig machen. Nimmt man diese Möglichkeit ernst, so könnte man die Grundvoraussetzungen aller Verständigung erschüttert sehen. So fasst Kripke die ungesicherte Interpretation der Regel als Einfallstor für einen Skeptizismus auf. Dabei gilt die Prämisse, dass die Regel auf gewisse Entitäten zurückgeführt werden muss, die ihre unabhängige Existenz gegenüber den einzelnen Anwendungsfällen sichern und sie so als Korrektheitsstandard fixieren. Da hier aber weder Gefühle eines »inneren Meinens« noch »platonische Ideen«¹⁸ in Frage kommen, bleibt die Stabilität der Regel ein Mysterium.

Es ist für unsere Erörterung wichtig, dass die Schwierigkeit letztlich nicht epistemischer, sondern *logischer* Natur ist. Dies kann Wittgensteins Beispiel des Schülers, der eine Reihe bilden soll, veranschaulichen: Fasst dieser die Regel, die durch die Anweisung »Addiere 2!« ausgedrückt wird, so auf, dass er ab der Zahl 1000 anfängt, das zu tun, was wir gewöhnlich »4 addieren« nennen, und die entsprechenden Einwände nicht versteht, so ist es prinzipiell aussichtslos, den Schüler auf die (»Bedeutung« der) Regel hinzuweisen: denn das Problem besteht

15 Ebd., § 84.

16 Ebd., § 201.

17 Zu den Einzelheiten vgl. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 9.

18 Zum ersten vgl. ebd., S. 41-51; zum zweiten ebd., S. 53-54. Eine weitere Möglichkeit der Objektivierung – der Rekurs auf natürliche Tatsachen – wird in Abschnitt III 1.2 besprochen.

ja gerade darin, dass ein abweichendes Regelverständnis vorliegt: »Dieser Fall«, so Wittgenstein, »hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, dass er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.«¹⁹ In so einer Situation wäre, wie es andernorts heißt, die »*Möglichkeit der Verständigung*«²⁰ erschüttert.

Wollen wir aber unser Selbstverständnis, *dass* wir über Begriffe verfügen und uns verständigen können, nicht aufgeben, müssen wir voraussetzen, dass solche Fälle gewöhnlich nicht vorkommen. Es mag uns einen Schwindel verursachen, dass wir die Objektivität von Regeln nicht theoretisch zu unterfüttern vermögen, aber wir verlieren dadurch selbstverständlich nicht unsere normativen Standards; die Begriffsbildung und die mathematischen Gewissheiten bleiben unangetastet.²¹ Das tiefere Problem liegt deshalb darin, dass das ganze Bild noch falsch ist: Bevor wir die lebenspraktische Gewissheit, dass Praktiken des Regel-folgens möglich sind, in Frage stellen, sollten wir unser Verständnis des Regelbegriffs modifizieren. Darin, dass hier logische Probleme entstehen, zeigt sich, dass unsere Anschauungsweise einen grundlegenden Fehler enthält. *Jedes Bild, das die Regel als unabhängige und anwendungsexterne Entität konzipiert* – sei es als Universalie, als platonische Idee, als unabhängige semantische Tatsache oder als Bewusstseinstatsache – *muss notwendigerweise in die Irre führen*.

Worin genau liegt der Fehler? Die Idee, dass die Korrektheit einer Handlung nach einer unabhängig existierenden Regel beurteilt werden könnte, zerreißt das Regelfolgen in zwei einander äußerliche Komponenten: die »Regel selbst« auf der einen und Fälle der Regelbefolgung auf der anderen Seite.²² Es lässt sich aber gar keine klare Vorstellung einer vorpraktischen oder anwendungsunabhängigen Regel entwickeln, denn die Anwendung bleibt *immer* Kriterium des Regelverstehens.²³ Daher kann eine handlungsexterne, unabhängig bestehende Entität unmöglich als Regel Bestand haben. Die Annahme, dass eine Regel im Einzelfall so gegeben sein könnte, dass sie den Zeichengebrauch bestimmt, ist immer schon auf die weitere Annahme angewiesen, dass die praktische Umsetzung der Regel gewährleistet ist – und dies hat den Regress zur Folge. Auf

19 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 185.

20 Ebd., § 143.

21 Vgl., im Ausgang von Cavell: McDowell, »Non-Cognitivism and Rule-Following«, S. 207-210.

22 Vgl. Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, S. 98-132.

23 Dass die Anwendung nicht übersprungen werden kann, ist eine zentrale Einsicht von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*: vgl. ebd., § 146 oder § 380.

diese Weise lässt die Deutungsauffassung die Möglichkeit regelgeleiteten Verhaltens unverständlich werden.²⁴

Das folgende Resultat ist festzuhalten: Es gibt keine Regeln im Sinne von abstrakten Festlegungen oder Konventionen im praxisleeren Raum. Der Regelbegriff muss vielmehr von der konkreten Praxis der Regelanwendung her mit Inhalt gefüllt werden – und zwar so, dass die Möglichkeit eines *direkt* sich vollziehenden regelentsprechenden Verhaltens in Rechnung gestellt bleibt. Wenn regelgeleitetes Handeln überhaupt konzipierbar sein soll, können die Regel und ihre Befolgung keine einander äußerlichen Komponenten sein. Beide sind intern miteinander verknüpft.

Wie wir indes sehen werden, mündet dies darin, dass der Begriff der Regel insgesamt an Erklärungskraft einbüßt. Die philosophische Reflexion entfernt

24 Die Idee, dass die Regel praxisunabhängig existiert und durch den Geist erfasst wird, darf als charakteristisch für *mentalistische* Regelkonzeptionen betrachtet werden, seien sie platonistischer oder auch psychologischer Prägung. In diesen Konzeptionen ist es geradezu unausweichlich, das korrekte Regelfolgen über einen geistigen Zugang zur Regel zu erklären. Demzufolge sei jemand, der die Regel erfasst hat, in einem zweiten Schritt fähig, sie in einer unendlichen Zahl von Fällen zu befolgen. Wir haben *zuerst* ein richtiges Verständnis und *dadurch* eine bestimmte Fähigkeit: Einen sprachlichen Ausdruck könne der regelgerecht anwenden, der seine »Bedeutung« verinnerlicht hat. Die fallübergreifende Norm wird in diesem Bild so erklärt, dass Regeln ein unabhängiges Dasein gegenüber den einzelnen Fällen haben. – Wie ein vorpraktisches Regelverständnis genau formuliert werden könnte, bleibt hier undiskutiert; die Regelthematik wird in diesem Rahmen gar nicht *eigens* aufgenommen. Da die *Grundprämisse* darin besteht, dass es geistige Entitäten gibt, die der Geist auffassen kann, erübrigt sich diese Problematisierung. Universalien machen hier nicht den Gegenstand der Fragestellung, sondern den Kern des Erklärungsmodells aus (vgl. auch Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 54). Die Kritik an der Deutungsauffassung zeigt jedoch, dass die Rückführung von regelgeleitetem Verhalten auf geistige Entitäten keine Erklärung ist, sondern »eine Art Scheingesims, das nichts trägt« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217). Tatsächlich hat der Mentalist, wie immer er vorgeht, ein konstantes Verständnis stets schon vorausgesetzt. Dabei ist diese Voraussetzung als solche nicht zu bemängeln. Doch der Verweis auf mentale Entitäten macht es unmöglich, sich einen *Begriff* vom Regelfolgen zu machen. Der Mentalist sagt im Grunde nur: *Die Verwendungsregeln eines Ausdrucks liegen in der Bedeutung, die der Ausdruck hat*. Dass dies nichts sagt, zeigt sich daran, dass der bloße Verweis auf eine »Bedeutung«, ohne Rekurs auf Anwendungsbeispiele, nicht weiterhilft, wenn jemand einen Ausdruck *nicht* zu verwenden weiß.

sich, indem sie Regeln thematisiert, vom Normalfall der »Regelanwendung«, für den es gerade charakteristisch ist, dass von Regeln nicht die Rede ist. Damit werden wir auf die Spur dessen gesetzt, was Wittgenstein »*blindes* Regelfolgen« genannt hat.²⁵ Ich werde die folgende Lesart dieser Denkfigur vorschlagen: Wir gebrauchen Zeichen nicht »nach Regeln«, sondern direkt und in zweckmäßiger Weise, im Rahmen der jeweils aktuellen Sinnzusammenhänge. Wo wir wirklich auf »Konventionen« zu sprechen kommen (etwa wenn wir uns unserer Sprachkompetenz nicht sicher sind), geht es nicht um normative Einschränkungen, sondern um *Grenzen* des Zeichengebrauchs. Indem wir uns über Regeln verständigen, verständigen wir uns über *Spielräume*.

Bevor wir jedoch diesen Weg einschlagen, sei noch eine weitere Auffassung skizziert, die ebenfalls in charakteristische Schwierigkeiten führt, welche es zu vermeiden gilt: Denn trotz des eben Gesagten darf die Dimension der Normativität offenbar nicht unterschlagen werden.

1.2 Zweite Sackgasse: Reduktion auf Regularitäten

Die Aporien der Deutungs Auffassung deuten darauf hin, dass wir die Aufmerksamkeit auf die konkreten Fälle verlagern sollten, die jeweils unter die »Regel« fallen. Dies könnte zu folgender Vermutung veranlassen: Wenn die Regel als unabhängige Entität keine handlungsleitende Funktion entfalten kann, muss sie in irgendeiner Weise in den Anwendungsfällen enthalten sein.

Nun ist es nach dem Gesagten in der Tat plausibel, dass die Grundregeln eines Zeichensystems in den Regularitäten einer bestehenden Praxis liegen. Aber dennoch birgt diese Strategie eine Gefahr: Die Zeichenpraxis könnte auf tatsächliche Geschehnisse, etwa einzelne Ereignisse oder mechanische Prozesse *reduziert* werden. Eine Regel – etwa die Verwendungsregel des Ausdrucks ›Tisch‹ –, würde einfach mit der Tatsache gleichgesetzt, dass es ein bestimmtes Verhalten gibt, und der regelentsprechende Zeichengebrauch wäre nichts weiter als ein Geschehen, das sich einer Regularität zuordnen lässt. Wiederum sind unterschiedliche Varianten denkbar: ein wiederholbares, dispositionales festgelegtes Verhalten (z. B. ein Sprachverhalten) oder ein mechanischer, programmierter Ablauf. Doch

25 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 219: »Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind.« An anderer Stelle ist von einem »mechanischen« Regelfolgen die Rede: »Mechanisch«, das heißt: ohne zu denken. Aber *ganz* ohne zu denken? Ohne *nachzudenken*« (ders., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 422).

auch eine Anschauungsweise, die solche Prozesse zum Modell macht, erlaubt keine angemessene Konzeption.

Natürlich zeichnet sich die Sprach- und Zeichenpraxis durch Regularitäten aus, die beobachtet und beschrieben werden können. So kann eine Sprache als empirisches Phänomen aufgefasst und auf äußerliche Regelmäßigkeiten hin untersucht werden. Doch etwas als *regelgeleitete* Praxis zu verstehen, beinhaltet mehr. Wenn Personen z. B. Schnupfen haben und gelegentlich niesen müssen, so werden wir nicht sagen, dass sie diesbezüglich Regeln folgen oder dass es eine Grammatik der Erkältung gebe. Es handelt sich nicht um ein regelgeleitetes Handeln, sondern um kausal verursachte Vorgänge, die sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen.

Dies stellt vor allem behavioristische Erklärungsmodelle vor Probleme: so den Dispositionalismus, gegen den sich Kripke richtet.²⁶ Dabei geht es um den Versuch, das Regelfolgen auf Verhaltensdispositionen zurückzuführen und die Objektivität von Regeln über bestimmte, im Organismus etablierte Reiz-Reaktions-Schemata zu sichern. Auf diesem Wege aber erfahren wir zwar etwas über faktische Verhaltensregelmäßigkeiten, jedoch nichts darüber, ob und inwiefern das Verhalten ein regelfolgendes Handeln ist. Reduziert man das Regelfolgen auf faktische Regelmäßigkeit oder Konformität – sie sei kausaler Natur oder welcher Art auch immer –, so eliminiert man jeden Korrektheitsstandard.

Dies sei am Beispiel von Rechenmaschinen verdeutlicht.²⁷ Man könnte glauben, dass ein kybernetisch gesteuerter Prozess ein geeignetes Modell für das Regelfolgen abgebe. Das Programm, nach dem der Mechanismus funktioniert, wäre eine Art Regelverzeichnis, und die einzelnen, im Programm festgelegten Operationen als Regelbefolgungen zu betrachten. Dass die Sache jedoch so einfach nicht ist, zeigt sich sofort, wenn wir fragen, wie ein solcher Prozess Korrektheitsmaßstäbe enthalten kann. Wenn es tatsächlich das Programm wäre, das über die Korrektheit der Operationen befindet, dann wäre *jede* faktisch vollzogene Operation als korrektes Regelfolgen zu werten. Ein unabhängiger Standard wäre wiederum nicht gegeben. Denn der programmierte Prozess läuft so ab, wie er eben abläuft. Eine Rechenmaschine, die für die Aufgabe $\langle 1+1 \rangle$ das Ergebnis $\langle 3 \rangle$ ausgibt, hätte nicht falsch gerechnet, sondern nach *anderen Regeln*. Die nä-

26 Vgl. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 22-37.

27 Das Beispiel ist angelehnt an: ebd., S. 32-36. – Den Versuch, Regeln nach dem Vorbild von Programmen zu erklären, versteht Kripke als eine Variante des Dispositionalismus: »The dispositional theory views the subject himself as a kind of machine, whose potential actions embody the function. So in this sense the dispositional theory and die idea of the machine-as-embodying-the-function are really one« (ebd., S. 35).

here Betrachtung ergibt also, dass nicht die Maschine oder das Programm darüber entscheidet, wie richtig gerechnet wird, sondern dass *Personen* darüber entscheiden, ob die *Maschine* korrekt rechnet bzw. richtig programmiert ist.²⁸

Man sieht: Insofern ein Regelfolgen Korrektheitsstandards impliziert, ist es nicht einfach ein mechanischer, soundso programmierter Prozess; denn damit würden faktische Geschehnisse und korrektes Regelfolgen kurzerhand identisch gesetzt.²⁹ Wir könnten für das Regelfolgen im Einzelfall keinerlei Einschränkung mehr geltend machen und müssten *jedes* Geschehen als korrekt ansehen. Dass eine Person einer Regel R_i entsprechend verfährt, würde nicht mehr besagen, als dass sich ihr Tun in Konformität mit einer Regularität befindet, die wir als R_i bezeichnen. Aber damit ist unser Verständnis davon, was es heißt, einer Regel zu folgen, noch nicht getroffen. Dieses beinhaltet nämlich, dass die Übereinstimmung des Tuns mit der entsprechenden Regularität kein Zufall ist, dass sich eine Person in eine Übereinstimmung zum Bisherigen begeben hat und die Regel dabei leitend war. Eine Handlung, die als korrekte Befolgung einer Regel R_i gilt, ist nicht nur regelkonform, sondern in irgendeiner Weise durch die Regel *kontrolliert*.

So hat uns die Abkehr von der Deutungsauffassung in eine entgegengesetzte Problemlage geführt: Während sich die Regel, als unabhängige Entität, im ersten Fall in keiner Weise mehr mit der Regelbefolgung vermitteln ließ, ist sie, wenn wir uns ganz auf Regularitäten zurückziehen, völlig mit der Handlung verschmolzen. Im ersten Fall ging die Regel der Handlung vorher, wie sie diese bestimmen kann, musste sodann offen bleiben. Nun aber, so könnte man sagen, folgt die Regel der Handlung nach, denn sie wird aus den vorgefundenen Regelmäßigkeiten rekonstruiert, was das jeweilige Tun als ein Ereignis erscheinen lässt, das einfach gewisse Regularitäten aufweist.

An dieser Stelle kommt in der Regelfolgen-Diskussion zumeist der Begriff der *Normativität* ins Spiel. Ein Handeln nach Regeln ist, so die Idee, nicht einfach eine mechanische Folge aus vorhergehenden Ereignissen, sondern ein neuer Schritt, der einer Kontrolle durch Korrektheitsstandards unterliegt. Daraus wird gewöhnlich die Aufgabenstellung hergeleitet, dass dem normativen Charakter Rechnung zu tragen ist, den Regeln gegenüber Zeichenhandlungen haben. Die

28 »How is it determined, when a malfunction occurs? By reference to the program of the machine, *as intended by its designer*, not simply by reference to the machine itself.« (ebd., S. 34; Hervorhebung Verf.).

29 Kripke spricht von einer »equation of performance and correctness« (ebd., S. 24).

Normativität wird damit an der Relation von Regel und Regelbefolgung festgemacht.³⁰ Fragen wir, ob diese Sichtweise plausibel ist.

1.3 Inwiefern Normativität?

Kripke schreibt an einer zentralen Stelle: »The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*.«³¹ Es lässt sich denken, dass so und so gehandelt werden *soll* – ganz unabhängig davon, wie faktisch gehandelt wird. Dies aber wird von der Regularitäts- oder Konformitätsauffassung nicht erfasst. Und damit liegt die Vermutung nahe, dass sich regelgeleitetes Handeln vom regelmäßigen Geschehen dadurch unterscheidet, dass es normativ motiviert ist. Ich möchte dies zunächst einmal wörtlich nehmen, indem ich die Begriffe *Normativität* und *Sollen* eng gekoppelt verstehe: Dass die Relation von Regel (oder Bedeutung) und Zeichengebrauch normativ ist, müsste dann so übersetzt werden können, dass die Regeln in irgendeiner Art angeben, wie Zeichen gebraucht werden sollen.

Dieser Punkt ist für unser Thema von größtem Interesse, denn Normativität und Freiheit sind eng miteinander verbunden. Dabei ist insbesondere daran zu denken, dass Normen Einschränkungen sind, gegen die *verstoßen* werden kann: Ein Sollen zwingt mich nicht; wo Normen handlungswirksam werden, dort geschieht dies aus Freiheit, nicht aus Zwang.³² Doch einige einfache Überlegungen genügen, um sichtbar zu machen, dass in dieser Sache, was den Fall des regelgeleiteten Zeichengebrauchs betrifft, dennoch Vorsicht geboten ist: Denn eine falsche Akzentuierung der Normativitätsproblematik käme einem Rückfall in die Deutungsauffassung gleich. Wenn wir die mit der Regel verbundene normative Signifikanz nämlich mangels eines anderen soliden Regelkonzepts kurzerhand als ein Sollen begreifen, unterstellen wir damit wieder Normen, die der Zeichenbildung unabhängig gegenüberstehen. So würden wir erneut in ein Szenario schliddern, das dem von der unabhängigen Regeltatsache zum Verwechseln ähnlich sieht. Die Betrachtung würde dann möglicherweise auf die Frage verengt,

30 Dies ist meistens der Ausgangspunkt in Untersuchungen zum Problem des Regel-folgens, so etwa bei Brandom, *Making It Explicit*, S. 15; vgl. auch Liptow, *Regel und Interpretation*, S. 89ff. Kritik wird im Anschluss an Davidson formuliert, so z. B. bei Glüer, *Sprache und Regeln*, S. 160ff. Eine vermittelnde Position bezieht Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, S. 124ff.

31 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 37.

32 Vgl. Kap. I 1.2.

wie die Normen ihre Befolgung bestimmen können – und ein solches Problem deutet, wie gesehen, auf eine grundlegend falsche Optik hin.³³

An der Regularitätsauffassung zeigte sich, dass die Dimension der Normativität nicht unterschlagen werden darf. Man darf sogar annehmen: Dass wir überhaupt noch von »Regeln« sprechen, hat darin – nach der Destruktion der Deutungsuffassung – eines seiner stärksten verbleibenden Motive. Doch dies darf nicht dazu veranlassen, Regel und Normativität kurzzuschließen und direkt eine Regelnormativität zu veranschlagen. Dass der sprachliche und nichtsprachliche Zeichengebrauch durch Regeln kontrolliert ist, dass sich regelhafte Praktiken konstant erhalten und beschreiben lassen, kann nicht bedeuten, dass jede Regelbefolgung einem Sollen nachgibt. Intuitiv lässt sich dies wie folgt einsichtig machen: Wenn ich einem Freund wahrheitsgemäß mitteile, dass der Himmel blau ist, so verwende ich das Prädikat ›blau‹ nicht deswegen regelgerecht, weil ich es so verwenden soll. Im Normalfall verwende ich den Ausdruck ›blau‹ vielmehr einfach so, wie man ihn eben verwendet, oder weil ich das und das sagen *will*. Und dass ich der Additionsregel folge, wenn ich vor dem Einkaufen die voraussichtlichen Kosten berechne, bedeutet nicht, dass ich von einer mathematischen Norm dazu bestimmt wurde, dies zu tun; vielmehr kann ich eben rechnen und wende diese Kompetenz an.

Diese einfachen Beispiele machen sichtbar, dass die Kontrolle, die an Regeln festgemacht wird, nicht darin liegt, dass meine Handlungen normativ motiviert werden. Es ist ein Irrtum, die Normativitätsdimension des Zeichengebrauchs darin zu sehen, dass wir in irgendeiner Weise so darstellen, wie wir darstellen sollen. Und natürlich könnte man nun einwenden, dass ein solch starker Sinn von Normativität ohnehin nicht der ist, der gemeint war. So möchte man vielleicht sagen, dass es hier gar nicht um Akte geht, die auf explizite Präskriptionen reagieren, sondern um *implizite* normative Praktiken. Diese Idee hat in Robert Brandoms Entwurf einer normativen Pragmatik markante Gestalt angenommen. »Norms that are *explicit* in the form of rules«, so der Gedanke, »presuppose norms *implicit* in practices.«³⁴ Demzufolge kann eine Regel bzw. eine Norm verschiedene *Formen* annehmen – sie kann implizit oder explizit sein.³⁵ Ist der Versuch, die Normativitätsdimension des Zeichengebrauchs auf dieser Grundlage zu explizieren, aussichtsreich?

33 So enthält also schon die *Frage* nach der natürlichen Tatsache, die die Normativität bewahren kann, das entscheidende Missverständnis. Dieser Einwand ist gegen Kripke vorzubringen: vgl. Niesen, »Gemeinschaft, Normativität, Praxis«, S. 104.

34 Brandom, *Making It Explicit*, S. 20.

35 Vgl. ausdrücklich ebd., S. 30.

Auch Brandom entwickelt sein Bild von den beiden extremen Auffassungen der Deutung und der Regularität her – er selbst spricht von Regulismus und Regularismus. Der Fehler des *Regulismus* liegt darin, dass er Regeln stets als explizite Regeln denkt; ob eine Performanz richtig oder falsch ist, entscheidet sich danach, in welcher Relation sie zur ausformulierten Norm steht. Vor diesem Hintergrund entsteht dann das Problem, dass diese Relation selbst wieder richtig oder falsch beurteilt werden kann.³⁶ Da es auf der anderen Seite auch dem *Regularismus* zu entgehen gilt, der Normen auf Regelmäßigkeiten oder Verhaltensmuster reduziert³⁷, ergibt sich die uns bereits bekannte Aufgabe, die Praktiken »both as not having to involve explicit rules and as distinct from mere regularities«³⁸ zu explizieren. Brandom meint nun, dass sich dieses Problem lösen lässt, indem man einräumt, dass es *in Praktiken implizite Normen* gibt, die allen *in Regeln expliziten Normen* vorhergehen. Wittgensteins Regressargument verweise demzufolge auf »some more primitive sort of *practical* propriety«³⁹ und darauf, dass es so etwas geben muss wie eine »primitive correctness of performance *implicit* in *practice* that precede and are presupposed by their *explicit* formulation in *rules* and *principles*«. ⁴⁰

Lassen wir die Frage, wie Brandom diese elementare praktische Korrektheit oder Richtigkeit genau plausibel machen will, für den Moment beiseite⁴¹ und fragen vorerst einmal, wie standfest die Idee von impliziten Normen überhaupt ist. Dazu sollten wir uns ausmalen, was es bedeuten würde, bestimmten Normen zu unterliegen bzw. Regeln zu folgen, ohne dass diese Normen oder Regeln formuliert werden. Nehmen wir an, eine Person, die einen Satz wie »Das Essen ist fertig« äußert, verfährt nach impliziten Normen. Dies hieße offenbar so etwas wie: Sie bildet ihr Zeichen so, wie man es soll, nur dass dies an keiner Stelle thematisch wird. Sie verwendet z. B. den Begriff ›Essen‹ entsprechend einer Norm, auch wenn diese Norm für den Moment implizit bleibt oder wenn sie – nehmen wir Brandom beim Wort – ihre »implizite Form« beibehält.

Nun kommt eine solche Beschreibung offenbar nicht ohne die Prämisse aus, dass die implizite Norm in irgendeiner Weise *dieselbe* bleibt, wenn man sie explizit macht. Doch dieser Gedanke verliert sofort alle Überzeugungskraft, wenn

36 Vgl. ebd., S. 18ff.

37 Vgl. ebd., S. 26ff.

38 Ebd., S. 29.

39 Ebd., S. 20.

40 Ebd., S. 22.

41 Brandom rekurriert in dieser Sache auf praktische bzw. implizite normative *Einstellungen* (vgl. ebd., S. 30ff.) und auf Praktiken des *Sanktionierens* (ebd., S. 34ff.).

man ihn zu konkretisieren versucht. So sticht erstens ins Auge, dass sich die implizite und die explizite Gestalt der Regel deutlich in der *Form* unterscheiden müssten – genauer: dass es unmöglich ist, hier überhaupt verschiedene Formen von etwas aufeinander zu beziehen: Die implizite Norm hat charakteristischerweise gar keine Gestalt, und explizite Regeln, also Regelausdrücke, können wir uns stets unbegrenzt viele denken. *Die* Regel für die Verwendung eines Ausdrucks lässt sich nicht angeben. Wollten wir z. B. explizit machen, welcher Regel der Sprecher des obigen Satzes gefolgt ist, als er den Ausdruck ›Essen‹ gebrauchte, würden uns sogleich eine ganze Menge Erklärungen einfallen (›Mit ›Essen‹ meint man das, was man zu sich nimmt‹; ››Essen‹ bezieht sich auf Mahlzeiten«, eine Geste der Nahrungszufuhr etc.). Ist aber die implizite Norm derart vielfältig explizierbar, so müssen wir am Ende sagen, dass sie, sofern sie in der expliziten Fassung ihre Gestalt gewinnt, *überhaupt keine* klar umgrenzte Form hat.

Zu diesem offensichtlichen Unterschied in der Form kommt ein noch wichtigerer Unterschied in der *Funktion*. Welche Funktion würde eine Norm in ihren zwei Erscheinungsweisen jeweils übernehmen? Lassen wir uns auf Brandoms Optik ein, kommen wir nicht umhin zu sagen, dass die Norm in ihrer impliziten Form in der Verständigungssituation gar nicht zum Vorschein käme. Ihre Funktion müsste sie, so wäre dies zu deuten, folglich in irgend einer Weise *unbemerkt* erfüllen. Wo eine Norm hingegen zum Vorschein käme, hätten wir es immer schon mit der expliziten Form zu tun, und in dieser Form (der »Regelform«) hätte die Norm sogleich eine spezifische Signifikanz: Sie träte direkt als *regulierende* oder *normierende* Instanz auf, und wir sähen uns veranlasst, der Norm zu gehorchen oder gegen sie zu verstoßen.

Diese Differenz kann man nicht einfach mit dem Hinweis abtun, dass die Norm eben solange implizit bleibt, als die Dinge korrekt ablaufen, während sie dort, wo ein Verstoß vorliegt, als Regel explizit werden muss. Die Differenz ist als Differenz in der Funktion grundlegend und zeigt eine strikte Disjunktion an: Es ist einer impliziten Norm nämlich offenbar *unmöglich*, die normierende Rolle zu spielen, die die explizite Regel spielt. Um in die Praxis eingreifen zu können, müsste die implizite Norm – wenn wir überhaupt noch so sprechen wollen – notwendig explizit werden. Damit aber ergibt sich die Frage, was überhaupt noch die Normativität einer solchen Norm ausmacht: *Niemand kann jemals mit der normierenden Kraft oder normativen Signifikanz einer »impliziten Norm« konfrontiert werden.* Der Begriff der Normativität verliert in diesem Zusammenhang seinen Sinn.

Da sich die Idee der proteushaften Norm, die implizite oder explizite Gestalt annehmen kann, schon im Lichte dieser zwei Erwägungen weitgehend auflöst,

möchte ich den Brandom'schen Ansatz ganz zurückweisen.⁴² Es stimmt zwar, dass wir Regeln formulieren, wo Gebrauchsweisen problematisch werden, es führt aber in die Irre, diesen Punkt vor dem Hintergrund der implizit/explicit-Unterscheidung auszutragen. Die Norm ist keine stille Kraft, die den Zeichengebrauch unmerklich leitet und sich nur dann bemerkbar macht, wenn eine Abweichung droht. Und es leuchtet bei näherer Betrachtung auch nicht ein, was es bedeuten sollte, dass sich der normative Druck von Grundregeln im normalen Zeichengebrauch eben einfach so weit abgeschwächt habe, dass er nicht mehr spürbar ist.⁴³ Es gibt eine fundamentale *qualitative* Differenz zwischen gewöhnlichen (korrekten) Zeichenverwendungen und Fällen, in denen der Zeichengebrauch über Regelausdrücke reguliert werden muss. Für den ersten Fall, wie er für konstitutive Regeln als exemplarisch gelten muss, lässt sich nicht angeben, worin die Normativität außerhalb der Lernsituation liegen sollte. Wo korrekt verfahren wird, *kann* nichts mehr normiert werden. Das Sollen hat nicht deswegen keinen Ort, weil es sich bis zur Unsichtbarkeit reduziert hat; es hat aus *prinzipiellen* Gründen keine Einsatzstelle: Es wäre einfach sinnleer zu sagen, dass nach einer Regel *R* verfahren werden *soll*, wenn *ohnehin* schon nach *R* verfahren *wird*. Halten wir die Rede von Normativität auch noch für solche Fälle aufrecht, *kann der normative Anspruch unmöglich jemals erfüllt werden*. Wo wir vertraute Darstellungsweisen von uns aus (korrekt) anwenden, dort läuft die Rede von einer Normativität im Sinne eines Sollens leer.

Ich werde deswegen einen anderen Weg einschlagen. Der Gehalt des Normativitätsbegriffs, so scheint mir, schrumpft in Fällen wie den genannten auf den Umstand zusammen, dass die ausgeübten Praktiken einmal *gelernt* wurden und im Einzelfall misslingen können. In dieser Verwendung aber ist der Begriff der Normativität für unser Thema uninteressant. Menschen lernen auch Schwimmtechniken; aber man sagt deswegen nicht, dass das Schwimmen eine normative Tätigkeit sei. Ein Sollen tritt erst dort auf, wo es Gründe gibt, die Schwimmtechniken in bestimmter Weise anzuwenden – etwa wo es darum geht, jemanden vor dem Ertrinken zu retten. Ich möchte diese Einbettung des Normativitätskomplexes in die Handlungslogik beibehalten und die Normativität des Zeichengebrauchs in den weiteren Abschnitten auf andere Weise fassen. Diese Normativität steckt ebenso wenig in der Relation von Regel und Handlung, wie sich

42 Zu einer anders gelagerten, aber ebenfalls grundsätzlichen Kritik vgl. Deines/Liptow, »Explizit-Machen explizit gemacht«.

43 Diesen Vorschlag macht Hans Julius Schneider in »Konstitutive Regeln und Normativität«, S. 95-97.

Freiheit auf den Umstand reduzieren lässt, dass Regeln befolgt werden.⁴⁴ Vielmehr ist sie darin zu suchen, dass die Bildung von Zeichen ein Tun ist, das aus einer semantischen Kompetenz – aus einem Verständnis – heraus erfolgt und infolgedessen *zurechenbar* ist. Die normative Dimension der Zeichenbildung liegt nicht darin, dass sich diese »nach Regeln« vollzieht, sondern darin, dass normatives Vokabular auf sie *anwendbar* ist.

Man kann dies – dem Satz *ultra posse nemo obligatur* entsprechend – auch wie folgt zuspitzen: Damit ich soundso verfahren *sollen kann*, muss ich zunächst einmal überhaupt soundso verfahren *können*.⁴⁵ Für den Zeichengebrauch gilt dies in besonderer Weise, denn wo jemand das nötige semantische Können nicht hat, dort wird die Forderung nach einer regelentsprechenden oder korrekten Verwendung von Zeichen für ihn gar nichts bedeuten: Dieses Können ist ein *Verstehenkönnen*; denn über semantische Kompetenz verfügen, heißt, über Verständnis zu verfügen. Dies ist die Lesart, die in den nächsten Abschnitten verfolgt wird.

1.4 Zwei Voraussetzungen der Zurechnung

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Nachdem wir uns erinnerten, dass die Regel keine unabhängig gegebene Entität sein kann, sahen wir uns veranlasst, unser Augenmerk auf die Praxis der Regelbefolgungen zu verlegen. Dies, so sahen wir weiter, darf nicht so geschehen, dass der Unterschied zu bloß regelmäßigen Naturprozessen verwischt wird. Damit etwas ein Regelfolgen ist, muss den Regeln auch in irgendeiner Weise eine Kontrollfunktion zugesprochen werden. Kurzum: Das Auffassen der Regel muss so konzipiert werden, dass es »nicht eine *Deutung*«⁴⁶ ist; der regelfolgende Akt darf jedoch auch nicht auf eine Regularität reduziert werden.

44 Dieses Bild von Freiheit suggeriert Brandom in »Freedom and Constraint by Norms«, wo er sprachliches Handeln als ein durch Normen, nicht aber Ursachen kontrolliertes Verhalten akzentuiert. In *Making It Explicit* verliert sich das Freiheitsmotiv indes weitgehend zugunsten der Frage der Normgeltung. Wo es zur Sprache kommt, bleibt der Zusammenhang von Normativität und Freiheit unausgeführt (vgl. ders., *Making It Explicit*, S. 50ff.).

45 In eine ähnliche Richtung geht auch: Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 184: »Um aber die normierende Kraft einer Regel überhaupt *als* normierend ansehen zu können, muß zuvor bereits die *Regularität der Regel* erfaßt worden sein.«

46 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 201.

Aus diesem Grunde möchte ich nun sehen, welches Bild sich ergibt, wenn wir davon ausgehen, dass der besondere Akt des Zeichengebrauchs in dem Sinne unter der Kontrolle von Regeln steht, dass er jederzeit zum Gegenstand normativer Bewertung *werden* kann. Dabei sei angenommen, dass nicht nach (gegebenen) Regeln verfahren wird oder der Zeichengebrauch normativ motiviert ist, sondern im ersten Schritt nur zugrunde gelegt, dass es Praktiken gibt, die von Personen kontrolliert ausgeführt werden. Normatives Vokabular ist sodann anwendbar, doch die dabei veranschlagte Normativität bezieht sich nicht, wie wir noch deutlicher sehen werden, auf den korrekten, sondern auf den *sinnvollen* Gebrauch von Zeichenpraktiken. Diese Dimension wird entsprechend nicht von Regeln zur Geltung gebracht, sondern durch Regelbeherrschung und vorausgesetzte Zeichenpraktiken erst eröffnet.⁴⁷ Dies sei nun präzisiert. Dazu wäre es, wie gesagt, wenig erfolgversprechend, die beschriebenen Auffassungen zu einer neuen zu kombinieren. Es bedarf eines Blickwinkels, in dem sich die Aporien auf natürliche Weise auflösen. Wir verstoßen grundsätzlich gegen unser Verständnis, wenn wir Zeichenpraktiken auf Regeldeutung zurückführen oder sie als bloße Regularitäten erscheinen lassen. Aber genau an dieser Stelle können wir ansetzen: Wir können die Voraussetzungen, die die behandelten Auffassungen außer Acht lassen, zum festen Element der Regelkonzeption machen, indem wir von dem Umstand ausgehen, *dass* wir im Zeichengebrauch bestimmte Voraussetzungen machen. Leitend kann der folgende Gedanke sein: *Etwas als Regelfolgen anzusehen, bedeutet, bestimmte Voraussetzungen zu machen*. Es bedeutet insbesondere, die Voraussetzung zu machen, dass von einer Zeichenpraktik ein zurechenbarer Gebrauch gemacht wurde. Es wird sich zeigen, dass dieser Zugang zu einem hinreichend tragfähigen Bild führt.

Wittgensteins Hinweis, dass das »der Regel folgen« eine Praxis⁴⁸ ist, kann dabei als Orientierungspunkt dienen. Für diese Überlegung ist der Umstand ausschlaggebend, dass die Geltung der Regel als fallübergreifender Standard und das Regelfolgen selbst nicht mit Rekurs auf Sachverhalte verständlich gemacht werden können, die zu einem aktuellen Zeitpunkt bestehen. Der Blick muss sich stattdessen auf eine *Vielzahl* von Fällen richten: »Um das Phänomen der Sprache

47 So nehme ich auch nicht an, dass eine Regeltheorie sowohl die *Objektivität* der Regel als auch ihr *Rechtfertigungspotential* betreffen muss, wie Kripke es in *Wittgenstein on Rules and Private Language* (vgl. ebd., S. 11) zugrunde legt. Dass sich beide Dimensionen gedanklich trennen lassen, wird durch die Konzentration auf mathematische Beispiele oft verdeckt: Hier hat man es aber mit dem Sonderfall zu tun, dass *formale Korrektheit* für *Richtigkeit* steht: vgl. dazu Legg, »This is Simply What I Do«, S. 70.

48 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 202.

zu beschreiben, muss man eine Praxis beschreiben, nicht einen einmaligen Vorgang, *welcher Art er immer sei.*⁴⁹ Es ist der Begriff der *Praxis*, in dem sich die Voraussetzungen artikulieren, auf die die Rede vom Regelfolgen hindeutet. Legt man dies zugrunde, schwächt sich die Bedeutung von Regeln als Korrektheitsstandards insgesamt ab, und die Darstellungsgewohnheiten werden – als *Voraussetzungen* des Verstehens und der Verständigung – zum Ausgangspunkt. Im einzelnen kann man zwei Seiten unterscheiden: erstens, was die Seite der »Regel« betrifft: die allgemeinen Gepflogenheiten⁵⁰ oder *Zeichenpraktiken* (a); zweitens, was den individuellen Zeichenverwender und dessen »Regelfolgen« betrifft: die Fertigkeit, diese Praktiken anzuwenden – die *semantische Kompetenz* (b).

(a) Nehmen wir zuerst die Seite der *Regel*: Was heißt es, Grundregeln des Zeichengebrauchs auf eine Praxis zurückzuführen? Der Kerngedanke wurde in der Kritik der Deutungsauffassung bereits sichtbar: Eine Regel kann keine unabhängige Entität sein, sondern allein in einer allgemeinen Handlungsweise Bestand haben. Diese kann sich nur durch die Zeit, in einem öffentlich zugänglichen Anwendungsschema zeigen und lässt sich nicht von der Praxis des Regelfolgens abtrennen und isoliert hinstellen. Folglich muss es zu Verwirrung führen, wenn die Analyse von der Regel her aufgezümt wird, so als könnte diese im Einzelfall als beschreibbares Faktum gegeben sein. Diese sinnkritische Einsicht jedoch muss nicht in eine Regularitätsauffassung münden. Der relevante Punkt ist, dass die Rede von Regeln schon das Bestehen einer Handlungsweise voraussetzt. Es »kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.«⁵¹ Wer von Regeln spricht, präsupponiert notwendig eine über einzelne Individuen und Situationen hinaus verbreitete Institution.

Für das konventionelle Moment des Zeichengebrauchs ist deshalb nicht die Regel, sondern *die Voraussetzung gemeinsamer Zeichenpraktiken* das Primäre. Es können nicht zuerst abstrakte Konventionen da sein und erst sekundär der entsprechende Gebrauch. Die wirklichen Zeichenpraktiken sind der Ausgangspunkt; für sie können Regeln sodann formuliert werden – und tatsächlich setzen

49 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 334. – Vgl. auch ders., *Philosophische Untersuchungen*, § 20: »Freilich, du *beherrschst* diese Sprache [...] aber ist dieses Beherrschen etwas, was *geschieht*«, während du den Satz aussprichst?« Ein weiteres Beispiel: ebd., § 148.

50 Zum Begriff der *Gepflogenheit*: vgl. ebd., §§ 198f. – Im Pragmatismus firmiert dieser Aspekt als Gewohnheit (*habit*): vgl. Peirce, »Pragmatism«, S. 412ff. – Peirce' Begriff von *habit* lässt Bezüge zu Aristoteles' *héxis*- bzw. *habitus*-Begriff erkennen.

51 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 199 (Hervorhebung Verf.).

wir solche Praktiken auch dort voraus, wo wir keine Regeln formulieren können. Dass wir gemeinsame Verwendungsweisen von so alltäglichen Ausdrücken wie ›Tisch‹ oder ›blau‹ präsupponieren, bedeutet nicht, dass wir über exakt umgrenzte Normen verfügen. Gewöhnlich können wir, wie Wittgenstein des Öfteren bemerkt, nicht mehr tun, als Verwendungsfälle bzw. Beispiele anzugeben.⁵² Wir bilden dann, so beschreibt es Pettit, Zeichen, die die Regel *exemplifizieren*.⁵³ Und wenn wir dies tun, kann sich auch zeigen, dass es sich um Begriffe mit »verschwommenen Rändern« handelt.⁵⁴ Hinzu kommt, dass die Objektivität solcher grundlegenden Praktiken in keiner Weise zusätzlich gesichert werden kann. Nichts garantiert, dass sich die Voraussetzung der gemeinsamen Praxis in jedem Fall praktisch einlösen lässt. Wo immer wir jedoch aus der Teilnehmerperspektive von einem einheitlichen Gebrauch sprechen wollen, müssen wir hinreichende Bestimmtheit für den Moment als unproblematisch unterstellen. Im Begriff der Regel schlägt sich die Voraussetzung nieder, sich auf eine gemeinsame Praxis – und ein gemeinsames Verständnis – bereits stützen zu können: auf eine Zeichen- und Lebenspraxis, der wir uns nicht gegenüberstellen können, da wir *in* ihr stehen.

Wir müssen uns diese Zeichenpraktiken als komplexes Netzwerk von eingespielten Darstellungsgewohnheiten vorstellen. Die gängigen Darstellungsweisen sind keine isolierten Zeichenfiguren, sondern vielfältig miteinander vernetzt; und die Funktion der Begriffe, Prädikate oder Etiketten, die das *Wie* der Darstellung konstituieren, hängt wesentlich davon ab. So ist die Bedeutung des Prädikats ›blau‹ etwa wesentlich dadurch konstituiert, dass es Teil des Systems von Farbprädikaten ist und Beziehungen zu Prädikaten wie ›rot‹ oder ›grün‹ unterhält. Ähnlich kann das Zeichen ☺ in eine bestimmte Beziehung zum Zeichen ☹ gesetzt werden. Es sind also *Schemata* im Spiel, die implizit Alternativen vorsehen und für die sich bestimmte Verhältnisse – etwa der Kompatibilität und Inkompatibilität – formulieren lassen.⁵⁵ Zeichen gemäß bestimmten »Regeln« zu gebrauchen, wird in der einen oder anderen Weise immer heißen, sie in Übereinstimmung mit einem Schema zu gebrauchen. Dieses Thema wird uns später noch beschäftigen.

52 Vgl. ebd., §§ 69-71.

53 Vgl. Pettit, »The Reality of Rule-Following«, S. 36.

54 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 71.

55 Vgl. Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Kap. I.3.

(b) Betrachten wir nun die Seite des *Regelfolgens*. Die Voraussetzung einer gemeinsamen Zeichenpraxis spielt hier eine ganz ähnliche Rolle: Die Beschreibung, dass jemand einer Regel folgt, kann von ihrem Sinn her nie auf einen hier und jetzt stattfindenden Akt allein bezogen sein. Der Bezug zu einer allgemeinen Handlungsweise muss hinzukommen. Dies lässt sich so verstehen, dass zum Regelfolgen die *Übereinstimmung* mit einer Praktik oder Gepflogenheit gehört.⁵⁶ Wenn wir etwa sagen, dass ein Zeichenverwender den Verwendungsregeln des Ausdrucks ›blau‹ »folgt«, so beinhaltet dies, dass er den Ausdruck in Übereinstimmung mit dem üblichen deutschen Sprachgebrauch verwendet. »Er folgt den Regeln« bedeutet dann: »Er verwendet den Ausdruck so, wie es gängige Praxis ist; er verwendet ihn korrekt.«

Doch dazu genügt es nicht, dass ein Tun einer Regularität zugeordnet wird und mit gängigen Praktiken konform geht. Um als Regelbefolgung zu gelten, muss es, wie wir sagten, auch der *Kontrolle* der Regel unterstehen. Diesem Erfordernis kann durch die zweite wichtige Voraussetzung der *semantischen Kompetenz* Rechnung getragen werden: Wo immer wir sagen, dass eine Person im Einzelfall einer Regel folgt bzw. eine Handlungsweise kontrolliert ausführt, ist mitgedacht, dass sie die Handlungsweise beherrscht. Sie tut nicht nur hier und jetzt das und das, sondern übt eine Praktik aus, die sie auch in anderen Fällen ausüben könnte. Und damit ist nun natürlich nicht gemeint, dass die Person die Regel richtig deutet. Semantische Kompetenz ist das praktische Können, Darstellungsweisen in diversen Fällen *anzuwenden*.⁵⁷ In diesen Zusammenhang kann man Wittgensteins Figur des blinden Regelfolgens stellen: Dass wir einer Regel *blind* folgen, bedeutet dann, dass die Ausführung einer gängigen Praxis immer schon in den *jeweiligen Sinn der besonderen Handlung* aufgehoben ist. Will man überhaupt von »Regelbefolgung« sprechen, so spricht man von einem Akt, der diese besondere Handlung ermöglicht. Dies sei nun erläutert.

Schreiben wir zunächst die folgende Bedingung fest: Wir können etwas nur als Anwendung einer Praxis verstehen, wenn wir eine entsprechende Kompetenz

56 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 224: »Das Wort ›Übereinstimmung‹ und das Wort ›Regel‹ sind miteinander verwandt; sie sind Vettern.« An anderer Stelle schreibt Wittgenstein: »Das Phänomen des Übereinstimmens und des Handelns nach einer Regel hängen zusammen« (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 344).

57 Die Deutung ist in diesem Sinne noch »Teil der Sprachlehre« (Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, S. 88).

(»Regelkompetenz«) voraussetzen.⁵⁸ Da es um Zeichenkompetenzen geht, können wir dies auch so beschreiben, dass wir ein *Verständnis* voraussetzen. Wenn wir sagen, dass eine Person Grundregeln des Zeichengebrauchs folgt, schreiben wir ihr das Verständnis der *Darstellungsweisen* zu, für die sich Regeln – etwa typische Anwendungsfälle oder auch Schemata – formulieren lassen. Die Annahme, dass eine Person diesen Regeln folgen kann, entspricht der Annahme, dass sie sich auf diese Praktiken versteht und sie sinnvoll anwenden kann.⁵⁹ Sie hat das nötige semantische Können, das entsprechende Verständnis.

Das Fehlen dieser Voraussetzung ist das entscheidende Manko der Regularitätsauffassung. Wir entgehen ihr, indem wir diese Voraussetzung hinzunehmen. Die Regelkompetenz ist dabei nicht als Fähigkeit verstanden, normativen Vorgaben zu folgen, sondern als *praktische* Fertigkeit, gängige Darstellungsweisen im Einzelfall *sinnvoll* einzusetzen. Wir kommen ohne eine theoretische Kenntnis von Regeln aus. Entscheidend ist allein, dass der zeichenverwendenden Person ein Verständnis zugeschrieben werden kann und ihre Symbolisierungen als angemessene Anwendungen von Praktiken (für die sich Regeln formulieren ließen) bei besonderen Gelegenheiten aufgefasst werden.⁶⁰ Die Normativitätsdimension liegt dann darin, dass die Zuschreibung von semantischer Kompetenz eine Bedingung für die Anwendung von normativem Vokabular ist: Nur wenn das entsprechende *Können* unterstellt wird, kann eine besondere Symbolisierung plausiblerweise als *zurechenbare* und infolgedessen *bewertbare* Zeichenbildung angesehen werden.

Wenn jemand etwa den Satz »Der Himmel ist blau« bildet, so gehen wir davon aus, dass die Äußerung nicht nur zufällig in Konformität mit den Regeln

58 Hier wurde also keine »Erklärung« für das Regelfolgen gegeben, wie es bei der Rede von Fähigkeiten (*capacities*) mitunter beansprucht wurde, etwa bei McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, bes. S. 168-175.

59 Dass wir jetzt nicht mehr ohne den Begriff der *Person* auskommen, verdient Beachtung; denn darin liegt, dass *nur* Personen Regeln befolgen können, dass das Regelfolgen »eine menschliche Tätigkeit« ist (Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 331). Eine Antwort auf Dummetts Frage: »A machine can follow this rule; whence does a human being gain a freedom of choice in this matter which a machine does not possess?« (»Wittgenstein's Philosophy of Mathematics«, S. 331; vgl. auch Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 32) scheint dann zu sein, dass es keinen Sinn hat zu sagen, dass eine *Maschine* »Regeln folgt«. Wir sprechen der Maschine keine praktische Regelkompetenz (kein *Verständnis*) zu.

60 Den Vorschlag, das Regelfolgen als Sache von *Zuschreibungen* zu betrachten, macht auch Shogenji, »The Problem of Criterion in Rule-Following«, vgl. bes. S. 520f.

der deutschen Sprache steht, sondern nehmen darüber hinaus auch an, dass die Person den Satz auf Basis ihrer Kompetenz gebildet hat, das zugehörige Schema kennt und die Darstellungsweisen – z. B. den Ausdruck ›blau‹ – auch in anderen Fällen anwenden könnte. Dies kann sich nicht am Einzelfall erweisen, bleibt aber jederzeit eine notwendige Präsupposition. Es wäre wenig überzeugend, zu sagen, dass jemand eine gängige Darstellungsweise anwendet, die ihm gar nicht zueigen ist. Wenn jemand das Wort ›blau‹ äußern würde, ohne den Gebrauch des Ausdrucks zu beherrschen, so hätte man gutes Recht zu sagen, dass er den Ausdruck gar nicht verwendet hat. Dazu nämlich muss er das Wort nicht nur in seiner Lautgestalt reproduzieren, sondern als *allgemeines* Prädikat oder Typus verwenden. Nur wo dies der Fall ist, kann die besondere sinnvolle Anwendung einer Darstellungsweise vorliegen. Semantische Kompetenz ist Kompetenz der Anwendung in *diversen* Fällen.⁶¹ Wo jemand nur in einer Situation eine Praktik heranzieht und sie in anderen Fällen nicht verwenden kann, oder wo jemand das Wort ›blau‹ äußert, sich aber auf das Schema der Farbprädikate nicht versteht, dort müssten wir sagen, dass er diese Praktik gar nicht kennt, dass er nicht versteht, was es mit ihr auf sich hat.⁶²

Rückt man dies ins Licht, so wird der Begriff der Regel für viele Fälle verzichtbar. Denn wir müssen annehmen, dass die Personen, die an der Sprach- und Zeichenpraxis teilnehmen, primär über praktische Fertigkeiten bzw. Zeichenkompetenz verfügen. Als geübte Zeichenverwender sind sie in der Lage, Zeichen sinnvoll zu bilden; und wenn man überhaupt das Vokabular des Regelfolgens beibehalten möchte, so muss man sagen, dass der Gebrauch von konventionellen Darstellungsweisen »blind« oder »mechanisch« geschieht, *mit* der besonderen Zeichenbildung. Tatsächlich steht so nicht die Regelbefolgung (gemäß einem Standardfall), sondern der sinnvolle Gebrauch von beherrschten Praktiken (in immer wieder neuen Fällen) an erster Stelle: Eine Zeichenbildung als Fall eines

61 Mit Gareth Evans könnte man auch von einem »Generality Constraint« sprechen, vgl. *The Varieties of Reference*, S. 100-104.

62 Man könnte einwenden, dass damit Probleme für Theorien des Spracherwerbs entstehen, da nicht mehr plausibel gemacht werden könne, wie jemand einer Regel *zum ersten Mal* folgt. Ich werde derlei Probleme außen vor lassen und Regelkompetenz als gegeben betrachten. Doch einige Überlegungen Wittgensteins führen vor Augen, dass die genannte Voraussetzung mit dem alltäglichen Verständnis des Regelerwerbs übereinstimmt: So kann in einer Lernsituation charakteristischerweise keine scharfe Grenze zwischen der bloßen Reproduktion und der echten Regelbefolgung gezogen werden (vgl. *Philosophische Untersuchungen*, §§ 156-158). Ob wir etwas als Regelfolgen verstehen, hat damit zu tun, ob wir der Person Regelkompetenz *zutrauen*.

Regelfolgens zu klassifizieren, bedeutet, sie als Vollzug einer Person anzusehen, die von gegebenen Darstellungsweisen eigenen Gebrauch macht.

Analog dazu ist die Dimension der Normativität nicht im Begriff der Regel, sondern in der *normativen Ansprechbarkeit* von Personen anzusiedeln. In dem Maße, in dem wir das Bestehen von Praktiken und semantischen Kompetenzen als Voraussetzungen des Zeichengebrauchs starkmachen, verlieren normative *Vorgaben* an Relevanz. Diese haben dort ihren Ort, wo eine Praxis noch nicht beherrscht wird. Wo sie aber beherrscht wird, sind die Zeichenpraktiken *Voraussetzungen* der besonderen Zeichenbildung: Eine Person muss sich im Einzelfall auf das Bestehen gemeinsamer Praktiken schon stützen; sie nimmt diese ja als Sinnbedingungen in Anspruch. Der Regelbegriff verweist deshalb nicht auf normative Auflagen, sondern auf einheitliche Gebräuche als Basis der sinnvollen Zeichenbildung. Diese lassen sich in der Tat nicht problematisieren, ohne dass Begriffsbildung unverständlich wird. Sprach- und Zeichenkompetenz ist nur denkbar, wenn man gängige Praktiken unterstellt, die kontrolliert in Anspruch genommen werden können – von denen ein *zurechenbarer* Gebrauch gemacht werden kann.⁶³

Vergewissern wir uns nun, dass nach dem Gesagten ausgeschlossen werden kann, dass der Zeichengebrauch in irgend einer Weise durch Regeln erzwungen oder fremdbestimmt sein könnte: Wenn ich die Welt in Zeichen interpretiere, kann ich dabei nicht durch Regeln determiniert sein; denn es sind keine Regeln gegeben.

1.5 Zeichenbildung ohne Regelvorgaben

Können Regeln mich zu einem bestimmten Darstellen *zwingen*? Oder präziser gefragt: Kann ich durch öffentliche Zeichenpraktiken oder meine eigene Regelkompetenz auf nicht-natürliche Weise dazu bestimmt werden, etwas soundso

63 Es ist wiederum zu beachten, dass nichts am Einzelfall eine Garantie gewährt, dass die Voraussetzung der Regelkompetenz auch *erfüllt* ist. Da sich letztlich nur in einer Mehrzahl von Anwendungsfällen zeigen kann, ob jemand eine Darstellungsweise beherrscht, kann es immer sein, dass sich diese Voraussetzung in einem zukünftigen Fall als falsch erweist. So könnte jemand, von dem wir glaubten, dass er den Ausdruck ›Tisch‹ kennt, schließlich doch einmal einen *Stuhl* hartnäckig ›Tisch‹ nennen wollen. Unsere Annahme hätte sich als ungerechtfertigt herausgestellt, und wir würden nicht mehr sagen wollen, dass er die Regeln für das Prädikat ›Tisch‹ beherrscht. Da Regelkompetenz letztlich Anwendungskompetenz ist, bleibt diese Möglichkeit offen.

darzustellen? Zumindest die erste Möglichkeit scheint nicht ganz unplausibel zu sein. So merkt Wittgenstein einmal an, der Ausdruck »Die Regeln zwingen mich zu etwas« sei in gewisser Weise sinnvoll – »weil, was mit der Regel übereinzustimmen scheint, ja nicht von meiner Willkür abhängt«. ⁶⁴ Die Öffentlichkeit hat die Autorität darüber, was regelgemäß bzw. korrekt ist und was nicht.

Aus dem Bisherigen geht aber hervor, dass eines nicht konzipierbar ist: Ich kann nicht buchstäblich gegebenen Regeln heteronom gegenüberstehen. Denn die Idee der »gegebenen Regel« hält der Sinnkritik nicht Stand. Es war das wesentliche Ergebnis der Kritik an der Deutungsauffassung, dass die Regel nicht als unabhängige Tatsache, gleich welcher Art, gedacht werden kann. Zudem hatten wir gesehen, dass die Idee von impliziten Normen, von der Brandom ausgeht, nicht trägt. Wenn wir uns darauf besinnen, dass die Zeichenpraktiken das Primäre sind, wird dies umso deutlicher: Eine Praxis kann mir in einer aktuellen Situation nicht vorgegeben sein. ⁶⁵ Wenn hier überhaupt noch von Vorgaben die Rede ist, so müssen damit *Regelausdrücke* gemeint sein. ⁶⁶ Während die vielen Handlungen, die eine Praxis ausmachen, in einer besonderen Situation keinen Ort haben, könnte doch ein Zeichen vorliegen, das die Regel ausdrückt bzw. die Praxis bezeichnet. Ist es denkbar, dass ein solcher Regelausdruck mich auf eine Darstellungsweise festlegt?

Fangen wir mit einer einfachen Beobachtung an: Die aktuelle Situation der Zeichenverwendung enthält gewöhnlich keine Regelvorgaben. Wenn ich den Himmel als blau beschreibe, dann nicht, weil ich zufällig auf Hinweise zur Verwendung des Prädikats ›blau‹ traf. Und wenn ich meine Monatsausgaben aufsummiere, dann nicht, weil ich dem Additionszeichen ›+‹ begegnete. Ich wende vielmehr Zeichentechniken *von mir aus* an. Der Blick auf den Normalfall der Zeichenverwendung zeigt, dass das Regelfolgen gewöhnlich, wie Wittgenstein es formuliert, »ohne Führung« ⁶⁷ erfolgen muss.

Die Überlegungen hatten gezeigt, dass dies für ein Verständnis, welches als praktische Kompetenz zu denken ist, als wesentlich gelten muss. Könnte eine Person eine gängige Darstellungsweise nicht ohne Anleitung ausführen, so hätte sie das nötige semantische Können gar nicht – und zwar *selbst dann nicht*, wenn

64 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 394. – Das hier angesprochene Thema wird uns in Kap. II 2.2 beschäftigen.

65 Diese Einsicht ergänzt die Erinnerung von Kap. II, dass »die Realität« nichts darüber verrät, *auf welche Weise* (bzw. nach welchen *Regeln*) interpretiert werden soll.

66 Vgl. Wittgenstein, ›*The Big Typescript*‹, S. 132: »Eine Regel kann ich nicht anders geben als durch ihren Ausdruck [...].«

67 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 292.

sie passende Regelausdrücke angeben könnte. Diese Unabhängigkeit von Regelvorgaben ist eine Bedingung dafür, dass etwas als kontrollierter Gebrauch einer Praktik betrachtet werden kann. Ob in der aktuellen Situation eine Regelvorgabe vorlag oder nicht, *darf* für den sinnvollen Gebrauch keine Rolle spielen. Regelkompetenz zeigt sich letztlich genau darin, dass eine Zeichenpraktik unabhängig von einer Vorgabe oder Anweisung angewendet werden kann. Und tatsächlich sagt uns das Zeichen $\succ + \prec$ so wenig darüber, wie man addiert, wie uns das Zeichen $\succ \rightarrow \prec$ etwas darüber verrät, wie wir unsere Beine benutzen müssen, um in eine bestimmte Richtung zu gehen. Es muss vorausgesetzt werden, dass der Zeichenverwender die entsprechenden Praktiken auch in Abwesenheit solcher Vorgaben *selbstständig* applizieren kann. Andernfalls geschieht der Vollzug nicht aus einem Verständnis heraus und ist keine sinnvolle Zeichenbildung.⁶⁸

Aus diesem Grunde sollten wir von *Zeichenbildungen ohne Regelvorgaben* ausgehen, die aus dem Verständnis von Personen heraus erfolgen. Wenn überhaupt etwas gegeben ist, dann ein Regelausdruck, ein *Zeichen* also, und inwiefern das Anknüpfen von Zeichen an Zeichen eine Sache von Freiheit ist, werden wir erst später untersuchen.⁶⁹ Dass ich ein Additionszeichen erkenne, eine grammatische Regel oder Hinweise zur Bildung von Gesten in einem fremden Kulturraum nachschlage, bedeutet noch nicht, dass es sinnvoll ist, die indizierten Darstellungsweisen auszuführen. Ein Regelausdruck, sofern gegeben, zwingt uns nicht zu bestimmten Zeichenbildungen; man darf ihn sich nicht »als Zauberspruch, der uns im Bann hält«⁷⁰ denken. Regelzwang ist ebenso wenig konzipierbar wie Regelnormativität.

Ich füge noch hinzu, dass damit gleichzeitig die Idee, die Verwendung von Zeichen sei mit der Befolgung eines *Kalküls* vergleichbar, aus dem Spiel ist. Dieser Idee zufolge – sie war für Projekte der Sprachanalyse teilweise leitend⁷¹ – müsse sich die Sprache auf formale Regeln, auf eine Syntax reduzieren lassen, die sich prinzipiell automatisieren und mechanisieren lasse. Solchen Kalkülisierungsbestrebungen gegenüber muss mit Wittgenstein geltend gemacht werden, dass man zwar »in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*« kann, es aber ein Missverständnis ist,

68 Es kann Teil bestimmter Techniken sein, mit Regelausdrücken (z. B. Tabellen) umzugehen. Aber in diesem Fall muss wieder dieser Umgang direkt erfolgen können und ein Repertoire an beherrschten Praktiken vorausgesetzt werden (vgl. ebd., § 86).

69 Später wird sich noch zeigen, dass auch gegebene Zeichen kein bestimmtes Verstehen erzwingen können: vgl. Kap. IV 2.1.

70 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 395.

71 Vgl. dazu Schneider, *Phantasie und Kalkül*, S. 16-29.

»zu denken, dass, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln.«⁷² Ein solches Bild lässt sich nicht mehr plausibel machen, wenn man bedenkt, dass das Regelfolgen – *selbst wenn* Regelvorgaben im Spiel sind – keine bloße Regelableitung sein kann. Ich verfare nicht nach gegebenen Schemata, wenn ich Symbolisierungen vollziehe; es findet keine exakt wiederholbare Erzeugung von Zeichenfiguren statt. Auch wenn klare Operationsregeln vorliegen, erschöpft sich die Regelbefolgung nicht in einem mechanischen Prozess. Es sind stets Personen, die von den Techniken sinnvollen Gebrauch machen. Und dass sie dies tun, bedeutet nicht, dass sie sich dem Diktat eines festgelegten Programms unterwerfen. Sie gehen überhaupt nicht »nach Regeln«⁷³ vor, sondern sie *bedienen sich* in besonderen Fällen allgemeiner Verfahren, auf die sie sich verstehen.

1.6 Zwischenbilanz

Wie weit sind wir nun mit der Beantwortung unserer Frage, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, wie wir die Welt interpretieren? Bisher haben sich zwei wesentliche Aspekte herauskristallisiert.

Erstens hatten wir uns vergewissert, dass es nicht konzipierbar ist, wie eine Realität-an-sich das Denken, Auffassen oder Verstehen bestimmen könnte. Interpretationsfreiheit kann nicht als Freiheit gegenüber der Realität ausbuchstabiert werden. Aus diesem Grunde schien es ratsam, die Freiheit der Interpretation von den Zeichen- und Interpretationspraktiken her zu explizieren, die einer Zeichenbildung jeweils zugrunde liegen. Welche Freiheit wir haben, wenn wir interpretieren, bestimmt sich primär aus »gegebenem« Interpretieren.

Nun hat sich zweitens herausgestellt, dass das gegebene Interpretieren nicht so gegeben sein kann, dass vorgegebene Regeln bestimmte Regelanwendungen generieren. Die eingespielten Zeichenpraktiken zwingen nicht dazu, soundso zu

72 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 81. – In der *Philosophischen Grammatik* benutzt Wittgenstein selbst noch den Begriff »Kalkül«, wenn es um die Sprache als System von Regeln geht (vgl. exemplarisch S. 50f., S. 67 oder S. 104). Doch schon in diesem früheren Text ist davon die Rede, dass »Sprachspiele oder Kalküle« nur *beschrieben* werden können (ebd., S. 62) und die Sprache mit einem Vorgang nach Regeln nur *verglichen* wird (ebd., S. 63).

73 Vgl. die Kritik des Ausdrucks »Regel«, nach der er vorgeht« in Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 82. Hier kommt zum Tragen, dass vermeintlich befolgte Regeln gewöhnlich gar nicht angegeben werden können.

verfahren; und es gibt im besonderen Fall keine normativen Vorgaben. Vielmehr ist davon auszugehen, dass eine Person Darstellungsformen bildet, indem sie *Darstellungsweisen aus ihrem Verständnis heraus selbst in Gebrauch nimmt*. Ich bin nicht heteronom Konventionen unterworfen, sondern bringe jeweils selbst Zeichenpraktiken zum Einsatz. Die Annahme, dass eine Person in der Zeichenbildung Regeln folgt, kommt der Voraussetzung gleich, dass diese Person in der Zeichenbildung intersubjektiv geteilte Praktiken in zurechenbarer Weise beansprucht.

Damit ist ein Standpunkt erreicht, auf dem man sich in der Sprach- und Zeichenpraxis immer schon befindet. Für Personen mit einem Verständnis steht es gar nicht in Frage, dass sie von öffentlichen Zeichenpraktiken Gebrauch machen können. Jeder von uns nimmt an, dass er über ein Repertoire von Darstellungsweisen verfügt und diese in verschiedenen Einzelfällen anwenden kann. Darüber hinaus schreibt er diese Fertigkeit auch Anderen zu. Unter diesen Voraussetzungen sind wir unweigerlich in Normativität verstrickt, denn wenn eine Person Zeichenpraktiken *selbst* in Gebrauch nimmt, muss sie für diesen Gebrauch einstehen können. Aber diese Normativität entspringt nicht externen Vorschriften; sie ist keine Regelnormativität. Sie entspringt der Annahme, dass eine Person ihre Zeichen mit Verständnis gebraucht und infolgedessen normativ auf diesen Gebrauch hin ansprechbar ist. *Verpflichtungen* beziehen sich somit immer auf den *Gebrauch* von Zeichenpraktiken *auf Basis* der entsprechenden Kompetenzen, wie er in der *besonderen Zeichenbildung* erfolgt. Der Raum der Möglichkeiten dieser Zeichenbildung gründet auf jenen Zeichenpraktiken. Aber gerade deswegen haben die Grundregeln, die den Raum der Möglichkeiten beschreiben, *in* diesem Raum keinen normativen Sinn.

Dies schließt eine normative Relevanz des Begriffs »Regel« in der Zeichenpraxis nicht aus. So könnten wir uns in manchen Situationen (z. B. bei einem öffentlichen Vortrag) dem normativen Druck ausgesetzt sehen, möglichst korrekt zu sprechen. Bei solchen Gelegenheiten könnten wir gewissen Verpflichtungen dadurch Ausdruck verleihen, dass wir Regelausdrücke heranziehen; und dies könnte den Eindruck erwecken, dass unabhängig gegebene Regeln von sich her normativ wirksam wären. Doch tatsächlich bezögen wir uns in so einem Fall gar nicht auf die Grundregeln des Zeichengebrauchs, sondern auf soziale Normen für das fehlerfreie Sprechen, auf Standards, die in besonderen Handlungskontexten eigens zur Geltung gebracht werden. Zwar verstößt jemand, der das Prädikat ›Tisch‹ verwendet, um sich auf einen Stuhl zu beziehen, gegen Korrektheitsstandards; und es wäre sicherlich nicht falsch, von einem Normverstoß zu sprechen. Aber wenn es tatsächlich eine *Grundregel* ist, gegen die verstoßen wird, so handelt es sich um einen *Lapsus*, wie er in einzelnen Zeichenbildungen

gelegentlich passiert. Ein Lapsus aber vollzieht sich *gerade nicht* aus einem Verständnis heraus; bei der Zurechnung und Bewertung der Zeichenbildung wird man sinnvollerweise von ihm absehen.⁷⁴ Einen Zeichenverwender normativ auf Korrektheit zu verpflichten, beinhaltet geradezu, ihm ein eigenes Verständnis *abzusprechen*. Es ist allgemein anzunehmen, dass die Korrektheit eines Zeichens für den sinnvollen Zeichengebrauch untergeordnete Bedeutung hat.⁷⁵ Regelverstöße kann man korrigieren. Die konventionsgemäße Gestalt einer Darstellungsform ist für deren Sinn bestenfalls im Einzelfall relevant – und wird nur z. B. dort thematisch werden, wo man sich über eine Unklarheit verständigt.

Dies lässt sich auch mit Blick auf die *Schemata* deutlich machen, die sich aus der Zeichenpraxis herauslesen lassen. Wie erwähnt, sind die Darstellungsweisen, die in Gebrauch genommen werden, keine isolierten Zeichenverfahren, sondern Teil eines Netzwerks von Darstellungsweisen. Indem ich ein Prädikat verwende (etwa ›blau‹), nehme ich ein Schema in Anspruch (etwa das der Farbprädikate); das entsprechende Verständnis setze ich voraus. Schemata sind so Sinnbedingungen; und man könnte meinen, dass dies normativ ausgedeutet werden muss: Die Idee könnte sein, dass ein *Geflecht* von Verständnisweisen dem besonderen Zeichengebrauch normative Verpflichtungen auferlegt.⁷⁶

Dieser Punkt ist insbesondere dort von Interesse, wo ein Weltverständnis durch die Bildung von richtigen Interpretationen fortgebildet werden soll; er ist daher für unsere Fragestellung von größter Wichtigkeit. Ich möchte den Begriff des Schemas dennoch – analog zu dem der Regel – für die Beschreibung von Voraussetzungen reservieren, welche keine normative Kraft haben, da sie als *Bedingungen* des Verstehens fungieren. Es scheint angemessen, Schemata bis zu dem Grad, als wir die Verständlichkeit der Zeichen von ihnen abhängig machen, als Teil der Verstehensvoraussetzungen zu betrachten, gegen die *im* sinnvollen Zeichengebrauch nicht verstoßen werden kann. So wäre die Klassifikation von etwas als Hund *und* als Katze schlicht unverständlich. Wer wirklich Zeichen *so* verwendet, kennt den korrekten Gebrauch nicht, verfügt nicht über das Schema und damit auch nicht über die Prädikate ›Hund‹ oder ›Katze‹ – zumindest nicht über die uns geläufigen. Und wo über den korrekten Gebrauch eines Schemas oder die Ordnung von Prädikaten *gestritten* wird, ist kein Schema mehr vorausgesetzt; es steht dann gerade in Frage.⁷⁷

74 Dies wird in Kap. III 2.1 noch genauer betrachtet.

75 Dabei ist zu bedenken, dass die Korrektur auf einem *geglückten Zeichenverstehen* beruhen muss (vgl. Niesen, »Gemeinschaft, Normativität, Praxis«, S. 107f., Fn. 4).

76 Diesen Weg schlägt ein: Liptow, *Regel und Interpretation*, S. 109ff.

77 Die Gründe dafür werden bald noch deutlicher: vgl. bes. Kap. III 2.3.

So scheint es ratsam, die Frage, inwieweit Zeichenpraktiken normative Einschränkungen mit sich bringen, zurückzustellen und den Aspekt der Zurechenbarkeit weiterzuverfolgen. Dies kann mit Blick auf die Zeichenbildung erfolgen, insofern wir sie unabhängig von ihrer inhaltlichen Richtigkeit als verständlich einstufen (insofern wir uns also eine Anwendung für sie denken können). Vom Standpunkt einer ersten Person, die Zeichen bildet, können Zeichenpraktiken als *Darstellungsmittel* ins Auge gefasst werden. Sie kann diese Praktiken aus ihrem Verständnis heraus sinnvoll und zu unterschiedlichen Zwecken anwenden, und dieser besondere Vollzug ist zurechenbar, während den Regeln »blind« gefolgt wird. Grundregeln oder »Konventionen« bringen von sich her keine Verpflichtungen mit sich. An ihnen zeigen sich aber *Grenzen der Zurechenbarkeit*. Diese zu bestimmen, ist die für uns entscheidende Aufgabe.

2 Grenzen des zurechenbaren Gebrauchs von Zeichenpraktiken

Um zu erfahren, welche Freiheitsspielräume die beanspruchten Zeichenpraktiken jeweils eröffnen, müssen wir jetzt deren Gebrauch durch individuelle Personen näher betrachten. Von inhaltlicher Richtigkeit wird dabei weiterhin abgesehen; das Interesse richtet sich allein auf die Frage, inwiefern die Freiheit des Zeichengebrauchs sich mit Blick auf dessen »konventionelle« Seite – mit Blick auf die gemeinsamen Praktiken und die individuelle Zeichenkompetenz – bestimmt. Da wir die Frage der Interpretationsfreiheit im Kontext des öffentlichen Zeichengebrauchs behandeln, wird so gleichzeitig der Spielraum des in Zeichen ausgewiesenen richtigen Interpretierens weitere Kontur gewinnen: Wenn ich »meine Welt« interpretiere, indem ich Zeichen bilde, mache ich Gebrauch von gängigen Praktiken und eigenen Fertigkeiten. Ich muss in meinem Interpretieren auf diese bauen, und meine Interpretationsfreiheit ist von da her begrenzt. Versuchen wir nun, die Grenzen des möglichen Gebrauchs von Zeichenpraktiken abzustecken und damit den Bereich der Zurechenbarkeit in dieser Hinsicht zu umgrenzen.

2.1 Endliche Mittel: Grenzen von Zeichenkompetenz

Macht man Zeichenpraktiken in ihrer sinn- und verstehens konditionalen Relevanz zum Thema, so betrachtet man sie als innere Grenzen des Sinns, die einen Spielraum überhaupt erst eröffnen. Als Bedingungen der Zeichenbildung verkleinern oder beschränken diese den Freiraum nicht; sie konstituieren ihn. Ob

diese Bedingungen jeweils erfüllt sind oder nicht, wird sich daran zeigen, inwieweit ein Zeichen entlang des Gewohnten verstanden werden kann. Dies lässt den Begriff der *Verständlichkeit* in den Vordergrund treten: Eine Darstellung muss, um überhaupt richtig sein zu können, als verständlich gelten. Beurteilt wird dabei nicht, ob die Zeichenbildung einem besonderen Fall angemessen ist, sondern ob man sich *eine sinnvolle Anwendung denken kann*. Nur wo dies der Fall ist, gilt ein Zeichen als sinnvoll im Sinne der Kriterien, die in der gemeinsamen Praxis liegen. Diese bilden so eine allgemeine Grenze der Freiheit im Zeichengebrauch.⁷⁸

Beginnen wir mit der *Zeichenkompetenz* bzw. dem Verständnis der individuellen Person. Zur praktischen Reflexion gehörte die Voraussetzung, dass die Handlungsmöglichkeiten in einer Situation jeweils begrenzt sind. Nur innerhalb eines endlichen Spielraums konnte vom zurechenbaren Tun einer Person die Rede sein. Dabei mussten neben den äußeren Gegebenheiten die Kompetenzen des Handelnden berücksichtigt werden.⁷⁹ Nun sind Darstellungsspielräume in analoger Weise durch die jeweilige semantische Kompetenz begrenzt: Ein Individuum kann sich nicht auf *alle* Zeichensysteme verstehen. Seine Kompetenz ist insofern endlich, als es manche Darstellungsverfahren nicht beherrscht. Ein deutliches Beispiel dafür sind sprachliche Systeme: Hat jemand kein Chinesisch gelernt, so kann er einen chinesischsprachigen Satz weder verstehen noch hervorbringen. Die Gründe dafür sind im Einzelfall sinnlogisch nicht relevant; die Person *kennt eben die Zeichenpraktiken nicht*; sie hat einen *endlichen Verständnishorizont*. Mit Wittgenstein könnte man sagen: Sie ist für diese Praxis nicht »abgerichtet«. ⁸⁰ In diesem Sinne einer kontingenterweise begrenzten Zeichenkompetenz müssen wir Grenzen von Interpretationsfreiheit veranschlagen.

Die Grenzen dieses Horizonts bedeuten gleichzeitig Grenzen des zurechenbaren Interpretierens: Denn wo das Verständnis nicht mehr hinreicht, ist dem Individuum ein Interpretieren nicht mehr *möglich*. Eine Zurechnung ist sodann in dieser Hinsicht nicht sinnvoll; und auch Normativität hat keine Einsatzstelle mehr: Wenn ich etwas »soundso« (gemäß einer Praxis) nicht darstellen bzw. verstehen kann, so bin ich für die entsprechenden normativen Verpflichtungen von vornherein nicht empfänglich. Dass ich über eine bestimmte chinesischsprachige Beschreibung des Vollmonds nicht verfüge, heißt einfach, dass ich von dieser

78 Vgl. Borsche, »Freiheit als Zeichen«, S. 118.

79 Vgl. Kap. I 1.1.

80 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 5f. oder auch 206. In den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 333 heißt es: »Wer eine Sprache nicht beherrscht, den kann ich zu ihrer Beherrschung abrichten.«

Beschreibungsweise keinen Begriff habe.⁸¹ Es wäre sinnleer, mich dafür verantwortlich zu machen, dass ich eine Zeichenpraktik *nicht* gebrauche, auf die ich mich nicht verstehe. Ein solcher Gebrauch liegt außerhalb der Möglichkeiten meines Zeichenbildens; er kann für mich keine Option sein.

Während es also im Handeln passieren kann, dass ich etwas tun soll, es aber nicht will oder nicht kann, kann ich im Denken und Verstehen nicht einmal wissen, was es ist, das ich da soll, wenn ich über das nötige semantische Können und die Verständnisweise nicht verfüge. – Wie verhält es sich mit den Kontingenzen der besonderen *Situation* und des jeweiligen Vollzugs? Wie gesehen, können Handlungen sich im Einzelfall als nicht-ausführbar erweisen; wir können uns über unsere Fähigkeiten täuschen, oder es können unerwartete Komplikationen auftreten. Wir können nur das zurechnen, was wir in der Handlungsrealisation als kontrolliertes Handeln verstehen. Entsprechend bewerten wir Handlungen unabhängig vom Handlungserfolg. Einen missglückten Mord bewertet man, indem man eine Tötungsabsicht zugrunde legt. Ist dies auch für die Zurechnung einer besonderen Symbolisierung relevant?

Insofern die Zeichenverwendung eine *Handlung* ist, kann auch sie freilich scheitern: Wie wir sagen, dass jemand ein Tor schießen wollte, aber den Ball aufs Stadiondach geschossen hat, können wir auch sagen, dass jemand lügen wollte, aber auf Unglauben stieß, oder eine Ermahnung aussprechen wollte, aber kein Gehör fand. Wenn wir jedoch Zeichenbildungen *als Darstellungen* auffassen – und hier auf den Gebrauch gängiger Darstellungsweisen achten –, kann von der Möglichkeit des missglückten Vollzugs abgesehen werden.⁸² Über eine Darstellung, die an widrigen Umständen scheitert, kann man nichts Bestimmtes sagen; *eine Darstellung ist wesentlich eine Bestimmung*. Die Art einer Handlung kann ganz unabhängig von der Frage, ob die besondere Handlung erfolgreich ist oder nicht, angegeben werden; die Ingebrauchnahme von Darstellungsweisen aber ist genau dann erfolgreich, wenn verstanden wird, um *was für ein* Zeichen es sich handelt. Wenn ich etwa verstanden habe, dass mein Freund auf etwas zeigen will, dann hat mein Freund auf etwas gezeigt. Und wenn ich verstehe, dass mein Freund den Himmel als blau beschreibt, dann hat er den Himmel als blau beschrieben – auch wenn er gerade heiser und daher schwer verständlich ist. In diesem Sinne scheitert der Gebrauch von Zeichenpraktiken zu Zwecken der Darstellung nicht an den kontingenten Faktoren einer Situation. Wir dürfen generell davon ausgehen, dass nichts zwischen der Kompetenz und einer Anwen-

81 Ich kann dann nicht einmal die *Absicht* haben, einen bestimmten chinesischsprachigen Satz zu bilden, sondern mir nur allgemein *wünschen*, Chinesisch sprechen zu können.

82 Dass hier vom Handlungscharakter zu abstrahieren ist: vgl. Kap. I 3.2 b.

dung liegt. Für diese spezifische Art des Handelns gilt, dass es unmittelbar ein Ausdruck der Handlungskontrolle ist.⁸³

Daraus ergibt sich nun, dass die Zeichenkompetenz, die das Verständnis der Person ausmacht, direkt als ein Maß der jeweils veranschlagten Interpretationsfreiheit herangezogen werden kann. Die Grenze des Verständnisses ist eine Grenze der Zurechenbarkeit. Dies hatte sich schon im Voraussetzungscharakter der semantischen Kompetenz angedeutet: Ein regelkonformes Verhalten als ein Regelfolgen zu klassifizieren, lief darauf hinaus, der Person das Verständnis zuzuschreiben, das sich in einer Zeichenpraktik manifestiert. Ins Blickfeld trat so der verständnisbasierte Gebrauch von Darstellungsweisen. Und dies kann nun dadurch beschrieben werden, dass wir der Person den jeweiligen Gebrauch in vollem Umfang zurechnen können. Wenn eine Person etwas gemäß der Praxis P_i darstellt, so glauben wir nicht, dass ihr diese Darstellungsweise eingegeben wurde, sondern nehmen an, dass sie diese von sich aus in Anspruch genommen hat. Wir nehmen an, dass die Person weiß, was sie zu verstehen gibt, wenn sie den Ausdruck ›blau‹ oder eine Hasenskizze verwendet. Wir nehmen an, dass sie mit Bedacht *so ein* Zeichen verwendet und auch andere Darstellungsweisen hätte heranziehen können. So legt die semantische Kompetenz der Person gleichzeitig ein Maß der interpretativen Zurechnungsfähigkeit fest: Dass eine Person die mit einer Regel R_i markierte Praktik gebraucht, setzt voraus, dass sie weiß, was es bedeutet, *so* (gemäß R_i und *nicht* z. B. gemäß R_2) darzustellen; und das heißt, dass ihr die Anwendung der Darstellungsweise als kontrollierte, eigene Anwendung zuzurechnen ist.⁸⁴ Sie ist für ihre Zeichenbildungen *im Maße ihres Verständnisses verantwortlich*.

83 Wir können natürlich davon sprechen, dass jemand *das und das* sagen wollte, aber nicht gut bei Stimme war, oder ein *Soundso*-Bild malen wollte, jedoch eine zitterige Hand hatte. Aber solche Fälle sollten so behandelt werden, dass die Symbolisierungsabsicht erst nachträglich Bestimmtheit gewinnt. So würden wir unter normalen Umständen auch sagen: *Er wollte behaupten, dass p*, aber nicht: *Er wollte den Satz ›p‹ äußern*. Die Eingrenzung des Darstellungsfreiraums hat hier mit den pragmatischen Bedingungen der Zeichenbildung zu tun, die unterschiedslos für *alle* Zeichen gelten, die im jeweiligen Fall hätten gebildet werden können, und von diesen kann abgesehen werden.

84 Die blinde Regelbeherrschung ist, wie gesehen, eine Voraussetzung des sinnvollen Gebrauchs von Darstellungsweisen. Wir können nur einer Person, die ohne Reflexion oder Regeldeutung Zeichen bilden kann, Kontrolle über ihr Darstellen zuschreiben. Das heißt, dass die Ausübung einer Praktik durchaus über kausale oder dispositionale Mechanismen geschehen *kann*. Schlösse man dies aus, würde das Handeln in einer

Kurzum: Meine Zeichenkompetenz konstituiert einen Verständnishorizont, innerhalb dessen all mein Zeichenbilden zurechenbar ist und außerhalb dessen es kein mir zurechenbares Zeichenbilden und Interpretieren geben kann. Damit haben wir einen formalen Spielraum des Verstehens beschrieben und eine innere Grenze gezogen. Ähnlich wie im Kontext der direkten Bezugnahme beinhaltet diese Grenzziehung keine Minimierung von Möglichkeiten. Es gibt wiederum keine feste Grenzlinie; und es gilt weiterhin, dass das Individuum »von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen«⁸⁵ kann. Da das Verhältnis von Zeichenpraxis und Zeichenbildung keines der Ableitung ist, bedeutet die Endlichkeit der Regelkompetenz keine Endlichkeit der möglichen Darstellungsformen. Außerhalb der Grenzen liegen einfach solche Darstellungen, die ich selbst – aus meinem Verständnis heraus – nicht bilden oder verstehen kann.

So wurde hier anders als im Kontext der direkten Bezugnahme auch nicht »Sinn gegen Unsinn« abgegrenzt.⁸⁶ Wir können durchaus sagen, dass sinnvolle Zeichen ausgeschlossen wurden: die Zeichen nämlich, die andere Personen mit anderen Zeichenkompetenzen und anderen Verständnishorizonten bilden. Für die *erste Person Singular* mögen diese Zeichenbildungen keinen Sinn haben: Was jenseits der Grenzen des mir möglichen Zeichengebrauchs liegt, kann ich (im Moment jedenfalls) nicht nachvollziehen. Doch es ist offensichtlich, dass es Zeichenformen gibt, die außerhalb des eigenen Horizonts Sinn haben. Andere Personen können ein eigenständiges, mir fremdes Verständnis haben, aus dem heraus sie *andersartig* darstellen und interpretieren.

Von dieser Thematik sei für den Moment noch abgesehen. Doch es ist schon sichtbar, dass die beschriebene Verständnissgrenze eine andere Dimension gewinnen wird, wenn Zeichenverwender mit unterschiedlichen semantischen Kom-

komplexen Praxis, für die sich unbegrenzt viele Regularitäten formulieren lassen, sogar unerklärlich. Eine bloße Regelmäßigkeit reicht nicht hin für ein Regelfolgen; es *nivelliert* das Regelfolgen aber nicht, wenn eine Person von Automatismen »Gebrauch macht«, um Regelanwendungen zu realisieren. Es ist unerheblich, ob der Regel »ohne nachzudenken« (Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 422) oder »bewusst oder unbewusst« gefolgt wird. Es kommt nur darauf an, dass wir jemandem, der eine Praxis ausübt, sein Tun als Gebrauch dieser Praxis *zurechnen* können. Ein *unbewusstes* Handeln ist kein *unkontrolliertes* Handeln; wer gleichsam mechanisch agiert, trägt dennoch Verantwortung. – Für das Verhältnis von (direktem) *Verstehen* und (reflektierendem) *Interpretieren* ist dies entscheidend (vgl. Kap. V).

85 Wie Wilhelm von Humboldts prominente Formel lautet: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, S. 99.

86 Vgl. Kap. II 3.3.

petenzen – etwa Sprecher unterschiedlicher Sprachen – aufeinandertreffen. Der Begriff der Grenze betrifft dann nicht mehr nur eine innere Bedingung, sondern auch die Differenz unterschiedlicher Verständnismöglichkeiten.⁸⁷

2.2 Zeichenpraktiken als innere Grenzen

Wenn wir sagen, dass eine erste Person eine potentiell unendliche Vielfalt von Zeichen bilden kann, aber dennoch nicht jedes beliebige, da ihr semantisches Können endlich ist, so handelt es sich nicht um eine normative Einschränkung, sondern um eine innere Grenze der Zeichenbildungsmöglichkeiten der Person. Ihr ist es im Moment unmöglich, diese Verständnisgrenze zu überschreiten; und wo Andere sie überschreiten, kann sie deren Zeichen nicht verstehen. – Aber wie steht es mit den Restriktionen, die dem individuellen Zeichenbilden daraus erwachsen, dass Darstellungsweisen in es einfließen, die in einer intersubjektiv geteilten Praxis verankert sind? Aus der Diskussion der Normativitätsfrage ging hervor, dass wir auch diese im ersten Schritt lieber als *Grenzen* denn als normative Einschränkungen behandeln sollten. Was heißt das aber genau; und welche Grenzen legen die jeweils relevanten Zeichenpraktiken fest?

An dieser Stelle müssen wir uns darauf besinnen, dass das Interpretieren in unserer Beschreibung ein öffentliches, in Zeichen ausgewiesenes Interpretieren ist. Während zunächst das Verhältnis zur Welt, dann Zeichenpraktiken und nun das Verständnis des Individuums thematisch waren, rückt damit das Verhältnis zur *Gemeinschaft* zeichenverwendender Wesen ins Blickfeld. Dies ist für unsere Überlegungen grundlegend: Erst von hier aus kommt man über die Beschreibung formaler Grenzen hinaus und dringt zur Dimension von Normativität und Verantwortung durch, die uns interessiert. Dabei wird die Relevanz der individuellen Interpretationsfreiheit angesichts der interindividuellen Verständigungssituation und des Bezugs zum Anderen besonders hervortreten – angesichts einer Situation, in der Personen wechselseitig Zeichen bilden und interpretieren. Doch vorerst soll die Individualität der Beteiligten noch ausgeklammert bleiben; der Begriff der Zeichenpraxis betrifft logische Voraussetzungen, nicht aber die Prag-

87 Vgl. Kap. V 3. – Indem das Verständnis einer Person als *Grenze* der Zurechenbarkeit des jeweiligen Verstehens aufgefasst wird, wird die *mittelbare* Zurechenbarkeit dieses Verständnisses ausgeklammert. Die aktuelle Situation der ersten Person bestimmt die Perspektive. Wollte man die Verantwortung für Verständnisse explizieren, hätte man nicht nach besonderen Zeichenbildungen, sondern nach *Einstellungen* zu fragen. Vgl. dazu erst Kap. V 2.7.

matik der jeweiligen Situation. Es geht nicht um die Bedingung, dass *individuellen* Interpreten die verwendeten Darstellungsweisen im Einzelfall geläufig sein müssen, sondern um die unabhängig davon berechnigte Voraussetzung eines gemeinsamen Grundverständnisses.⁸⁸ Dies entspricht der Aufgabe, dass nur das als Konvention oder Regel thematisch werden soll, worüber Einigkeit besteht, und wir vorerst nur Verstehensvoraussetzungen behandeln, die für selbstverständlich gehalten werden.

Betrachten wir die Dinge so, so können wir mit einer einfachen Feststellung beginnen: Man kann im besonderen Fall nicht auf Darstellungsweisen zurückgreifen, die gar nicht gebräuchlich sind. Die Darstellungsweise muss institutionalisiert sein; es *ist* andernfalls keine Darstellungsweise. Als individueller Interpret kann ich in meiner Zeichenbildung nicht auf Sinnbedingungen bauen, die anderen Personen nicht geläufig sein können. Dies in Erwägung zu ziehen, würde heißen, eine »Humpty-Dumpty-Auffassung« zu vertreten, der zufolge jeder seine Zeichen bedeuten lassen kann, was er will. Die Möglichkeit einer solchen Erfindung von Zeichentypen ist jedoch nicht plausibel zu machen: Die erste Person Singular hat keine Kontrolle über das Bestehen oder Nicht-Bestehen von Zeichenpraktiken. *Ich kann nicht als Zeichenpraktik in Anspruch nehmen, was keine Zeichenpraktik ist.*

Wenn sich der Status von Zeichenpraktiken im ersten Schritt darin bemerkbar macht, dass in einer Zeichenbildung nicht jede Darstellungsweise vorausgesetzt werden kann, so beschreibt dies wiederum keine Einschränkung, die sich auf eine besondere Zeichenbildung beziehen könnte, als vielmehr eine Grenze *allen* Zeichenbildens. Sofern mein Verständnis ein Weltverständnis impliziert, mag es normative Verpflichtungen für mein Interpretieren beinhalten; sofern ich mich jedoch auf Praktiken als *verfügbare* Darstellungsweisen beziehe, bedeuten diese einfach eine Begrenzung meiner Darstellungsmöglichkeiten. Diese Einsicht fügt sich in die Optik, dass keine Zeichenpraktik (keine Regel) gegeben ist; denn es muss keine bestimmte Zeichenpraktik gegeben sein, damit *nicht jede* Zeichenpraktik voraussetzbar ist. Dies gilt unabhängig von den pragmatischen Bedingungen einer besonderen Situation – insbesondere auch dann, wenn ich mein Denken *vor mir selbst* ausweise. Auch im eigenen Auffassen kann jemand

88 Diese Unterscheidung scheint mir deswegen wichtig, weil die öffentliche Praxis mitunter so vorgestellt wird, als stünde sie dem individuellen Zeichenverwender buchstäblich gegenüber, um ihn bei Gelegenheit zu sanktionieren. Zu einem solchen Bild vgl. Brandom, »Freedom and Constraint by Norms«, S. 188ff.; zum Versuch, das Problem durch Rekurs auf Experten zu lösen, vgl. ders., *Making It Explicit*, S. 37ff.

nur das Verständnis voraussetzen, was er in einer gemeinsamen Praxis verankert sieht.⁸⁹

Was haben wir damit erreicht? Erstens hatten wir gesehen, dass ein Interpretieren immer innerhalb des jeweiligen Verständnishorizonts liegen muss: Die Zeichenbildung kann nur im Maße des persönlichen Verständnisses zurechenbar sein. Nun haben wir gesehen, dass man nicht als Zeichenpraktik in Anspruch nehmen kann, was keine Zeichenpraktik ist. Da wir aber die Humpty-Dumpty-Fälle ohnehin ausschließen wollen, müssen wir noch etwas weiter denken. Interessant wird es erst, wenn wir fragen, ob und wie die Zeichenpraxis, die ich beanspruche, mich *positiv* auf ein Interpretieren festlegt. Inwiefern ist ein individueller Interpret an die Verständnisweisen, auf denen die Zeichenbildung beruht, gebunden? Und ist es in diesem Kontext überhaupt noch sinnvoll zu sagen, dass ich in meinem Interpretieren durch öffentlich gängige Zeichenpraktiken *begrenzt* – und eben nicht: *normativ verpflichtet* – bin?

Intuitiv scheint die folgende Sichtweise vielversprechend: Als Individuum befinde ich mich nicht in der Position, die Konventionen des Zeichengebrauchs (die auch die anderen Personen voraussetzen) außer Kraft zu setzen. Ich *kann* die öffentlichen Zeichenpraktiken in der aktuellen Situation nicht verändern, weil es eben faktisch bestehende Gebräuche sind. Ich kann vielleicht Darstellungsweisen auswählen und kombinieren; ich habe aber keinen Einfluss auf die Verfasstheit dieser Darstellungsweisen selbst. So hätten wir es mit der *symbolischen* Zeichenfunktion im Peirce'schen Sinne zu tun, dem zufolge ein Zeichen insofern Symbol ist, als es aufgrund von Gewohnheit soundso interpretiert wird – »simply because it will be interpreted as such«. ⁹⁰ Was diesen Aspekt betrifft, hängt es nicht von mir ab, wie man meine Zeichen auffassen wird; ich bin diesbezüglich schon auf ein bestimmtes, ein »konventionelles« Verständnis festgelegt. Ist eine solche Sichtweise angemessen?

Die Überlegungen gehen in die richtige Richtung, aber an dieser Stelle ist einige Sorgfalt nötig. Als sicher darf gelten, dass wir an dieser Stelle an Verhältnisse rühren, die der individuellen Willkür einer ersten Person Singular entzogen sind: an Momente des Zeichens, deren Interpretation nicht »ich« kontrolliere, und somit an Momente von Nicht-Zurechenbarkeit in der individuellen Zeichenbildung. Man kann mir zwar zurechnen, *dass* ich das Prädikat ›blau‹ gebrauche, aber die Interpretation (die »Bedeutung«) dieses Prädikats habe ich nicht in der Hand. Insofern ich in meinen Zeichenbildungen von Praktiken Gebrauch mache

89 Vgl. die bekannten Ausführungen zur Privatsprache in Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243ff.

90 Peirce, »New Elements«, S. 307.

und gegebene Verständnisweisen beanspruche, bitte ich mich in die gemeinsame Zeichenpraxis ein. Ich baue diesbezüglich darauf, dass z. B. ein sprachlicher Ausdruck oder eine Geste schon allgemein verwendet werden. Ich stelle mich auf den Boden der Öffentlichkeit.

Dieser Befund deckt sich mit der Beobachtung, dass gängige Verwendungsweisen nicht unmittelbar normative Verpflichtungen bedeuten. Die Inanspruchnahme von Zeichenpraktiken ist die Inanspruchnahme eines gemeinsamen Verständnisses; sie kann damit gar nicht Sache des Einzelnen allein sein. Wir berühren an dieser Stelle eine Dimension des Involuntarismus: einen Punkt, an dem der Zeichengebrauch eine Sache der Gemeinschaft ist. Wo jemand Zeichenpraktiken zugrunde legt, setzt er ein auch anderen Personen eigenes Verstehen voraus; er baut auf eine Verständnisweise, für die er *als Individuum gar nicht eintreten kann*. Man kann sich dies z. B. dadurch veranschaulichen, dass ein Adressat hin und wieder in meine Zeichenbildung eingreifen kann. Wenn mir im Einzelfall ein Lapsus unterläuft, kann er mich etwa korrigieren. In *dieser* Hinsicht ist es sogar denkbar, dass *der Andere* mir sagt, was *ich* meine – so etwa, wenn ich bemerke »Er hat eine Rezension verfasst«, und der Andere einwendet »Du meinst eine Rezension«. Solche Korrekturen beziehen sich auf Zeichenbildungen, *insofern* sie Verwendungsfall einer geteilten Praktik sind, nicht aber auf den besonderen Sinn dieser Zeichenbildungen.

Die Stellung der Zeichenpraxis zu den individuellen Darstellungsmöglichkeiten scheint also durch den Begriff der Grenze in doppelter Hinsicht angemessen charakterisiert zu sein: Erstens ist nicht jedes Verständnis voraussetzbar; zweitens hängt es nicht von individueller Willkür ab, wie die Instanz einer Zeichenpraktik verstanden wird. Allgemein gilt offenbar: *Ich kann über die Bedeutung von sozial etablierten Darstellungsweisen nicht verfügen*. – Gleichwohl müssen wir noch etwas präziser werden. Die bisherige Betrachtung könnte noch immer den Anschein erwecken, als müsse es fixe Verfahren geben, über die die anderen Personen (die Interpreten meiner Zeichen) informiert sind. Aber diese Sichtweise weist, wie sich am Scheitern der Theorie impliziter Normen bereits zeigte, in die falsche Richtung. Die Begriffe »Öffentlichkeit«, »Zeichenpraxis« oder »Regel« betreffen logische Voraussetzungen, die wir in der Verständigung machen; sie bedeuten nicht, dass Zeichenpraktiken eine fest umgrenzte Verfasstheit haben, die wir in der Verständigungspraxis heranziehen könnten, um z. B. einem Regulierungsbedarf nachzukommen. Regeln können, wie wir sahen, nicht gegeben sein, und dies ist auch hier zu beachten: Im konkreten Fall haben wir die jeweilige Verwendung und zurechenbare Ingebrauchnahme, nicht aber *die* Zeichenpraktik.

Dem Befund, dass, obwohl nicht jedes Verständnis voraussetzbar ist, dennoch auch kein bestimmtes Verständnis gegeben ist, ist deshalb noch ein zusätzlicher Sinn zu geben: Es ist zwar richtig zu sagen, dass es nicht in meiner Macht steht, die Verfasstheit vorausgesetzter Zeichenpraktiken zu beeinflussen. Aber es ist wichtig, dies nicht so zu deuten, als wären diese Zeichenpraktiken irgendwo festgeschrieben. Das gemeinsame Grundverständnis ist nicht in solcher Weise umgrenzt, dass es dem jeweiligen Gebrauch unabhängig gegenüberstünde; die Bedeutungen sind nicht in einem »Museum der Bedeutungen«⁹¹ dokumentiert. Dass konventionelle Zeichenpraktiken nicht individuell bestimmt werden können, hat also einen doppelten Sinn: *Ein Individuum kann die Verfasstheit von Zeichenpraktiken weder kontrollieren, noch in definitiv bestimmter Form explizit machen wollen.* Denn das gemeinschaftlich geteilte Verständnis lebt davon, Voraussetzung zu sein.

Dieser Punkt hat für das Thema der Interpretationsfreiheit höchste Relevanz: Denn an ihm bestätigt sich, dass es kein Verhältnis der Präskription zwischen dem allgemeinen und einem individuellen Verstehen geben kann. Die einzelne Person steht nicht unter dem Druck eines überpersonalen Verständnisses, das sich ihm aufnötigen könnte, ohne dass sie etwas wirklich auch *so* versteht. Die erste Person kann als Individuum zwar nicht über das gemeinsame Verständnis verfügen wollen, aber sie bleibt im Verwenden und Verstehen von Zeichenpraktiken dennoch *als Mitglied der Gemeinschaft* sie selbst und in diesem Sinn autonom. Dies sei nun näher erläutert.

2.3 Gemeinsames Verstehen als friedliche Übereinstimmung

Das Bestehen konventioneller Darstellungsweisen kann, wie wir mit Wittgenstein sagten, nicht durch unabhängige Regeln, sondern allein durch die Praxis und die einheitliche Verwendung von Darstellungsweisen verständlich gemacht werden. Der Begriff »konventionell« bezieht sich nicht auf eine der Verständigung vorhergehende Abmachung, sondern auf immer bereits gegebene und im Gebrauch fortgesetzte Verwendungsweisen, von denen wir nicht sagen wollen, dass sie »von der Sache her« motiviert sind oder *phýsei* bestehen. Nun ist es aber durchaus bemerkenswert, dass wir solche Voraussetzungen machen. Denn die Ingebrauchnahme einer Zeichenpraktik im besonderen Fall geschieht ja nicht im Zuge eines Kalküls, sondern als Projektionsleistung eines Individuums, dem wir ein eigenes, selbstständiges Verständnis zusprechen. Eine Person verwendet, wie

91 Vgl. die Beschreibung bei Quine, »Ontological Relativity«, S. 27.

wir es formulierten, Zeichenpraktiken aus ihrem Verständnis heraus. Der Umstand, dass ein Verständnis als übereinstimmend gesetzt ist, kann nicht an überpersonale Normen geknüpft werden, sondern nur noch daran, dass wir uns des übereinstimmenden Gebrauchs von Zeichen in verschiedenen Fällen gewiss sind. Wittgenstein hat dies als Übereinstimmung im *Urteilen* beschrieben. Ist die Bedeutung eines Ausdrucks durch den Gebrauch bestimmt, so ist »nicht nur eine Übereinstimmung in Bezug auf Definitionen, z. B. hinweisende Definitionen, – sondern *auch* eine Übereinstimmung in Urteilen« erforderlich. »Es ist«, schreibt Wittgenstein, »für die Verständigung wesentlich, dass wir in einer großen Anzahl von Urteilen übereinstimmen«. ⁹²

Diese Überlegung ist für unser Unternehmen so eminent wichtig, weil sie die folgende Einsicht nahelegt: Wie die Dimension der Anwendung von Zeichenpraktiken nicht übersprungen werden kann, kann auch das jeweils *eigenständige Verstehen individueller Personen* nicht übersprungen werden. Die Möglichkeit institutionalisierter Darstellungsweisen ist nur einsichtig zu machen, wenn verschiedene Personen einheitlich verstehen und in unterschiedlichen Einzelfällen auf gleiche Weise verfahren, ohne dass dies eigens geregelt werden müsste. Sie »urteilen« übereinstimmend – nicht in dem Sinn, dass sie in besonderen Fällen zu einem Konsens finden, sondern in dem Sinn, dass sie schon auf ein gemeinsames Verständnis bauen können. ⁹³

Dass wir von »Regeln«, »Konventionen« oder von »Darstellungsmitteln« zu sprechen bereit sind, erklärt sich also nicht aus dem Charakter bestimmter Vorbedingungen des Zeichengebrauchs, sondern aus der Selbstverständlichkeit und Leichtgängigkeit, mit der ein schon etabliertes Verständnis in der Zeichenpraxis vorausgesetzt werden kann. Es muss keine normativen Kräfte geben, die den Zeichengebrauch regeln, wie es der Regelnormativismus unterstellt; und wir können uns, wie wir sahen, auch keine impliziten Normen denken, die das Geschehen unmerklich antreiben. Die Übereinstimmung im Zeichengebrauch können wir nicht darauf zurückführen, dass viele Personen »nach den selben Regeln verfahren«. Wir müssen die Blickrichtung umkehren: *Wir gehen von einheitlichen Praktiken aus, solange praktische Übereinstimmung besteht.* Das gemein-

92 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 343. – Andernorts (*Philosophische Untersuchungen*, § 242) heißt es: »Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.«

93 Hier schwingt bereits der Bezug zur *Richtigkeit* mit, der ab Kap. IV wieder zentral wird.

same Verständnis manifestiert sich darin, dass einzelne Personen in mancherlei Weise übereinstimmend verfahren. Auf diesem Umstand basiert die Institution von Zeichenpraktiken. Sofern jedoch keine Übereinstimmung besteht – und sich auch nicht durch Korrektur oder Regelerklärung erreichen lässt (so dass Regelungen eigens gefunden werden müssten) – ist kein gemeinsames Verständnis da, das ich beanspruchen könnte. Es hilft dann auch nicht, wenn Regelausdrücke formuliert oder Gebrauchsweisen beschrieben werden. Die Verständnisweisen können nur Voraussetzungen sein, wenn sie als selbstverständlich gelten. Eine »konventionelle« Zeichenpraxis besteht darin, dass *viele individuelle Personen von sich her auf gleiche Weise verfahren*.

Dass diese Möglichkeit nicht gesehen wird, scheint ein wesentlicher Grund für die Schwierigkeiten in der Normativitätsdebatte und ein Motiv für die Idee implizit wirkmächtiger Normen zu sein. Es sieht so aus, als müsse die Einheit der Sprachpraxis durch Regulierung gesichert werden, wenn dem individuellen Zeichenverwender nicht zugetraut wird, dass er sich ein Verständnis *zueigen* macht und sodann jeweils von sich her mit anderen übereinstimmt. Brandoms Konstruktion der »gemeinschaftlichen Beurteilung« (*»Communal Assessment«*), die sich letztlich in »Experten« verkörpert, welche mit entsprechender Autorität ausgestattet sind, ist ein Beispiel für die Probleme, die aus einer solchen Sichtweise entstehen.⁹⁴ Was es braucht, ist Raum für eine Art der Übereinstimmung, die nicht präskriptiv herbeigeführt werden muss. Was ihre konventionelle Form betrifft, sind Zeichen nicht an logisch nachträgliche Auflagen geknüpft, sondern an Bedingungen, die als schon erfüllt zu denken sind. Die Einigkeit über die »befolgten Regeln« muss sich qua Voraussetzung immer bereits *eingestellt* haben; sie kann nicht erst – z. B. durch Argumentation oder Diskurs – *hergestellt* wer-

94 Vgl. Brandom, *Making It Explicit*, S. 37ff. – Brandom räumt ein, dass der Rekurs auf gemeinschaftliche Beurteilung insofern heikel ist, als die Gemeinschaft nicht wie ein Individuum agiert. Die Beurteilung müsse über »regularities of endorsement or repudiation by individual community members« (ebd., S. 39) hergeleitet werden. In dieser Sache lasse sich auf Experten verweisen, die die Standards verkörpern (vgl. ebd.). Auch wo Brandom die Möglichkeit der Anerkennung von Normen anspricht, bleibt das Individuum den Sanktionen der ihm gleichsam gegenüberstehenden Gemeinschaft unterstellt: So seien wir an eine Regel auch noch gebunden, wenn sie einen Gehalt offenbart, den wir von uns aus nicht unterstützen. »Endorsing a rule gives it a grip on us. Part of that grip is that the rule does not mean just whatever we later might take it to mean« (ebd., S. 52).

den müssen.⁹⁵ So einen Diskurs kann man sich nicht sinnvoll denken, denn der Einzelne kann in Sachen Verständnis nicht für die Öffentlichkeit sprechen. Er kann zwar z. B. als Repräsentant einer Interpretationsgemeinschaft gegenüber Personen sprechen, die dieser Gemeinschaft *nicht* angehören (z. B. als Muttersprachler im Sprachunterricht).⁹⁶ Aber er kann sich nicht *innerhalb* einer Sprach- oder Verstehensgemeinschaft in die Rolle eines Lehrers für das maßgebliche Verständnis begeben. Es kann nicht *einer* die Autorität eines geteilten Grundverständnisses geltend machen, indem er *sein* Verständnis explizit macht. Innerhalb der Verstehensgemeinschaft kann kein Individuum das Sprachrohr dieser Verstehensgemeinschaft sein wollen. Eine solche Gemeinschaft zeichnet sich dadurch aus, dass von ihren Grundregeln nicht die Rede ist, sondern über einige tief sitzende Verständnisweisen, wie man es mit Wittgenstein ausdrücken kann, *friedliche Übereinstimmung* besteht.⁹⁷

Wo diese Übereinstimmung fehlt, gibt es kein Standardverfahren, wie sie erreicht werden kann. Die Begriffe »Regel« oder »Norm« können auch in dieser Hinsicht leicht täuschen. Dies wird etwa dort sichtbar, wo in der Verständigung Grenzen des Sinns überschritten wurden. In solchen Situationen wird man einen Regelausdruck heranziehen und auf gewöhnliche Gebrauchsfälle verweisen. Bemerkte ein Fremder z. B., dass »der Tee gute Laune« habe, so versteht man ihn nicht. Man könnte ihm mit Recht sagen: »Menschen haben Launen, aber Tee hat keine Laune.« Damit würde man signalisieren, dass er eine Grenzüberschreitung begangen und den Bereich der gängigen Ausdrucksweisen verlassen hat. Handelt es sich *nicht* um einen bloßen Lapsus, so wird fraglich, ob er unser gewöhnliches Verständnis teilt. Und doch gibt es niemanden, der ihm eine normative Verpflichtung in dem Sinn auferlegen könnte, dass er ihm *den* Gebrauch oder »die Bedeutung« der Ausdrücke präsentiert, die er verwendet. Es wird rhetorisches

95 In diese Richtung geht Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 31-35.

96 Zur Beschreibung solcher Fälle vgl. Cavell, »Must We Mean What We Say?«.

97 Der Passus lautet: »Es ist von der größten Wichtigkeit, dass zwischen den Menschen beinahe nie ein Streit darüber entsteht, ob die Farbe dieses Gegenstandes dieselbe ist wie die Farbe jenes; die Länge dieses Stabes wie die Länge jenes etc. Diese friedliche Übereinstimmung ist die charakteristische Umgebung des Gebrauchs des Wortes ›gleich‹. / Und Analoges muss man vom Vorgehen nach einer Regel sagen. / Es bricht kein Streit darüber aus, ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber zum Beispiel nicht zu Tätlichkeiten« (Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 323; vgl. auch ders., *Philosophische Untersuchungen*, S. 571).

Geschick und semantisches Feingefühl nötig sein, um typische Fälle zu finden, die unseren Freund den korrekten Gebrauch *sehen* lassen.⁹⁸ Und *wenn* dies gelingt, ist damit nicht garantiert, dass der Gebrauch nun für alle Zeit störungsfrei verlaufen wird. Es ist zwar nicht jedes Verständnis voraussetzbar; aber *das* Verständnis kann gleichwohl nicht ausgewiesen werden.

Gleichzeitig kann es keinen definitiven Test geben, ob die Voraussetzung gemeinsamen Verstehens auch wirklich erfüllt ist. Es wäre zwecklos, *unser* Verstehen ein für allemal umgrenzen zu wollen, etwa indem wir eine Identität von Gedanken diagnostizieren. Es gibt keine Rückbindung an ein »Reich des Sinns«, in dem solche Gedanken existieren könnten.⁹⁹ Es wäre auch sinnleer, diesbezüglich letzte Sicherheit zu suchen. So muss noch für die nach unserer Erfahrung unproblematischsten Verstehensgrundlagen die Möglichkeit der Divergenz offen bleiben. Quines Diagnose der semantischen *Unbestimmtheit* macht darauf aufmerksam.¹⁰⁰ Wenn es feste Bedeutungen oder Regelentitäten nicht gibt, ist unterschiedliches Verstehen jederzeit konzipierbar. Da sich einem Zeichentypus eine feste, von höherer Warte aus präterminierte Standardinterpretation nicht zuschreiben lässt, muss der Zeichengebrauch ohne Garantien dafür auskommen, dass die Voraussetzung gemeinsamen Verstehens in jedem Fall erhalten bleibt. Es ist prinzipiell für möglich zu halten, dass zwei Personen eine Darstellungsweise – etwa einen Ausdruck wie ›Kaninchen‹ – unterschiedlich verstehen. Und wo sich herausstellt, dass dies so ist, gibt es keine außersemantischen Tatsachen, die den Fall entscheiden könnten.¹⁰¹

Diese Unbestimmtheit ist keineswegs ein Symptom einer defizitären Theorie – und auch keine Spezialität behavioristischer Konzepte –, sondern ein wesentliches Moment des Zeichengebrauchs.¹⁰² Sie hat konditionalen Stellenwert. Dies heißt nicht, dass eine Verständigung eigentlich unmöglich sei. »Die Zeichen funktionieren«, wie Abel dies formuliert, »nicht trotz, sondern vielmehr unter Einräumung ihrer Unbestimmtheit kommunikativ«.¹⁰³ Wäre für ein interindividuelles Verstehen eine Gedankengemeinsamkeit vonnöten, wäre es unerreichbar. Die logische Voraussetzung, dass auf gemeinsame Verständnisweisen zurückgegriffen werden kann, ist überhaupt nur erfüllbar, wenn von der Forderung nach einem letztgültig identifizierbaren Verstehen Abstand genommen wird. Dass ein

98 Vgl. McDowell, »Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?«, S. 21f.

99 Vgl. hingegen Freges Auffassung, z. B. in »Der Gedanke«, S. 33.

100 Vgl. bes. Quine, *Word and Object*, Kap. II sowie ders., »Ontological Relativity«.

101 Vgl. Quine, »Ontological Relativity«, S. 29.

102 Vgl. Elgin, *Between the Absolute and the Arbitrary*, bes. S. 82.

103 Abel, »Unbestimmtheit der Interpretation«, S. 43f.

gemeinsames Verstehen gegeben ist, kann nicht auf den geistigen Einfluss von Regel- oder Bedeutungsentitäten zurückgeführt werden; es kann sich nur daran zeigen, dass nicht mehr nach Sinnbedingungen der jeweiligen Zeichen gefragt, sondern schon auf sie gebaut wird.¹⁰⁴

Damit kristallisiert sich eine äußerst wichtige Implikation der hier verfolgten Sichtweise heraus, dass Praktiken oder Regeln nicht gegeben sein können: Wenn unabhängige und definitive Bestimmungen davon, wie der korrekte Gebrauch von Darstellungsweisen aussieht, nicht verfügbar sind, *dann ist das gemeinsam vorausgesetzte Verständnis wesentlich unthematisch und durch eine friedliche Übereinstimmung gekennzeichnet*. Man kann dies so ausdrücken: Verstehensvoraussetzungen gelten so lange als erfüllt, als sie Voraussetzungen *bleiben*. Für uns heißt das nicht zuletzt, dass die Gemeinschaft das individuelle Verstehen nicht okkupieren kann. *Nicht die Verstehensgemeinschaft (das Wir) schafft die Übereinstimmung im Verstehen, sondern diese Übereinstimmung (zwischen mir und dir) schafft die Verstehensgemeinschaft*. Wo diese Übereinstimmung indes problematisch wird, kann nicht auf apersonale Bedeutungen oder verständigungs-externe Regelentitäten verwiesen werden. Man kann nicht auf ein gemeinsames Verständnis zurückgreifen wollen, wo es sich nicht einstellen will, oder es herbeiführen, indem man auf »das« vermeintlich maßgebliche Verständnis deutet. Es sind immer nur besondere Zeichen gegeben, in denen sich besonderes Verstehen ausweist; ein überindividuelles Verstehen, das jenem zugrunde liegt, lässt sich dagegen nie ausweisen. Eliminieren wir die darin liegende Unbestimmtheit, so eliminieren wir die Eigenständigkeit des Verstehens und die kognitive Autonomie der individuellen Person.

Wir dürfen resümieren: In einem Verstehen, das *wir* stets schon teilen, bleibt *mein* Verstehen frei. Dass geteilte Zeichenpraktiken dem Darstellen und Interpretieren Grenzen setzen, heißt nicht, dass die erste Person Singular in einer konkreten Situation mit einer Autorität konfrontiert ist, die ihrem Interpretieren eine Richtung vorgibt. Der besondere Gebrauch bleibt auch dort individuell, wo wir überindividuelle Übereinstimmung veranschlagen. Nehme ich sprachliche oder nichtsprachliche Darstellungsweisen in Anspruch, die eine Bedeutung schon haben, so lege ich mich damit nicht auf wohlbestimmte Bedingungen fest, die allem Zeichengebrauch vorhergehen. Ich verkaufe nicht meine Seele, um den Zauber allgemeiner Ideen nutzbar zu machen. Vielmehr kommt die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundverständnisses der Voraussetzung gleich, dass *ich* (von mir aus) *und der Andere* (von sich aus) Zeichen auf gleiche Weise verwenden. Sobald sich zeigt, dass dies *nicht* so ist, ist diese Voraussetzung – die

104 In Kap. V wird dies deutlicher werden.

Voraussetzung einer ersten Person Plural¹⁰⁵ – hinfällig geworden. Was ihre konstitutiven Grundregeln betrifft, wird eine Verstehensgemeinschaft dadurch zusammengehalten, dass sich eine friedliche Übereinstimmung *zeigt* – nicht auf Basis eines Konsens, sondern als wechselseitige Voraussetzung in der Verständigung.

Das Gesagte betrifft nicht allein die Fundamente interpersonaler Kommunikation, sondern auch den Spielraum des je eigenen Denkens. Auch wenn sich die erste Person Singular *selbst* in Zeichen ausweist, wie sie etwas versteht (wenn sie sich z. B. etwas klarmacht), muss sie ein allgemeines Verständnis, das einen Möglichkeitsraum aufspannt, voraussetzen; sie baut darauf, dass es so etwas gibt wie ein normales Grundverständnis. Es ist notwendig schon ein *Wir* da, dem *ich* zugehöre und hinter das ich nicht zurück kann. Verstehen, was es heißt, dass etwas blau ist; wissen, was ein Fahrrad ist und was eine Zeigegeste bedeutet; ein Hasen- von einem Enten-Bild unterscheiden und ein lachendes Gesicht erkennen können – dies sind Verständnisweisen, die solche *Wir*-Formen konstituieren. Sie sind für die Verstehensgemeinschaft, der ich angehöre, und damit auch für *mein* Denken so grundlegend, dass ich mich gar nicht in bestimmender Absicht auf sie beziehen kann. Sofern ich es bin, der denkt, baue ich schon auf sie. Auf dieser Ebene haben normative Verpflichtungen oder Begründungen keinen Ort. Die öffentliche Zeichenpraxis ist eine Grenze für mich, indem ich sie in meiner Zeichenbildung immer schon beanspruche. Dies indes tue ich selbst und auf eigene Weise: Am Anfang der Regel steht nicht Einschränkung oder Zwang, sondern die Voraussetzung einer Gemeinschaft, die keiner Regelung bedarf.¹⁰⁶

105 Zum Gebrauch der ersten Person Plural in diesem Sinn vgl. Cavell, »Must We Mean What We Say?«. Ausführlich dazu: Leeten, »Wen meine ich, wenn ich ›wir‹ sage?«.

106 Es ist sicherlich deutlich geworden, dass nicht behauptet wurde, so etwas wie eine *Sprache* gebe es gar nicht. Davidson ist zwar darin Recht zu geben, dass die Idee einer »clearly defined shared structure which language-users acquire and then apply to cases« sowie »the attempt to illuminate how we communicate by appeal to conventions« aufzugeben ist (»A Nice Derangement of Epitaphs«, S. 446). Aber die Schlussfolgerung, »that there is no such thing as a language« (ebd.), die Davidson zumindest suggeriert, wäre zurückzuweisen. Ein gemeinsames Verständnis kann nicht allein an *passing theories* (vgl. ebd., S. 442f.) festgemacht werden, sondern hat eine Wirklichkeit als Voraussetzung einer gemeinsamen Lebenspraxis. Aufzugeben ist allein die Idee, eine Sprache müsse ein festes Regelwerk sein; der Weg, sie als *Lebensform* zu konzipieren (vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 19), bleibt offen.

2.4 Zusammenfassende Betrachtung

Damit sind wir in der Lage, jene inneren Grenzen des zurechenbaren Zeichengebrauchs, die mit intersubjektiven Zeichenpraktiken verknüpft sind, zusammenfassend anzugeben und damit die Bedingungen, die in der sinnvollen Zeichenbildung als erfüllt gelten müssen. Diese Grenzen sind gleichzeitig Grenzen des jeweiligen individuellen Interpretationsspielraums. Betrachten wir die Sache vom Standpunkt der ersten Person Singular, die in ihrer Alltagspraxis innerhalb ihres Verständnishorizonts Zeichen sinnvoll verwendet.

Bin ich eine solche Person, so bestehen für mich keine »Regelvorgaben«. Ich nehme Zeichenpraktiken in besonderen Fällen selbst in Gebrauch, um Darstellungsformen zu bilden, die mir unter Zugrundelegung der entsprechenden Kompetenz bzw. der entsprechenden Verständnisweisen zurechenbar sind. Dabei sind diese Verständnisweisen und Zurechenbarkeitsbedingungen Konstituentia einer ersten Person Plural. Als Voraussetzungen meines Verstehens müssen sie meiner Verfügungsgewalt und Deutungshoheit entzogen sein; ich kann sie weder modifizieren noch definitiv umgrenzen wollen. Ich kann nicht ein *gemeinsames* Verständnis in Anspruch nehmen und gleichzeitig aus *meinem* Verständnis heraus bestimmen wollen. Gemeinsames Verständnis ist überhaupt nicht individuell bestimmt: Es steht meinen Zeichenbildungen nicht gegenüber, sondern ist als deren Fundament in sie eingelassen.

Aber gerade deswegen bestehen keine normativen Verpflichtungen. Mein Verstehen wird nicht durch ein vorab festgeschriebenes, potentiell fremdes Verständnis kontrolliert. Die Bestimmtheit von Zeichentypen hängt daran, dass in »unserem« Zeichengebrauch einige Verständnisweisen gar *nicht problematisch werden*. Deswegen ist das jeweils vorausgesetzte Grundverständnis eine *Grenze* für mich, die ich nicht überschreiten kann, wenn ich ein Zeichen bilde. Es muss im besonderen Verstehen und Interpretieren immer schon vieles als verstanden gelten. Es gibt aber keine scharfe Grenzlinie zwischen dem Bezirk des Sinnvollen und dem des Sinnlosen; unbegrenzt viele Darstellungen bleiben möglich. Der Spielraum ist konstituiert durch ein Verständnis, das eine erste Person Singular stillschweigend für den Zeichengebrauch einer ersten Person Plural, der sie sich zuordnet, voraussetzt. Dass *ich* hinter *unser* Verständnis nicht zurück kann, ist für mich gleichbedeutend damit, dass ich nicht *hinter mich selbst* zurück kann.

Wie sehen solche Spielräume konkreter aus? Dass die Grenzen des Zeichengebrauchs aus der Ich-Perspektive gewöhnlich unthematisch bleiben, erhellt daraus, dass ich immer schon mit den *jeweiligen Zeichenbildungen* befasst bin. Nicht die allgemeinen Darstellungsweisen, die ich gebrauche, sondern der *be-*

sondere Sinn steht auf dem Spiel; erstere sind Voraussetzungen für letzteren. So geht es mir im Satz »Dieser Kühlschrank gehörte einmal Louis XIV., dem König von Frankreich« nicht um Ausdrücke wie ›Kühlschrank‹ oder ›König‹, sondern darum, eine besondere Aussage zu machen. Und um dies tun zu *können*, muss ich die Bedeutung dieser Ausdrucksweisen, ihren Gebrauch und entsprechende Schemata, schon als gesetzt denken. Aus solchen Grenzen *ergeben* sich Darstellungsspielräume. Doch eine Einschränkung von Freiheit ist dies so wenig, wie wenn jemand, der nach der richtigen Tür fragt, stillschweigend voraussetzt, nicht durch die Wand gehen zu können. So lange es sich um die Bedingungen von Sinn handelt, wird ihre Thematisierung der Vergewisserung gleichkommen, *dass* diese Bedingungen gelten. – So könnte man mich im beschriebenen Fall fragen: »Du meinst wirklich Louis XIV., den *Sonnenkönig*?«; und ich könnte sagen »Ja, den *Sonnenkönig* meine ich«. Auf diese Weise würden wir uns noch nicht darüber verständigen, *wie* etwas darzustellen ist, sondern nur erst darüber, was gesagt wird. Daraus geht hervor, dass Verstehensvoraussetzungen durch direkte verstandene Zeichen abgedeckt sein müssen – durch Zeichen, in denen sich ein Verständnis manifestiert, das *wir* schon teilen, wenn wir uns im besonderen Fall verständigen.

Für den Gegenstandsbezug hatte sich dies schon angedeutet. Dieser kann den Bedingungen von Sinn zugerechnet werden, die *in* sinnvollen Zeichenbildungen nicht überschritten werden können.¹⁰⁷ Es muss immer *etwas* dargestellt werden. Wir hatten dies so beschrieben, dass der Zeichenverwender Fragen wie »Was ist es, das du soundso interpretierst?«, »Was stellst so dar?« dadurch beantworten können muss, dass er sein Thema ausweist. Dieses muss in unproblematischen und, wie wir sagen können, »konventionellen« Zeichen zugänglich sein. Andernfalls wird der Sinn der Zeichenbildung fraglich. Daran, dass ich solche Zeichen ohne weiteres verstehe, zeigt sich, dass sich in ihnen Bedingungen des Zeichengebrauchs instantiieren: Verständnisweisen, über die wir im Augenblick friedlich übereinstimmen. Die Grenzen des sinnvollen Zeichengebrauchs können so durch Zeichen, denen wir eine direkte Verständlichkeit attestieren, markiert werden. Dass die Referenz eines Zeichens nicht der Kontrolle des Individuums untersteht, ist nur ein spezieller Fall des allgemeineren Umstands, dass Verstehensvoraussetzungen öffentlich sind. Zugrunde gelegte Zeichenpraktiken müssen in unproblematischen Zeichen exemplifizierbar sein – in Zeichen, in denen die vorausgesetzten Verständnisweisen Voraussetzung bleiben. Dies ist nur denkbar, wenn sie auf eine schon bestehende Gemeinschaft zurückführbar sind. Über Zei-

107 Vgl. Kap. II 3.2.

chen, in denen sich ein solches Verständnis manifestiert, stimmen *wir* dann immer schon überein.

Dies wirft Licht auf die Interpretationsgrenzen, die sich für den Fall direkter Referenz ergeben. Während Termini wie ›Kühlschrank‹ referentiell oder attributiv funktionieren können, sind indexikalische Elemente wie Demonstrativa oder Zeigegesten dadurch charakterisiert, dass sie *immer* referentielle Funktion innehaben und den Gegenstandsbereich festlegen – »[...] indexicals always take primary scope«, wie Kaplan bemerkt.¹⁰⁸ Indexikalia sind so stets Bedingungen der besonderen Zeichenbildung. An ihnen macht sich das Thema der Darstellung fest; und schon deswegen untersteht es nicht meiner Willkür, ob ein Zeichen direkt bezugnimmt oder nicht. Bezugsgegenstände können nicht durch den Gebrauch von Zeichen herbeigeschafft werden. Selbst im fiktionalen Darstellen ist dies unmöglich. Ich kann keine phantastische Geschichte über »diesen Tisch« erzählen, wenn kein Tisch vorhanden ist. Damit ist eine Grenze zurechenbaren Interpretierens beschrieben, die keine weitere Rechtfertigung braucht, ja nicht einmal verträgt.

Was es bedeutet, dass sich in der Unkontrollierbarkeit der direkten Bezugnahme die Unkontrollierbarkeit gemeinsamer Praktiken geltend macht, ist nun klarer geworden. Darin, dass ein Zeichen direkt bezugnehmen kann, zeigt sich, dass individuenübergreifend ein Verständnis vorausgesetzt ist. Indem ich z. B. auf einen physischen Gegenstand zeige, mache ich Gebrauch von einem Verstehen, für das nicht einer allein, sondern die Gemeinschaft einsteht. Zu denken ist in diesem Kontext etwa an die Schemata der raumzeitlichen Identifikation, wie Strawson sie beschrieben hat.¹⁰⁹ Dass wir uns in einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt bewegen, setzt voraus, dass solche Schemata schon in Gebrauch sind. Dass der Bezugsgegenstand seinen Platz in dieser Wahrnehmungswelt hat, heißt nicht, dass er interpretationsunabhängig gegeben ist, sondern dass der besondere Zeichengebrauch bereits auf geteilten Verständnisweisen aufruht. So kann die Interpretationsgrenze durch unproblematische Zeichen angezeigt werden. Das Thema, um das es geht, ist direkt zugänglich, weil wir es durch die Verwendung des Demonstrativums ›dies‹ oder durch eine Zeigegeste als Thema ausweisen können. Der Einzelne kann in seinem Weltverstehen über die öffentliche Wahrnehmungswelt nicht hinweggehen, weil in diesen gängige Praktiken instantiiert sind. Die inneren Grenzen, die sich so geltend machen, sind in diesem Sinn konventioneller Art. In der direkten Bezugnahme zeigt sich, was wir schon gemein-

108 Kaplan, »Demonstratives«, S. 510 (vgl. dazu auch Kap. V 2.2).

109 Vgl. Strawson, *Individuals*.

sam verstehen. In dieser Optik sind Wahrnehmungszeichen solche, von denen wir ausgehen; es sind *schon verstandene* Zeichen.

Aber auch diese Voraussetzungen gelten nur so lange, als sie Voraussetzungen bleiben. Die Auffassung von Wahrnehmungszeichen darf als höchstgradig bestimmt gelten – doch nicht aufgrund von externem Zwang, sondern deswegen, weil der Einzelne nicht über die Interpretationspraxis verfügen kann. Ob eine direkte Bezugnahme funktioniert oder nicht, liegt nicht in der Hand individueller Willkür; aber es entscheidet sich auch nicht durch gegebene Sinnestatsachen, sondern hängt von der Form der gemeinsamen Praxis ab. Hier stoßen wir auf eine Grenze, die notwendig zur Interpretationsfreiheit gehört, nicht aber auf Unfreiheit. Die Grenze besteht nur so lange, als die Übereinstimmung friedlich bleibt. Und so ist wiederum von Unbestimmtheit auszugehen. Die Gemeinsamkeit des Verstehens ist auch in diesen basalen Fällen nicht mit einer Garantie versehen. Es bleibt immer denkbar, dass ein anderer unter Zugrundelegung eines anderen Schemas andere Wahrnehmungen hat. Was ich, dem von mir veranschlagten Verständnis nach, als Kaninchen sehe, könnte ein anderer, seinem Verständnis nach, als Ansammlung von Kaninchenteilen sehen.¹¹⁰ Wenn ich – um ein anderes Beispiel zu nennen – ›dies‹ als Blumentopf sehe, so kann der Andere ›dies‹ als bestimmte Farbe sehen.¹¹¹ Es nützt dann unter Umständen nichts, wenn ich auf Erläuterungen zurückgreife, die aus *meiner* Sicht unproblematisch sind, indem ich z. B. auf das Gemeinte zeige. Die Voraussetzung übereinstimmender Interpretationen der Wahrnehmungswelt ist als Bedingung des Zeichengebrauchs zwar in aller Regel berechtigt; ob sie aber tatsächlich erfüllt ist, muss sich immer erst noch zeigen.

Wir dürfen mithin annehmen, dass es sich im Falle der direkten Bezugnahme ganz ähnlich verhält wie im Falle der Inanspruchnahme gängiger Darstellungsweisen. Das mit einer Zeichenbildung gesetzte gemeinsame Verständnis betrifft sowohl die verwendeten Zeichenpraktiken als auch den Umgang mit der Wahrnehmungswelt. Wir können die beiden Fälle in unseren weiteren Überlegungen zusammenfassend behandeln, indem wir allgemein die Momente des Zeichens, die durch unproblematische Zeichen abgedeckt sind, als Grenzen des Zeichengebrauchs betrachten.¹¹² Was sie angeht, macht der Weltinterpret vom gemeinsamen Verständnis Gebrauch, und zwar so, dass es als Bedingung der Zeichenbildung fungiert. Aber allein letztere kann ein zurechenbarer Vollzug sein; nur auf sie hin ist eine Person normativ ansprechbar.

110 Vgl. Quine, *Word and Object*, Kap. II, § 12.

111 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 33.

112 Dies wird im Kontext der Zeicheninterpretation weiter ausgeführt (Kap. V 2.2).

Mit Peirce könnte man die Dinge so beschreiben wollen: Die Freiheit der individuellen Zeichenbildung kann sich nicht auf das erstrecken, was aufgrund einer *Regel* bzw. »Gewohnheit« (»symbolisch«) oder aufgrund einer »wirklichen Beziehung« (»indexikalisch«) interpretiert wird; sie muss sich auf die individuelle Zeichenform beziehen, auf »the quality that it has *qua* thing«. ¹¹³ Die *ikonische* Zeichenfunktion wäre demzufolge das, was potentiell der reflexiven Kontrolle untersteht. ¹¹⁴ Dass dies etwas Richtiges trifft, sieht man, wenn man sich die Bedeutung der *ästhetischen* Qualität von besonderen Darstellungsformen vergegenwärtigt. Die Konstitution der verfügbaren Darstellungsweisen – »wie der Regel zu folgen ist« – muss sich dem individuellen Einfluss entziehen; aber die Bildweise des Zeichens, welche Darstellungsweisen in Anspruch nimmt, darf als reflexiv kontrolliert gelten. Die weiteren Überlegungen müssen sich deshalb nun intensiver mit der Zeichenbildung selbst beschäftigen. In ihr manifestiert sich die individuell zurechenbare, positiv freie Leistung der Interpretation.

3 Zurechenbare Zeichenbildung

Frage ich mich, wie ich handeln soll, so ziehe ich nur die Optionen in Erwägung, die innerhalb meines Handlungsspielraums liegen. Genauso kann die Festlegung der inhaltlich richtigen Interpretation nur innerhalb meiner Darstellungsmöglichkeiten erfolgen, denn das öffentlich ausgewiesene Interpretieren steht unter den sinnlogischen Bedingungen von Zeichenpraktiken. Freilich ziehe ich auch in einer so begrenzten Reflexion nicht alles faktisch Mögliche in Erwägung; das Nachdenken wäre dann unendlich. Ich fasse z. B. nicht offensichtlich unsinnige Interpretationen ins Auge, um mich der Grenzen meines Interpretierens zu vergewissern. Ich frage mich, wie in der jeweiligen Sache verfahren werden *soll* – das heißt für uns: wie angesichts eines besonderen (in Zeichen gegebenen) *Themas* am besten zu interpretieren ist. Ein solches Interpretieren muss von Beginn an als positiv freies Tun aufgefasst werden.

Um zu diesem Aspekt überzuleiten, sei nun der Gebrauch von Zeichenpraktiken betrachtet, wie er sich präsentiert, wenn von Auflagen der inhaltlichen

113 Peirce, »Sundry Logical Conceptions«, S. 273

114 Diesem Sprachgebrauch werde ich mich nicht anschließen, da *Icon* bei Peirce mit dem Ähnlichkeitsbegriff konnotiert ist (vgl. etwa »On the Algebra of Logic«, S. 163 oder »Sundry Logical Conceptions«, S. 273). Mitunter spricht Peirce auch von *likenesses* (»What is a Sign?«, S. 5f.). Für uns wäre dies schon aus den in Kap. II 1.2 genannten Gründen unglücklich.

Richtigkeit abgesehen wird. Dazu können wir uns wieder auf die *verständliche Zeichenbildung* beziehen, die ein Individuum im besonderen Fall vollzieht – innerhalb der genannten Grenzen und unter Zugrundelegung dieser Grenzen als Sinnbedingungen. Diese Zeichenbildung werden wir als das freie Tun apostrophieren, auf das hin eine Person normativ ansprechbar ist. Im konkreten Fall wird die Verwendung des Zeichens freilich in einer intersubjektiven Praxis stehen, hier jeweils einen bestimmten Sinn haben und in verschiedenster Weise unter normativen Einschränkungen stehen. Für den Moment indes sei von diesen Aspekten noch abgesehen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die *Wahl von Darstellungsweisen*, an die jeweils Schemata geknüpft werden (III 3.1), und auf die Bildung komplexer *Darstellungsformen*, die jeweils eine besondere ästhetische Qualität haben (III 3.2).

3.1 Wahl von Darstellungsweisen

Ein Zeichenverwender geht im besonderen Fall nicht nach Regeln vor, sondern nimmt Zeichenpraktiken selbst in Gebrauch. Es zeigte sich, dass diese Praktiken – als Bedingungen von Sinn – zunächst einmal so zu betrachten sind, dass sie einen Raum von Möglichkeiten eröffnen: Mein semantisches Können erlaubt es mir, auf eine Vielzahl von »Darstellungsmitteln« zurückzugreifen. Und auch wenn diese Mittel endlich sind, sind mir als Zeichenverwender doch auf dieser Stufe keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der Frage auferlegt, *welche* Darstellungsweisen ich in Gebrauch nehme. In dieser Hinsicht habe ich offenbar die »freie Wahl«.

Wie aber ist dies genau zu konzipieren? Eine Regelbefolgung kommt als Einsatzstelle nicht mehr in Frage; denn nach dem Gesagten könnte bestenfalls ein *blindes* Regelfolgen in Erwägung gezogen werden, welches ohne Wahl geschieht und also keine Entscheidung beinhaltet. Sofern man die Zeichenbildung auf eine sicher beherrschte Praxis zurückführt, kann man nicht mehr *gleichzeitig* sagen, dass Unentschiedenheiten bestehen, wie zu verfahren ist.¹¹⁵ Wer von einer *Darstellungsweise* Gebrauch macht, kann nicht wählen, ob er der Regel »so oder

115 Bei Wittgenstein hieß es denn ja auch: »Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.« (*Philosophische Untersuchungen*, § 219) Dagegen sind Regeldeutungen mit Zweifel und Unentschiedenheit verbunden: vgl. ebd., § 85 oder § 213. Zum Regelfolgen ohne Wahl vgl. auch ders., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 332f.

so folgt«. Wie sollen wir uns die freie Verfügbarkeit oder die Wahl von Darstellungsweisen dann aber vorstellen?

Damit dies klar werden kann, muss die Perspektive beachtet werden, die für uns maßgeblich ist: die Perspektive einer an der Sprach- und Zeichenpraxis teilnehmenden Person: Damit diese Person in ihrem Zeichengebrauch von gemeinsamen Praktiken Gebrauch machen kann, muss sie diese als Verstehensvoraussetzungen aus dem Blickfeld treten lassen können. Es geht ihr dann nicht mehr um Korrektheit, sondern um das im aktuellen Kontext sinnvolle Zeichen. Man kann dies auch so auffassen, dass Personen mit Zeichenkompetenz Darstellungsweisen in einen *zweckmäßigen* Gebrauch nehmen können. Dem ersten Anschein nach ist diese Lesart durch die nachhaltige Kritik blockiert, die in der Sprachphilosophie an Auffassungen geübt wurde, denen zufolge Zeichen erst sekundär zu Gedanken hinzutreten, gleichsam als deren Vehikel. In der Alltagspraxis aber finden wir es tatsächlich völlig unproblematisch, eine quasi-instrumentalistische Haltung zu Zeichenpraktiken einzunehmen. Darstellungs- und Beschreibungsweisen werden durchaus als Mittel der Darstellung oder Beschreibung angesehen. Die philosophische Einsicht, dass Zeichen nie bloß äußerliche Mittel sind, hebt diese Alltagsunterscheidung nicht auf; sie zwingt nur dazu, sie zu reformulieren und ihre Funktion begreiflich zu machen: Wie können wir uns den zweckmäßigen Gebrauch von Darstellungsweisen, in denen sich doch unsere eigenen Verständnisweisen manifestieren, denken, ohne in die Theorie vom Gedankenvehikel zurückzufallen?

Es wird sich im Laufe der Überlegungen immer mehr herauskristalisieren, dass eine *reflektierte* Rede von »Darstellungsmitteln« nicht instrumentalistisch, sondern nur im Sinne einer *kritischen* Haltung verstanden werden darf. Dabei wird die Annahme entscheidend sein, dass ein Weltinterpret von seinen Darstellungsgewohnheiten *zurücktreten* kann: Eine Person mit einem Verständnis kann sich von den Zeichenpraktiken, die ihr geläufig sind, so distanzieren, dass ein bewusster Gebrauch und willkürliche Variationen in der besonderen Zeichenbildung in Sicht kommen. Zeichenpraktiken werden in dieser Perspektive gleichsam *als* Werkzeuge ins Auge gefasst, die in einen zweckmäßigen Gebrauch genommen werden können – ganz so, wie ein geübter Handwerker einen Hammer im besonderen Fall gebraucht, um z. B. einen Nagel in die Wand zu schlagen, nicht aber, um die Technik des Hämmerns (korrekt) auszuführen. An den beherrschten Praktiken mag sich ein Verständnis festmachen; gleichwohl können diese Praktiken auch in zurechenbarer Weise verwendet werden, wenn etwas – so oder anders – dargestellt wird. Wann etwas eine »bloße« Darstellungspraktik ist, bestimmt sich durch die *Perspektive*, die der Zeichenverwender auf es einnimmt.

Simon betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der *Einbildungskraft*: Diese sei das »Vermögen, Möglichkeiten zu sehen, ohne sich an sie zu verliehen«.¹¹⁶ Sie mache ein Darstellen nach Zwecken möglich, bei dem der Verstand sich auf das Regelfolgen nur »einlässt«, ohne dabei seine eigenen Zwecke aus den Augen zu verlieren. Einbildungskraft ist so gesehen »das Vermögen, das Befolgen von Regeln jederzeit als *Mittel* erscheinen zu lassen [...]«.¹¹⁷ – Von dieser reflexiv-distanzierten Sicht der interpretierenden Person auf die zur Verfügung stehenden Zeichenpraktiken ist hier auszugehen. Die Voraussetzung ist mithin: Die erste Person Singular kann die geläufigen, auf friedlicher Übereinstimmung gründenden Zeichenpraktiken als Mittel ansehen, die sie selbst in einen zweckmäßigen, sinnvollen Gebrauch nehmen kann. Es wird sich zeigen, dass dieser Aspekt für die Voraussetzung von Interpretationsfreiheit zentral ist.¹¹⁸

An dieser Stelle soll diese Perspektive dadurch vorbereitet werden, dass dem Aspekt der *Wahlfreiheit* Kontur verliehen wird. Dabei kann von einer einfachen Überlegung ausgegangen werden: Die Verfasstheit von Darstellungsweisen ist nicht individuell bestimmbar – aber *welche* Darstellungsweisen das Individuum heranzieht, ist nicht entschieden. Und diese besondere Ingebrauchnahme von Darstellungsweisen ist aus der Warte des Zeichenverwenders maßgeblich. In der lebensweltlichen Praxis bewegen wir uns in besonderen Sinnzusammenhängen. Der jeweilige Gebrauch von Zeichenpraktiken auf Basis allgemeiner Verständnisweisen ist das Primäre; wobei das Bestehen von Darstellungspraktiken und die Möglichkeit des korrekten Gebrauchs schon eine Voraussetzung ist und – dies charakterisiert den Normalfall – auch Voraussetzung *bleibt*.

Wir können uns dies anhand von grundlegenden Verstehensvoraussetzungen vor Augen führen: Ich setze z. B. mit gutem Recht voraus, dass ich weiß, wie das Prädikat ›blau‹ verwendet wird, dass ich diese Darstellungsweise unter Kontrolle habe und sie im Einzelfall sinnvoll in Gebrauch nehmen kann. Diese Gewissheit schlägt sich darin nieder, dass ich den Ausdruck ›blau‹ zu vielfältigsten Zwecken verwenden kann – etwa zur Beschreibung des Meeres oder zur Klassifikation von Augen, aber auch um eine Abendstimmung zu charakterisieren oder jemanden über das bedenkliche Erscheinungsbild seiner Lippen zu informieren. In solchen Kontexten wird es weder eine Kluft zwischen Regel und Regelbefolgung geben, noch wird man überhaupt auf »Regeln« Bezug nehmen. Im Fokus steht

116 Simon, *Wahrheit als Freiheit*, S. 116.

117 Ebd., S. 114f. – Schauge man dagegen nur auf die »regionalen« Regeln selbst, fokussiere also nur die Methode, so bleibe das Subjekt unbestimmt. Selbstbewusstsein setze voraus, dass sich das Ich an seine Zwecke »erinnert« (vgl. ebd., S. 116).

118 Vgl. Kap. IV 2.

jeweils allein das, was mit der sinnvollen Anwendung des Prädikats ›blau‹ im besonderen Fall geleistet wird.

So ist hier, wie gesehen, die Frage der Korrektheit nur von untergeordnetem Interesse. Wir gehen von einer Situation aus, in der den Korrektheitsnormen, wie sie durch Regeln ausgedrückt werden können, immer schon *genügte getan* ist: Die Person unternimmt nicht hier und jetzt die und die Schritte, um eine Praktik korrekt auszuführen, sondern sie führt die Praktik (korrekt) aus, um hier und jetzt die und die Handlung zu vollziehen. Der Witz dieser Handlung ist es nicht, auf eine normierte Weise zu verfahren, sondern *in diesem Fall* »soundso« zu agieren. Das ist die Ebene, auf der wir uns bewegen, wenn wir Zeichen sinnvoll verwenden. Der Zugriff erfolgt von der Auffassung der betreffenden Situation her. Ich wähle nicht angesichts einer Regel eine Handlung oder »Befolgungen« aus, sondern ich wähle aus den verfügbaren Praktiken aus. Meine Freiheit ist keine Freiheit gegenüber Regeln, sondern die Freiheit, *Darstellungsweisen zu wählen*.¹¹⁹

So können wir jetzt an die Intuition, dass wir frei auf »Darstellungsmittel« zurückgreifen können, anknüpfen, indem wir sagen, dass wir im Darstellen auf *alle Darstellungsweisen zurückgreifen können, die wir beherrschen*. Von meiner Kompetenz und der Öffentlichkeit her ist nicht festgelegt, welche Darstellungsweise gewählt wird. Es ist von der Gesamtheit der Zeichenpraktiken auszugehen, die wir anwenden können: eben jene, die unser Verständnis ausmachen. Insofern eröffnet unser Verständnis uns die Möglichkeit, beliebige Darstellungsmittel anzuwenden und diese bei der Bildung eines neuen Zeichens je nach Zweck heranzuziehen. Es besteht keine Verpflichtung auf bestimmte Darstellungsweisen. Es

119 Dies lässt auch die Funktion von *Regelausdrücken* deutlicher werden. Es ist sichtbar geworden, dass ein solcher uns nichts über das Regelfolgen selbst verraten kann. Hier sieht man: Wesentlich näher liegt, dass ein Regelausdruck indiziert, *um welche Regel* (um welche Handlungsweise) *es geht*. Das Zeichen ›+‹ in ›2 + 3‹ sagt uns nicht, *wie* addiert wird, sondern *dass* hier addiert und nicht z. B. subtrahiert werden muss, wie das Zeichen ›-‹ es anzeigt. Und wenn wir das Zeichen ›→‹ zum Anlass nehmen, nach rechts zu gehen, so zeigt sich daran nicht, dass uns dieses Zeichen seine Befolgung vorgezeichnet hat, sondern dass wir nach links gegangen wären, wenn wir das Zeichen ›←‹ gefunden hätten. Man könnte meinen, dass dies Fälle sind, in denen die Regel dasteht »wie ein Wegweiser« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 85). Regelausdrücke kommen in bereits bestehenden Praktiken vor und tun dort ihre Dienste: »Der Wegweiser ist in Ordnung – wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt.« (ebd., § 87) Nur in bereits etablierten Sinnzusammenhängen kann ein Zeichen als Regelausdruck funktionieren.

sind »alle möglichen« Darstellungsweisen als Darstellungsmittel erlaubt; und wir wissen nicht, ob gemäß Praxis P_1 oder P_2 oder P_3 verfahren wird. Diese Entscheidung wird im Rahmen des jeweiligen Sinnzusammenhangs getroffen – nicht mit Blick auf die innere Struktur von Verfahrensweisen, sondern mit Blick auf den Sinn und den Zweck der besonderen Zeichenbildung.

Das Gesagte hat freilich wieder einen sehr engen Geltungsbereich. Es betrifft eine Voraussetzung, die wir *in* der Praxis machen können. Wenn wir im Alltag Zeichen verwenden, befinden wir uns immer schon in einer anderen Situation: Es kommt nie allein darauf an, in irgendeiner Weise »darzustellen«. Zeichenbildungen stehen in einer intersubjektiven Praxis, in einem Kontext, sind auf gegebene Zeichen bezogen und müssen sich in ein Netz von bereits festgelegten Interpretationen einbetten. Daraus ergeben sich, wie wir sehen werden, normative Verbindlichkeiten, des näheren, was unseren Fall angeht, interpretationslogische Einschränkungen. Aber solange wir vom besonderen Zeichensinn noch absehen, ist offen, welche Darstellungsweise gewählt und welches Schema damit aktiviert wird.

3.2 Die Darstellungsform als ästhetische Form

Wir waren davon ausgegangen, dass sich die Interpretationsfreiheit einer Person an der der jeweiligen *Darstellungsform* festmachen lassen muss. Die Leitfrage lautete: »Inwieweit ist es eine Sache von Freiheit, *wie* ich die Welt (in Zeichen) interpretiere?« Da unser Interesse den Freiheitsaspekten gilt, die sich ergeben, wenn man das Interpretieren als Interpretieren in Zeichen begreift, hat der Gebrauch von Zeichenpraktiken unser besonderes Interesse. Dabei hat sich herausgestellt, dass diese weder Zwang noch normative Einschränkungen für mein Zeichenbilden mit sich bringen können. Sie *eröffnen* allererst den Spielraum meines Zeichenbildens. Was dies konkret heißt, tritt hervor, wenn wir uns anschauen, wie gängige Zeichenpraktiken in die Bildung besonderer Darstellungsformen und damit in auch in die Form des Interpretierens eingehen.

Ganz allgemein muss sich das jeweilige Verstehen im besonderen Fall im Gegensatz zum vorausgesetzten, in Darstellungsweisen und Interpretationsgewohnheiten sedimentierten Verständnis in einer *neuen* Zeichenbildung äußern. Dabei ist zu bedenken, dass ich mich bei *jeder* Zeichenbildung in einer neuen Situation befinde und eine neue Anwendung vollziehen muss – selbst in einem

so einfachen Fall wie der Applikation des Prädikats ›Tisch‹ auf einen Tisch.¹²⁰ Es ist auch hier weder vorherbestimmt, welche Darstellungsweisen zum Einsatz kommen, noch setzt sich der bisherige Gebrauch einfach empirisch fort. Vielmehr müssen die bekannten Darstellungsweisen aus dem Verständnis einer Person heraus auf den neuen Fall projiziert werden. So hätte ich den Tisch auch als »Möbelstück« oder als »Haufen von Molekülen« beschreiben können; ich hätte eine Form mit dem Finger in die Luft malen, eine Skizze entwerfen können usw.

Um nun einen Eindruck davon zu gewinnen, wie sich diese freie, potentiell reflexiv kontrollierte Ingebrauchnahme von Darstellungsweisen in der Weise der Interpretation manifestiert, sollten wir berücksichtigen, dass wir *Komplexe* aus Darstellungsweisen bilden. Es entspricht der alltäglichen Praxis, dass wir bei der Bildung neuer Zeichen von Sprachen oder Symbolsystemen parallel Gebrauch machen und Darstellungsweisen kombinieren. Die Darstellung weist eine Komplexität auf; sie hat eine mehrdimensionale Struktur.¹²¹ Das einfachste Beispiel dafür ist eine Aussage, die verschiedene Ausdrücke enthält. Wenn ein Freund zu mir sagt: »Dein Herd sieht ja aus wie ein Gemälde von Jackson Pollock«, verwendet er bekannte Ausdrücke, aber er kombiniert sie zu einer neuen Darstellungsform. Er fügt gegebene Darstellungsweisen so zusammen, wie es vermutlich noch nie geschehen ist. Zieht man dazu die Möglichkeiten nichtsprachlichen Darstellens in Betracht, so sieht man, dass der Spielraum des Zeichenbildens damit nur erst angedeutet ist. Wir können uns auch bildlicher Darstellungsweisen, bestimmter Gesten, charakteristischer Klänge oder der Schauspielerei bedienen, wenn wir etwas darstellen; und wir tun dies bei vielen Gelegenheiten auch. Dabei können die verschiedenen Darstellungsweisen im Zeichen zusammenwirken: Ich kann z. B. eine Aussage in besonderem Tonfall und mit besonderer Miene machen, Ausdrücke des Englischen und Deutschen vermischen, dazu gestikulieren und Proben (»samples«)¹²² einbringen. Die Anwendung des Prädikats ›Tisch‹ in einem neuen Fall ist nur das einfachste Beispiel für die vielschichtigen Übertragungs- und Kombinationsleistungen, die sich in der Zeichenbildung niederschlagen. Auch dies beschreibt die bereits zitierte Formel Hum-

120 Goodman macht daher zu Recht die schlichte Bemerkung: »Every application of a predicate to a new event or a new-found object is new« (*Languages of Art*, S. 69).

121 Ich spreche von *Komplexität* und nicht von *Kompositionalität*, um zu verdeutlichen, dass die Zeichenbildung nicht auf Wahrheitsfunktionalität reduziert werden kann, erst recht nicht, wenn man die Rolle nichtsprachlichen Darstellens in Rechnung stellt: vgl. Schwartz, »Symbols and Thought«, S. 403f.

122 Vgl. z. B. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Kap. VII 6.

boldts, der zufolge man von »endlichen Mitteln« einen »unendlichen Gebrauch machen« kann.¹²³

Vor dem Hintergrund des Gesagten darf es als sicher gelten, dass sich dieses fortlaufende Kombinieren und Rekombinieren von Darstellungsweisen zu neuen Darstellungen gerade *nicht* auf Regeln zurückführen lässt. An den unabsehbaren Möglichkeiten neuer Zeichenbildung wird greifbar, was es heißt, dass die Verfasstheit von Darstellungsweisen der Wahl von Darstellungsweisen keinerlei Beschränkungen auferlegen kann. Die jeweilige Kombination ist ein sinnvoller Komplex von Anwendungen gängiger Praktiken, der einen *neuen* Sinn hat, und somit ein eigenständiger Schritt, der in keiner Weise aus der bisherigen Praxis hervorgeht. Die komplexen Darstellungsformen, die Zeichenverwender bilden, sind in diesem Sinne *nicht-ableitbar*, und das heißt: sie sind als Leistung der individuellen Person zu werten und als solche zurechenbar.

So lassen sich Darstellungsleistungen auch nicht allein auf Regelkompetenz zurückführen. Zur Bildung neuer Darstellungsformen bedarf es einer hinreichenden Imaginationsfähigkeit: der *Phantasie* oder *Einbildungskraft*. Diese ist entsprechend für Interpretationsfreiheit konditional.¹²⁴ Die imaginative Dimension der Zeichenbildung – etwa die Möglichkeit, fiktionale oder kontrafaktische Darstellungen zu kreieren – weist darauf hin, dass für die Bildung von Zeichen nicht nur eine Kenntnis der gängigen Verwendungsweisen, sondern auch die produktive Kompetenz erforderlich ist, die richtigen Ausdrucksweisen zu finden, eigene Formen zu kreieren und so neue, eigene Darstellungsweisen zu entwerfen. *Wie* dies einem Individuum möglich ist, kann (und muss) dabei offen bleiben; denn um zu beantworten, wie das Individuum Zeichen findet, müsste man Regeln angeben können, wie es »im Privaten« vorgeht.¹²⁵ Sofern Zeichenkompetenz also Einbildungskraft beinhaltet, ist sie als *individuelles* Vermögen zu konzipieren. *Dass* die zeichenverwendende Person über Einbildungskraft verfügt, ist indes eine notwendige Voraussetzung.¹²⁶

123 Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, S. 99.

124 Simon formuliert: »Freiheit (im Zeichenverstehen) ist Sache der Einbildungskraft.« (*Philosophie des Zeichens*, S. 203) – In Kap. IV 2.2. und V 2 wird dies noch genauer beleuchtet.

125 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 380.

126 Es ist wichtig, dass die Imagination *allgemeine* Bedingung des Zeichengebrauchs ist: Als Fähigkeit, Nicht-Gegenwärtiges gegenwärtig zu machen, ist sie eine unverzichtbare Kompetenz für den Gebrauch von Zeichen. So muss man, um verstehen zu können, dass etwas *soundso* ist, auch verstehen können, was es hieße, dass es *nicht soundso* ist. Zu denken ist dabei an Prädikatenschemata, wie sie mit der Verwen-

Unsere Ausgangsüberlegung, dass sich die Interpretationsfreiheit in der Form der Darstellung manifestieren muss, hat sich damit ein Stück weit konkretisiert: Die Möglichkeit des Wählens kann insofern an diesem Aspekt festgemacht werden, als ein Individuum in jedem einzelnen Fall Darstellungsweisen auf eigene Weise in Gebrauch nimmt, um neue Formen zu bilden. Der Sinn dieser Formen erschließt sich nicht allein von den bereits gängigen Darstellungsweisen her; dazu bedarf es der produktiven Darstellungs- und Verstehensleistungen von Personen, die mit Einbildungskraft ausgestattet sind. In diesem Bereich ist Zurechenbarkeit nicht nur möglich, sondern ein wesentliches Charakteristikum. Eine Interpretation *kann* nur in besonderen Darstellungsformen ausgewiesen werden – nicht im Bereich des Logisch-Allgemeinen, sondern allein durch die Eigenschaft, die das Zeichen hat, insofern es nicht durch andere Zeichen ersetzbar ist.¹²⁷ Diese Eigenschaft, die das Zeichen als besonderes, nicht substituierbares Zeichen hat, könnte man seine *ästhetische Form* nennen. Es ist diese ästhetische Form der Darstellung, der wir die welterschließende Funktion im besonderen Fall zuerkennen müssen. Gleichzeitig gibt der Begriff der ästhetischen Form den Aspekt an, der unter einer reflexiven Kontrolle stehen kann und für den wir eine interpretative Freiheit und Verantwortung veranschlagen müssen.

Die besondere Darstellungsform ist also erstens nicht-ableitbar und zweitens nicht-substituierbar. Sie ist ein Entwurf, der sich nicht aus Regeln allein erklärt und eine ästhetische Form hat. – Für den Fortgang der Studie gibt dies die Richtung vor: Die Aufmerksamkeit muss sich nun darauf richten, wie sich die erste Person die Welt in eigenen Zeichenbildungen verständlich macht. Auch wenn eine gemeinsame, verstandene Welt jeweils bereits gegeben ist und dem individuellen Denken Grenzen setzt, so erfordert doch jede *neu* vollzogene Bestimmung von Welt die Bildung von Darstellungsformen, wie sie sich *nicht* aus dem bisherigen Interpretieren ergeben – und damit einen eigenen Schritt, der individuell zu verantworten ist. Diese Interpretationsleistungen müssen im Zentrum des Interesses stehen, wenn es um positive Interpretationsfreiheit geht.

dung eines Prädikats aktiviert werden: Über sie ist die Symbolisierung logisch auf nicht aktualisierte Möglichkeiten bezogen. Um ein Zeichen zu verstehen muss man *nicht-aktuelle Komponenten* mitdenken können – ein Spektrum an Möglichkeiten, impliziten Alternativen, Oppositionen oder Komplementen (vgl. Abel, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Teil III, Kap. 7). – Schneider hat die Sprachverwendung als ein mit *Phantasie* verbundenes Handeln akzentuiert, das die Sprachstruktur, die als Resultat bisherigen Sprachhandelns begriffen werden kann, auf individuelle Weise nutzt (vgl. *Phantasie und Kalkül*).

127 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 531.

Ich füge noch eine Bemerkung an: Es liegt hier vielleicht nahe, an ästhetische Zeichen im engeren Sinne zu denken: an *künstlerische Darstellungen* also. Die Freiheit der individuellen Zeichenbildung scheint in der Kunst am deutlichsten zum Vorschein zu kommen. In diesem Sinne könnte man die ästhetischen Zeichen als »freie Zeichen« herausheben wollen.¹²⁸ Doch auch wenn damit ein wichtiger Fall von Darstellungsfreiheit angesprochen ist – dass die *ästhetische Form von Zeichen* der Ansatzpunkt reflexiver Kontrolle ist, bedeutet nicht, dass wir uns nur mit *ästhetischen Zeichen* beschäftigen. Interpretationsfreiheit soll als Teil des alltäglichen Interpretierens endlicher Wesen expliziert werden und nicht auf die Kreation von Zeichengestalten in einem gesonderten Lebensbereich beschränkt sein. Die ästhetische Form des Zeichens (das *Wie* der Zeichenbildung) ist eine allgemeine interpretationslogische Kategorie.¹²⁹

Entsprechend darf auch nicht vergessen werden, dass hier eine Hinsicht der Zeichenverwendung betont wurde, die mit anderen Hinsichten in einem engen Zusammenhang steht. Die Form der Darstellung kann keine intrinsische Qualität des Zeichens sein. Es ist eine Form, die das Zeichen *in der Interpretation* hat. Wir hatten gesehen, dass einige Momente des Zeichens der individuellen Kontrolle entzogen sind, da eine einzelne Person nicht die Zeichenpraktiken beeinflussen kann, die sie als gemeinschaftlich geteilt zugrunde legt. Es ist in Rechnung zu stellen, dass die Person keine reflexive Kontrolle über ihr Darstellen haben kann, *insofern* sie öffentliche Praktiken beansprucht, sondern nur, *insofern* sie eine Darstellungsform bildet – insofern sie Darstellungsweisen heranzieht, um ein neues, nicht-substituierbares Zeichen zu bilden. Doch auch dabei handelt es sich nicht um die Schaffung von natürlichen Bildern, sondern um die komplexe Inanspruchnahme von Praktiken. Die besondere Zeichenbildung, die auf einen Autor zurückgeführt wird, dessen Kontrolle sie untersteht, kann in verschiedenen Hinsichten als »Soundso«-Darstellung, als Ausführung von Zeichenpraktiken in einem besonderen Fall aufgefasst werden. Infolgedessen ist die Bindung an diese Praktiken in die Logik der Interpretationsfreiheit mit einzuschlie-

128 Vgl. Fricke, *Zeichenprozesse und ästhetische Erfahrung*, S. 309-318. Eine deutliche Kritik dazu formuliert: Ortland, »Wann ist ein ›freies Zeichen‹?«.

129 Freilich hat der enge Zusammenhang von Ästhetik und Freiheit eine wichtige Ausprägung darin, dass Geschmacksurteile auf charakteristische Weise *frei* sind, wie Kant herausarbeitet (vgl. *Kritik der Urteilskraft*, z. B. §§ 16, 35; vgl. auch unten, Kap. V 2). Auch diese Überlegung ist jedoch nicht auf künstlerische Darstellungen beschränkt.

ßen: Diese Praktiken sind immer in die besondere Zeichenbildung eingelassen. Sie machen deren Begrenztheit, aber auch deren logische Bedingtheit aus.¹³⁰

3.3 Übergang

Schauen wir, wo wir nun stehen: Dass Freiheit in einem allgemeinen Sinn im Interpretieren vorausgesetzt werden muss, hatte sich sehr bald gezeigt. Ich kann nicht sagen: »Die Realität bestimmt, wie richtig zu interpretieren ist.« In solch einer Auskunft wird eine Heteronomie des Interpretierens behauptet, die sich nicht explizieren lässt. Mein Interpretieren kann – wie all mein Denken und Verstehen – nur »intern« gerechtfertigt werden und ist diesem allgemeinen Sinn frei. Darüber hinaus kann nicht *die* richtige Interpretation herausgehoben werden, und die unterschiedlichen Interpretationen fügen sich auch nicht ohne weiteres zu einem kohärenten Weltverständnis zusammen. Im theoretischen Denken muss mithin vorausgesetzt werden, dass es unterschiedliche Interpretationen geben kann. Damit ist die Möglichkeit von Interpretationsfreiheit gesetzt.

Um dieser Freiheit präzisere Gestalt zu verleihen, setzten wir an den intersubjektiven Zeichenpraktiken an, die für das besondere Interpretieren jeweils einen Rahmen bilden. Wir kamen zu dem Ergebnis: Der Interpret ist nicht durch gegebene Regeln zu bestimmten Darstellungsakten gezwungen, sondern nimmt Zeichenpraktiken als Darstellungsweisen aus seinem Verständnis heraus selbst in Gebrauch. Er kann – sofern es nur darum geht, verständliche Zeichen zu bilden – von allen Zeichenpraktiken Gebrauch machen, auf die er sich versteht, und diese dabei *als Mittel* der Darstellung ansehen, über die er verfügt. Die Vermutung, dass sich die Frage, inwiefern es eine Sache von Freiheit ist, *wie* wir die Welt (in Zeichen) interpretieren, auf den Aspekt der Darstellung beziehen muss, konkretisierte sich dahingehend, dass die Bildung eigener, nicht (von Regeln) ableitbarer Darstellungsformen im Fokus stehen muss, die eine ästhetische Qua-

130 Ich habe oben (Kap. III 2.4) in Anlehnung an Peirce davon gesprochen, dass nur die *ikonische* Funktion des Zeichens der reflexiven Kontrolle unterstehen kann, während die *symbolische* und die *indexikalische* Zeichenfunktion der Kontrolle entzogen sind. Der Blick auf die ästhetische Gestalt des Zeichens unterstreicht dies. An dieser Stelle wird indes noch einmal betont, dass dies eine Akzentsetzung innerhalb eines *Zusammenspiels* der verschiedenen Zeichenaspekte beschreibt. Die besondere Form ist keine isoliert vorfindliche Ausdrucksform; auch sie muss interpretiert werden, um Zeichenform zu sein. Wir werden später sehen, dass es gerade darauf ankommt, ob diese Form Eingang in die öffentliche Praxis finden kann.

lität haben. Dabei stecken neben dem persönlichen semantischen Verständnis die jeweils vorausgesetzten Zeichenpraktiken die Grenzen ab, in denen sich die besondere Zeichenbildung bewegt: Die Person kann nicht *jedes* Verständnis als gegeben beanspruchen; die Verfasstheit von Verstehensvoraussetzungen ist ihrer Kontrolle entzogen. Sie kann diese nicht außer Kraft setzen wollen, da sie Bedingungen ihrer Zeichenbildung sind, und sie nimmt sie unter der Voraussetzung von friedlicher Übereinstimmung selbst als Sinnbedingungen in Anspruch.

Die jeweils verfügbaren Zeichenpraktiken konstituieren so einen *Spielraum von Möglichkeiten*. Darüber hinaus aber ist noch nichts festgelegt: Die innerhalb dieser Grenzen, unter diesen Bedingungen stattfindende sinnvolle Zeichenbildung hat noch keine spezifische Kontur. Wir haben noch nichts darüber gesagt, um was für einen Gebrauch es sich genau handelt, und so konnten auch noch keine normativen Einschränkungen formuliert werden. Wir haben bisher eine Voraussetzung beschrieben, die in der Zeichenpraxis *im allgemeinen* gemacht werden muss. Wir fragen jedoch danach, wie es sich mit der Freiheit des *theoretischen* Denken verhält, also mit der Freiheit, die wir haben, wenn wir nach *inhaltlich richtigen* Darstellungen fragen, die wir formen, um die *Welt* zu interpretieren. Wie spielt die Möglichkeit des zweckmäßigen Gebrauchs von Darstellungsmitteln in dieses Interpretieren hinein, und wie kann sich dieser Gebrauch als positive Interpretationsfreiheit realisieren? Welche Einschränkungen ergeben sich dabei? Diesen Fragen sei nun nachgegangen. Dabei wird sich zeigen, dass Freiheit im theoretischen Denken gar nichts anderes bedeuten kann als *Verantwortung*.

IV Einschränkungen und Interpretationsverantwortung

Unsere Bemühungen, so wurde anfangs gesagt, können nur zu einem gehaltvollen Ergebnis durchdringen, wenn sich bestimmte charakteristische Freiheitselemente auch für das theoretische Denken ausweisen lassen: Es muss *Grenzen* geben, die Spielräume festlegen; unter Voraussetzung dieser Spielräume müssen bestimmte *Möglichkeiten* erwogen werden können; die Person muss *selbst bestimmen*, welche Möglichkeiten realisiert werden; sie muss infolgedessen unter *normativem* Rechtfertigungsdruck stehen und für ihre Entscheidungen *verantwortlich* gemacht werden können.¹

Über die ersten beiden Elemente – den endlichen Freiheitsspielraum und den Raum der Interpretationsmöglichkeiten – haben wir jetzt mehr Klarheit. Es sind nicht natürliche Gegebenheiten, über die ich im Zeichengebrauch nicht hinweggehen kann, sondern als gemeinsam gesetzte Verständnisweisen und unthematische Verstehensbedingungen, über die im Moment friedliche Übereinstimmung besteht. Es ist deutlich geworden, dass meine Möglichkeiten durch diese Voraussetzungen nicht normativ eingeschränkt, sondern konstituiert werden. Deswegen kann sich eine Reflexion darüber, was für ein Weltverstehen in einer besonderen Situation möglich und richtig ist, nicht auf diese Zeichenpraktiken beziehen. Auch in dieser Reflexion sind diese als Sinnbedingungen jeweils vorausgesetzt und somit nicht-disponibel. Die Frage, *wie* darzustellen ist, kann sich nur auf besondere Zeichenbildungen beziehen, auf die sinnvolle Gestaltung von Darstellungsformen durch mit Einbildungskraft ausgestattete Individuen.

Wenn wir uns nun im nächsten Schritt mit der kognitiven *Selbstbestimmung* von Personen befassen, so haben wir mit dem positiven Gehalt von Freiheit zu tun. Dieser wird relevant, wo Entscheidungen von der ersten Person abhängen, wo »ich selbst« die Kontrolle über das Tun habe, das dann als *mein* Tun gilt und

1 Vgl. Kap. I 1.

mir zugerechnet wird. Wo dieser positive Sinn von Freiheit ins Spiel kommt, schwingt Normativität bereits mit; denn als Person, die ein Denken und Handeln als ihr eigenes Denken und Handeln versteht, *frage* ich notwendig schon nach Einschränkungen. Im Bereich des theoretischen Zeichengebrauchs werden dabei ganz eigentümliche Einschränkungen verlangt sein. So wurde sichtbar, dass eine Person, die sich den Regeln der Urteilsgrammatik willkürlich zu entziehen sucht, die Welt gar nicht mehr als »soundso« bestimmt ansehen kann: Epistemische Rechtfertigung schließt individuenabhängige Motive aus. Wer Überzeugungen immer wieder neu danach festlegt, ob sie ihm »persönlich zusagen«, interpretiert verantwortungslos. Und tatsächlich kann man sich so eine Verfahrensweise auch gar nicht als ein Weltinterpretieren denken. Eine Person wird sich vielmehr *von sich her* auf Urteile festlegen und an die damit verbundenen Einschränkungen binden wollen und dabei als denkendes Wesen frei bleiben.

Unser Hauptaugenmerk gilt gleichwohl der Frage, inwiefern die Festlegung richtiger Interpretationen in einem nicht-intellektualistischen Sinne frei ist und sinnvollerweise durch Individuen kontrolliert sein kann. Dies ist es, was die Begriffe der Interpretationsfreiheit und Interpretationsverantwortung hier markieren sollen. Indem sich das Interpretieren in besonderen, nicht-ableitbaren Zeichenbildungen vollzieht, fließt eine individuell zurechenbare Aktivität in es ein. Insofern ich die Welt selbst darstellen kann – oder besser: muss –, bin ich gehalten, sie so angemessen, richtig oder gut wie möglich darzustellen. Dieser normative Druck bliebe auch noch, wenn den allgemein formulierbaren Interpretationsnormen, wie der Konsistenzforderung, Rechnung getragen wäre.

Wie ist diese individuelle Interpretationsfreiheit zu denken? Ich beginne mit Überlegungen dazu, was im Interpretieren auf dem Spiel steht und wie sich die Interpretationseinschränkungen, die in der Rechtfertigung vor anderen Personen die Hauptrolle spielen, in die Logik der Interpretationsfreiheit einbetten und als *Selbsteinschränkungen* begreifen lassen (IV 1). Im Anschluss daran geht es um die Frage, wie das Interpretieren unter dem Anspruch auf Richtigkeit ein zurechenbares Tun sein kann und welche Bedeutung das *zweckmäßige Darstellen* hier hat (IV 2). Auf dieser Basis schließlich kann der mit der Bildung eigener interpretierender Zeichen einhergehende *Verantwortungsdruck* in einem ersten Anlauf beschrieben werden (IV 3).

1 Interpretationseinschränkungen als Selbsteinschränkungen

Wenn man sich nicht mehr einfach mit irgendeinem Zeichengebrauch befasst, sondern speziell mit dem Zeichengebrauch in theoretischer Absicht, muss man über die Minimalbedingung der Verständlichkeit hinausgehen. Wir hatten die entsprechende Anforderung vorläufig mit dem Begriff der inhaltlichen *Richtigkeit* belegt, ohne uns damit auf bestimmte Kriterien festzulegen.² Eine Prämisse dabei war, dass nicht im Vergleich mit gegebenen Realitäten festgelegt werden kann, was eine richtige Darstellung ist, sondern unterschiedliche Interpretationen möglich sind. Erst angesichts dieser Situation kann die Frage, wie am besten zu interpretieren ist, Relevanz gewinnen.³ Die motivierende These der Studie lässt sich so formulieren, dass ich in der Beantwortung dieser Frage frei bin: In einer bestimmten Hinsicht muss *ich selbst* bestimmen, was die richtige Interpretation ist, und für meine Entscheidung einstehen. Um nun zu verstehen, in welchem Sinne »ich selbst« hier das Individuum bezeichnen und wie es sinnvollerweise von »mir«, *dieser* Person, abhängen kann, welche Interpretation festgelegt wird, müssen wir uns ein Stück weit klarmachen, was es überhaupt heißt, wenn Zeichen in der Absicht verwendet werden, die Welt zu interpretieren.

1.1 Die Frage nach der richtigen Interpretation

Bisher konnten wir uns noch ausmalen, dass Darstellungsweisen, sofern sie verfügbar sind, auf beliebige Weise gebraucht werden. Tatsächlich scheint es sich *faktisch* auch so zu verhalten, dass wir in dieser Hinsicht zu einiger Willkür in der Lage sind. So steht es mir z. B. frei, meine Zeichenkompetenz zu benutzen, um die Tatsachen zu verzerren oder fiktionale Darstellungen zu gestalten. Ich kann Adressaten durch rhetorisches Geschick manipulieren. Ich kann Fantasieromane schreiben oder Märchenfiguren in Öl malen. Ich kann dies nur in gewissen Spielräumen, denn meine Kompetenzen sind endlich und die Verstehensvoraussetzungen entziehen sich meiner Willkür. Aber innerhalb der Spielräume stehen alle Möglichkeiten offen. Ich kann Zeichenpraktiken so zugrunde legen, dass ich vom Üblichen abweiche, und also »Regeln verletzen«⁴ (etwa indem ich sage: »Ich habe die Wechsstaben verbuchselst«) – und da man mir das Verständnis zu-

2 Vgl. Kap. I 3.2 c.

3 Vgl. Kap. II 2.3.

4 Vgl. Schneider, *Phantasie und Kalkül*, z. B. S. 30f.

schreibt, wird man annehmen, dass ich bewusst so verfare, um etwas zum Ausdruck zu bringen. Auch irreführende Darstellungen können in diese Rubrik eingeordnet werden: Ich kann das Zeichen $\succ \leftarrow \prec$ verwenden, wo das Zeichen $\succ \rightarrow \prec$ richtig wäre; ich kann den Satz »Nebenan steht ein Tisch« bilden, obwohl kein Tisch da ist. Es ist dann zu erwarten, dass man mir diese Akte als kontrollierte Handlungen zurechnet und z. B. als Lügen missbilligt. An solchen Fällen zeigt sich die Möglichkeit der Distanzierung von beanspruchten Zeichenpraktiken – die Möglichkeit, sie *als Darstellungsmittel* anzusehen – in markanter Weise: Gerade die Praktiken, in denen sich ein tiefsitzendes Grundverständnis niederschlägt, kann ich kontrolliert, nach meinen eigenen Zwecken gebrauchen und sogar missbrauchen. Was für eine Darstellungsform gebildet wird, hängt von mir ab; die besondere Zeichenbildung ist selbstbestimmt, und *ich* muss für sie einstehen.

Nun fragen wir aber nach Freiheit im Bereich des *Theoretischen* – danach, welche Rolle wir der Zurechenbarkeit zuweisen wollen, wenn wir die Welt in Zeichen auffassen, erkennen, ins Bild setzen oder verstehen. Da dabei die Ich-Perspektive maßgeblich ist, liegt die mutwillige Verzerrung außerhalb dessen, was in Erwägung gezogen wird. Unter den Gesichtspunkten des Theoretischen muss das Zeichenbilden gedanklich immer schon unter charakteristische Einschränkungen gestellt werden. Ein diesbezüglich verpflichtungsloser, beliebiger Gebrauch von Darstellungsweisen ist in der Interpretation keine Option. Wenn ich die Welt interpretiere, so geht es mir nicht darum, überhaupt darzustellen; ich strebe Darstellungen mit einer bestimmten Qualität an, und diese Qualität hatten wir *Richtigkeit* genannt. Versuchen wir nun, dies mit Inhalt zu füllen.

Beachten wir zunächst, dass *Sinn* und *Richtigkeit* eng miteinander verwoben sind: Der Weltbezug ist nicht etwas, was zum Verständnis von Darstellungen äußerlich hinzukommt; wir verstehen Zeichen auch von ihrem Richtigkeitsbezug her. So wird es z. B. gelegentlich nicht ganz klar sein, ob eine Darstellung »sachlich unrichtig« oder »unsinnig« genannt werden soll; es kann Unsicherheit bestehen, ob eine Beschreibung, für die sich kein Anwendungsfall denken lässt, wirklich verständlich ist.⁵ Wenn also oben davon die Rede war, dass es vorerst nur um »verständliche« Darstellungen gehen soll, so wurde damit kein scharf abgezirkelter Bereich ausgesondert. Es ging lediglich um Zeichen, für die sich *irgend eine* Art der Verwendung denken lässt. Insbesondere wurde mit dem Aspekt der Richtigkeit für den Moment ein Aspekt in den Hintergrund verschoben, der im Zeichengebrauch allgegenwärtig ist – selbst dort, wo wir mit falschen Darstellungen zu tun haben. Indem wir diesen Aspekt jetzt wieder her-

5 Vgl. das Beispiel in: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 282.

vorheben, filtern wir folglich weder eine wohldefinierte Zeichenklasse heraus, noch stellen wir äußerliche Anforderungen an den Zeichengebrauch. Mit der Welthaltigkeit von Zeichen fokussieren wir ein Moment, das schon in diesen Gebrauch eingelassen ist und in ihm auf dem Spiel steht. Sofern ein Zeichen für den Weltbezug entsteht, liegt nicht einfach eine besondere Art des Gebrauchs von Darstellungsmitteln vor. Es geht nicht um Darstellungen, die der Welt in irgendeiner Weise näherstehen als andere und in diesem Sinn privilegiert sind. Es geht um eine bestimmte Art des Zeichengebrauchs, die *ohne Distanzierung* erfolgt und bei der Zeichen nicht *als Darstellungen*, sondern *als welterschließend* verstanden werden.

Ein Richtigkeitsbezug in diesem Sinn ist von Beginn an in den Zeichengebrauch eingelassen.⁶ Zeichen sind keine »Mittel zum Zwecke der inhaltlich richtigen Darstellung«. Die Normativität entfaltet sich im Zuge des Zeichengebrauchs und aus ihm heraus. Dies kann im Ausgang von einem im weiteren Sinn pragmatistischen Bild verdeutlicht werden: Wo für eine endliche Person, die ein Leben zu führen hat, die Frage nach richtigen Interpretationen drängend wird, dort geht es für sie um ein Problem, das ihre gesamten Lebensvollzüge betrifft. Wir müssen uns deshalb vorstellen, dass diese Person *von sich aus* nach richtigen Interpretationen fragt und ein *existentielles* Interesse an ihnen hat. Normativer Druck muss dem Interpretieren nicht erst von außen auferlegt werden; er verdankt sich einer inneren Notwendigkeit: Wer sich die Welt zu erschließen sucht, fragt nach Zeichen, an denen er sich orientieren kann, auf die hin er handeln kann und in denen sich ihm eine Welt zeigt, in der er leben kann. Es geht dann nicht um Interpretationen, die *überhaupt* möglich, denkbar oder vertretbar sind; der Zeichengebrauch ist hier kein Spiel. Vielmehr müssen die Interpretationen wirklich tragfähig sein und das heißt: Welt so aufschließen, wie es die lebensweltlichen Zwecke erfordern. Als endliche Person bin ich auf Interpretationen dieser Art angewiesen; ohne sie hätte ich gar nicht so etwas wie eine »Welt«. Diese entglitt mir, und ich wäre sowohl handlungsunfähig als auch, wenn man so sagen will, ohne »kognitive Identität«. Ich werde somit stets schon von mir

6 Eine solche Gerichtetheit wird üblicherweise als *Wahrheitsbezug* beschrieben: Die Frage »Was soll ich glauben?« ist irreduzibel auf Wahrheit bezogen; sie eröffnet eine eigenständige Dimension epistemischen Rechtfertigens (vgl. Rödl, *Selbstbezug und Normativität*, Kap. III 2). Die Frage »Wie soll ich interpretieren?« indes kann auf nichtsprachliche Welterschließung und die Richtigkeit von nonverbalen Darstellungsformen bezogen werden und erlaubt darüber hinaus eine *graduelle* Lesart, wie sich noch zeigen wird.

aus nach Wegen fragen, die Richtigkeit meiner Weltinterpretationen sicherzustellen.

In diesem Sinne bin »ich«, als erste Person Singular, im theoretischen Überlegen immer schon einem *irreduziblen normativen Anspruch auf richtige Interpretationen* ausgesetzt. Da ich ein (in Zeichen) interpretierendes Wesen bin, kann ich mich der Frage nach der Richtigkeit sowie dem damit einhergehenden Sollen nicht entziehen. Ich bin nicht in der Position, über diese Frage hinwegzugehen, sondern von innen her mit ihr konfrontiert; sie gibt meinem Denken eine Ausrichtung. Man könnte dies auch so formulieren, dass die Bildung von richtigen Interpretationen für mich ein kategorischer Imperativ ist. Aus Sicht der denkenden Person kann der Wille zu einem tragfähigen Weltverständnis nicht an Vorbedingungen geknüpft sein, die im besonderen Fall erfüllt sind oder nicht. Es ist nicht nur ein nützlicher Vorteil, die Dinge zu verstehen. Es muss so etwas unterstellt werden wie eine unbedingte Verpflichtung zu richtigen Interpretationen, hinter die ich als Wesen, das auf Orientierung angewiesen ist, nicht zurück kann.⁷ Ein wesentliches Ingrediens dieser Verpflichtung hatte sich in der Logik des Fürwahrhaltens schon abgezeichnet: Die Richtigkeit der Interpretation muss fall- und personenunabhängig sein; sie muss nicht nur für mich, hier und jetzt Gültigkeit haben können, sondern für jede Person in *so einem* Fall. Man könnte daher versuchen, den irreduziblen Anspruch auf Richtigkeit von zu Kant her zu fassen, indem man ihn in Anlehnung an die Formel des kategorischen Imperativs so ausdrückt: »Interpretiere möglichst so, dass deine Interpretation eine *allgemeine Interpretationsweise* (eine *Verständnisweise*) werden kann.«⁸ Es wird sich zeigen, dass diese Formulierung standhält und der Imperativ gültig ist. Die im Interpretieren gebildeten Zeichenformen, so wäre er aufzulösen, müssen Fixpunkte des Verstehens werden können, auf die ich und andere Personen zurückkommen können. Dies ist ein wesentliches Moment des Anspruchs auf Richtigkeit, aus dem ein Hauptsinn von Interpretationsverantwortung hervorgeht.

Wir haben damit einen Ausgangspunkt und einen Rahmen, in den wir das freie theoretische Denken gedanklich platzieren können: Die Freiheitsmöglich-

7 Die kategorische Normativität im Theoretischen wird relativ selten explizit gemacht. Vgl. aber Korsgaard, »The Normativity of Instrumental Reason« oder Kelly, »Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique«. – In der *virtue epistemology* werden motivationale Begründungsmuster mitunter selbst dort noch beibehalten, wo die Erkenntnistheorie ganz auf ein ethisches Fundament gestellt werden soll: so bei Zagzebski, *Virtues of the Mind*, bes. S. 166f.

8 Vgl. Kants Bestimmung des Vernunftgebrauchs in »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, A 330, Fn.

keiten müssen, anders als bei zweckmäßigen (potentiell strategischen) kommunikativen Handlungen *von vornherein* innerhalb dessen liegen, was aus der Erster-Person-Perspektive als *verallgemeinerbar* gelten kann. In dem intuitiven Vorbehalt, es könne doch nicht nur Zeichen, sondern müsse auch so etwas geben wie eine Realität, drückt sich, so gesehen, ein normatives Prinzip aus: Die Sphäre, in der sich das theoretische Überlegen entspinnt, ist immer schon an die Frage: »Wie soll ich *am besten interpretieren?*« gebunden. Es ist die Frage, die ich mir selbst stelle, wenn ich die Welt interpretiere. – Fragen wir nun weiter, wie sie beantwortet und der Anspruch auf richtige Interpretationen verantwortlich umgesetzt werden kann.

1.2 Logische Einschränkungen

Selbstbestimmung, so hatten wir gesehen, gewinnt ihren konkreten Sinn aus der Beantwortung der Frage, *wie* entschieden wird.⁹ Im theoretischen Rechtfertigen indes bleibt das individuelle Bestimmen fast immer im Hintergrund. Wir beziehen uns primär auf Festlegungen oder Fürwahrhaltungen und bewegen uns auf einer Ebene, auf der das Darstellen als unproblematisch gesetzt ist. Die allgemeinen logischen Einschränkungen, die in der Epistemologie im Vordergrund stehen, stehen einer kognitiven Selbstbestimmung auf den ersten Blick denn auch unversöhnlich gegenüber. Die Freiheit, die der Interpret unter diesen Einschränkungen hat, ist nicht die Freiheit eines Individuums, das eigene Zwecke verfolgt, sondern die eines Wesens, das sich selbst auf Normen verpflichtet sieht, welche von innen her Gesetzescharakter haben. Dieser Lesart zufolge vollzieht sich Selbstbestimmung im Bereich des Theoretischen nicht individuell, sondern als rationale Kontrolle.

Die wohl offensichtlichste dieser Einschränkungen ist das Prinzip der *Konsistenz*, wie es für prädikative Urteile gilt. Hier bedeutet, etwas zu interpretieren, eine Festlegung (»*x* ist *F*«) zu machen; und dazu gehört es, dass kontradiktorische Festlegungen (»*x* ist *nicht F*«) ausgeschlossen sind und dies vorerst auch bleiben. Da der Wissensbegriff üblicherweise von der Logik des prädikativen Urteilens her rekonstruiert wird, wird ein Wissensanspruch entsprechend mit der Behauptung verbunden, es könne sich *nicht anders* verhalten.¹⁰ – Darüber hinaus muss die Gesamtheit der Interpretationen *kohärent* sein. Sie muss der Erfahrung Rechnung tragen und sich empirisch einlösen lassen. Ich kann zwar die konsis-

9 Vgl. Kap. I 1.2.

10 Vgl. dazu etwa Kern, *Quellen des Wissens*, S. 35-37.

tente Beschreibung einer Welt geben, in der es keine Autos mehr gibt. Aber um diese als inhaltlich richtig verstehen zu können, müsste ich den Kontakt mit der Erfahrungswelt weitgehend vermeiden. Andernfalls bestünde die Gefahr, dass ich mit einem Auto konfrontiert werde und mein Weltbild zusammenbricht. Die Interpretationsweisen, die ich mir zueigen mache, so sei dies vorläufig gefasst, müssen nicht nur miteinander, sondern auch mit den Zeichen der Wahrnehmung harmonieren.¹¹

Würde ich mich diesen allgemeinen Gesetzen gänzlich zu entziehen suchen, so könnte man mit Kant sagen, würde die »Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und [...] im eigentlichen Sinne des Wortes *verschertzt*«. ¹² Und vielleicht will man sogar sagen, die kognitive Verantwortung der Person liege *ganz* darin, dass bestimmten *rules of reasoning* gerecht zu werden ist.¹³ Doch auch wenn damit ein zentraler Aspekt von Verantwortung angesprochen ist – in einer solchen Beschreibung bleibt das Autonomiemoment noch weitgehend verschlossen. Der Verweis auf Interpretationsregeln lässt unklar, *wem gegenüber* Verantwortung besteht, und er sagt auch nichts darüber aus, wie die Restriktionen in die Logik des theoretischen Denkens eingebettet sind: Auch die allgemein-logischen Normen nämlich kommen nicht einfach von außen, sondern gewinnen normative Geltung *im* Denken – das heißt: aus der Reflexion von Interpreteten, die selbst nach dem Richtigen fragen. Man darf daher annehmen, dass diese Normen stets *auch* aus dem Verantwortungsdruck heraus erwachsen, der sich dem Interpreteten in seinem Selbstdenken ergibt. Es ist nicht davon auszugehen, dass eine externe Instanz die Einhaltung von Interpretationsnormen sichert; sie müssen im indivi-

11 Der Kohärenzbegriff wird unterschiedlich verwendet, auch wenn Konsistenz übereinstimmend als notwendige Bedingung von Kohärenz gilt. Scheffler versteht Konsistenz und Kohärenz weitgehend synonym und fordert »a steady ›referential‹ limitation upon unbridled coherence« (*Symbolic Worlds*, S. 180), da Kohärenz allein »too much freedom« (ebd., S. 164) gewähre. Wie ersichtlich, möchte ich Kohärenz so verstehen, dass sie über bloße Konsistenz hinausgeht und *empirische Gültigkeitsbedingungen* einbezieht (dass interne Kohärenz und nicht-inferentielles Wissen vereinbar sind, ist eine Pointe von Sellars' »Empiricism and the Philosophy of Mind«; vgl. auch Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Kap. 6). Der Begriff bleibt aber in den Kontext des lebensweltlichen Zeichengebrauchs gestellt; es geht nicht um die Kohärenz von Theorien im engeren Sinne von ausformulierten Aussagegebäuden.

12 Dies schreibt Kant in »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, A 326.

13 Vgl. Kornblith, »Justified Belief and Epistemically Responsible Action«, bes. S. 34. – Kritisch zu dieser »Regel-Konzeption« von doxastischer Verantwortung äußert sich: Kern, *Quellen des Wissens*, S. 318-328.

duellen Denken als *Selbstbindungen* vorkommen. Als solche nivellieren sie denn aber individuelle Freiheit an keiner Stelle, da die Möglichkeit unterschiedlichen Interpretierens offenbleibt. – Es sei nun versucht, die interne Verknüpfung von logischen Einschränkungen und Interpretationsfreiheit genauer zu bestimmen.

Machen wir uns zuerst ein Bild davon, wie sich die Sache aus der Ich-Perspektive darstellt. Ausgangspunkt dabei muss das *individuelle Verstehen* sein: Es ist nicht ein rationales Wesen oder die Interpretationsgemeinschaft, sondern eine individuelle Person mit eigenen Verstehensfähigkeiten, welche im besonderen Fall interpretieren und geeignete Darstellungsformen bilden muss. Diese erste Person Singular (»ich«) setzt gemeinsam geteilte Zeichenpraktiken (und damit in vielerlei Weise ein »Wir«) zwar voraus, doch es macht eigenen Gebrauch von ihnen. Es hat eine besondere geistige Identität. Das Pronomen *ich* sei wieder so aufgefasst, dass es die Perspektive einer solchen ersten Person mit einem eigenständigen Weltverständnis markiert.

Als eine solche Person habe ich offenbar ein essentielles Interesse an einem *einheitlichen* Weltverständnis. Dass verbindliche Fürwahrhaltungen nicht voluntaristisch gedacht und jederzeit ins Gegenteil verkehrt werden können, war eine der obersten Prämissen. Für die nach tragfähigen Interpretationen strebende erste Person ergibt sich die Verpflichtung, dass die Darstellungsformen, die sie bildet, im Lichte ihres bisherigen Verständnisses als richtig gelten können müssen. Am deutlichsten kommt dies dort zum Tragen, wo klare Festlegungen im Kontext von Ein- und Ausschlussbeziehungen getroffen werden müssen: im Falle von prädikativen Urteilen. Wo jemand gegensätzliche Aussagen für wahr hält, versteht er etwas offenbar nicht und ist in einer bestimmten Hinsicht nicht orientiert. Wo solche Unstimmigkeiten in die Reflexion kommen, wird neu interpretiert und zumindest eine der Aussagen revidiert werden.¹⁴ Der normative Druck, richtige Interpretationen zu bilden, beinhaltet das Gebot, ein einheitliches Geflecht von Interpretationsweisen anzustreben und den Zusammenhang einer Welt herzustellen oder aufrechtzuerhalten. Wird diese Norm verletzt, wird man die Interpretation nicht mehr als richtig verstehen können und fallenlassen.

Dieses Vereinheitlichungsprinzip ist im Weltbegriff schon mitgedacht. Eine Welt ist ihrem Begriff nach das Ganze eines Lebenszusammenhangs. Folglich ist ein Anspruch auf Richtigkeit ein Anspruch darauf, dass sich eine Interpretation

14 Der Begriff des theoretischen Denkens fordert also, normative Verbindlichkeiten so zu konzipieren, dass gegen sie nicht *wissentlich* verstoßen wird. Die Interpretationsnormen gewinnen *in der Reflexion* den Charakter von *Grenzen*. (Das heißt, wenn ich ignoriere, dass ich mich in einen Widerspruch verwickelt habe, breche ich damit die Reflexion ab.)

in dieses Ganze einfügt, dass es deren Zusammenhang nicht abbricht oder auflöst, sondern bestätigt oder erweitert. Die Interpretationsmöglichkeiten werden, könnte man sagen, wieder durch *gegebenes* Interpretieren eingeschränkt.¹⁵ Eine Interpretation kann nur Interpretationsweise werden, wenn sie neben den gewohnten Interpretationsweisen fortgesetzt werden kann. Andernfalls kann sie nicht richtig sein. Daraus wird die normative Relevanz der Einschränkungen von Konsistenz und Kohärenz ersichtlich: Ich interpretiere nicht aus dem Nichts heraus, sondern lebe bereits in einer Welt; ich habe ein Weltverständnis, das ich im Interpretieren nicht verleugnen kann, wenn ich richtig oder gut interpretieren will.

Dabei sind die Interpretationsweisen, die ich als richtig erachte, nicht einfach die Interpretationsweisen, die ich bevorzuge. Es sind vielmehr genau die Interpretationsweisen, die *mein Weltverständnis ausmachen*. Man kann das Gesagte deshalb auch so fassen, dass die Frage, wie am besten zu interpretieren ist, stets relevant ist für den Entwurf, den ich von mir selbst mache. Als interpretierendes Wesen sind die Interpretationsweisen, auf die ich mich festlege, Interpretationsweisen, für die ich einstehe. Würde ich mich einer solchen Festlegung auf ein einheitliches Verständnis entziehen, so wäre ich nicht nur weltlos, sondern auch ein Wesen, von dem man nicht sagen kann, wer es als denkendes Wesen eigentlich ist oder was es als solches ausmacht. Die Bedeutung von »ich« bliebe für meinen Fall in einer wesentlichen Hinsicht unausgefüllt. In dem Gebot, ein stimmiges Weltverständnis auszubilden, artikuliert sich eine Verantwortung gegenüber mir selbst, eine Identität auszubilden.

Dies wird gut sichtbar, wenn man sich eine Situation ausmalt, in der sich eine Person dieser Verpflichtung widersetzt: Stellen wir uns vor, jemand ist zur Entschiedenheit eines Urteils der Form » x ist F « gekommen; er hat z. B. die Überzeugung gewonnen, dass der Kühlschrank voll ist. Wir müssen nun sagen dürfen, dass diese Person nicht auch noch die Überzeugung haben kann, dass der Kühlschrank leer ist. Dies würde nämlich *jede* Festlegung eliminieren. Würde uns eine Person signalisieren, dass sie gleichzeitig glaubt, dass der Kühlschrank *voll und leer* ist, so wäre dies nicht nur ein epistemisches Problem; wir würden vielmehr bezweifeln dürfen, inwieweit jemand, der so spricht, *überhaupt* Überzeugungen über die Welt hat. Es würde letztlich unverständlich, inwiefern hier ein »Ich« in »einer Welt« lebt. Wer sich der Interpretationslogik in dieser Weise entziehen wollte, der meint, wie Wittgenstein es beschreibt, »vielleicht, so etwas wie: was er sage, flimmere; oder nichts komme wirklich vom Herzen«. ¹⁶ So eine

15 Vgl. den Anfang von Kap. III.

16 Vgl. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 255.

Person verleihe ihrem Verständnis, ihrem theoretischen Verhältnis zur Welt und damit ihrer kognitiven Identität keine Gestalt mehr. Wollte *ich* wirklich so interpretieren, verlöre das Wort »ich« etwas von seiner Bedeutung. Ein Urteil wie »*x* ist *F*« markiert eine Grenze der Variierbarkeit. Das Urteil »*x* ist *nicht F*« ist dann eine Interpretation, für die »ich« nicht eintreten will. Wird dieses Prinzip außer Kraft gesetzt, ist dies nicht Selbstbestimmung, sondern die partielle Auflösung des denkenden Selbst.

Damit ist ein wichtiger Aspekt des Zusammenhangs von allgemeinen Interpretationseinschränkungen und individueller Freiheit umrissen. Doch um zu erfahren, in welchem Sinne der interpretierende Zeichengebrauch eine *Verantwortungsdimension* hat, müssen wir noch weiter nachhaken. Insbesondere ist zu klären, wie eine Rechtfertigung als konkreter Prozess in Zeichen konzipiert werden muss. Wie bereits erwähnt, ist es dabei wesentlich, dass das Ich, das seine Interpretationsfreiheit in die Reflexion zieht, sein Interpretieren nicht einfach vor sich selbst und seinem Verständnis, sondern immer auch *vor anderen Personen* rechtfertigen muss. Eine interpretierende Person sucht nach Möglichkeiten, das Richtige sicher zu bestimmen. Daraus gewinnt die Rechtfertigung gegenüber Anderen herausragende Bedeutung. Dies gilt umso mehr, wenn einbezogen wird, dass sich die Welt nicht selbst interpretiert, und ich weder nach Regeln interpretieren, noch Autoritäten des richtigen Verstehens konsultieren kann, um sicherzugehen, dass ich richtig liege. Gerade in einer solchen Situation sind andere Individuen die einzigen Bundesgenossen, die ich habe. Im theoretischen Denken sind die Rechtfertigung vor mir selbst und die Rechtfertigung vor Anderen daher keine voneinander getrennten Verpflichtungen; vielmehr umfasst meine Verantwortung ihrem Sinn nach beide Elemente: *Ich komme meiner Interpretationsverantwortung nach, indem ich meine Interpretationen vor anderen Personen rechtfertige*. Diese Formel wird für alles Weitere von zentraler Bedeutung sein.

1.3 Die Rechtfertigung vor anderen Personen

Unser Ausgangspunkt war die individuelle Person, die aus einem nicht hintergehbaren Interesse heraus nach richtigen Interpretationen der Welt fragt – nach Zeichen, in denen sich ihr Welt erschließt. Doch sind Ausdrücke wie »Person«, »ich«, »Welt«, »Zweck« oder »Zeichen« zunächst formale Bestimmungen. Es sind Reflexionsbegriffe, die ihren Platz in der allgemeinen Beschreibung eines Nachdenkens haben, in das eine denkende und handelnde Person sich hineingezogen sieht, wenn sie im besonderen Fall fragt, wie die Welt am besten zu verstehen ist. Es ist aber nicht allgemeingültig festgelegt, wie die richtigen Interpre-

tationen aussehen. Es muss immer wieder aufs neue entschieden werden, wie »die Welt« ist. Der Weltbegriff geht zwar auf eine kohärente Einheit, doch es kann unterschiedliche Einheiten geben. In abstrakter Allgemeinheit können wir nicht viel mehr sagen, als dass interpretierende Personen sich Realität kognitiv aneignen, sie zweckmäßig ordnen und auf eigene Weise verständlich machen. Dass der Mensch ein denkendes Wesen ist, bedeutet dann, dass er ein auf *Weltbildung* angelegtes Wesen ist.¹⁷ Dies ist keine Wesensbestimmung, die kognitive Freiheit von einem substantiellen Vermögen der Rationalität abhängig macht, sondern eine formale Zuschreibung, die bedingungslos gilt und unterschiedliche Konkretionen erlaubt.

Nun wird eine solche Konkretion immer aus einem *jeweiligen Verständnis* heraus, innerhalb eines semantischen Horizonts und vor dem Hintergrund eines besonderen Weltverständnisses erfolgen. Der Interpret muss auf Basis des schon Verstandenen eigene Interpretationen bilden, die in das Geflecht der für richtig gehaltenen Interpretationsweisen passen. Doch wie ist dies zu denken? Selbst wenn *ich* mich auf *mein* Verständnis der Welt beziehe, ist dieses offenbar nicht als fertiger Entwurf präsent. Ich trage die von mir akzeptierten Meinungen nicht in eine Liste ein, und ich führe auch keinen Katalog der Interpretationen, die ich für tragfähig halte. Wie ich Zeichenformen nicht von Regeln ableite, sondern *aus meinen Verständnis heraus* entwerfe, so gibt es auch keinen deduktiven Abgleich von neuen Interpretationen mit etablierten Weltansichten. Das individuelle Weltverständnis ist etwas, das wir einer Person zuschreiben oder als Teil unserer eigenen Identität voraussetzen; was jedoch dieses Verständnis konkret ist, steht selbst mit zur Entscheidung, wenn beantwortet wird, für welche Interpretationen jemand eintreten will. Nicht die Identität einer denkenden Sache macht hier den ersten Bezugspunkt aus, sondern die geistigen *Vollzüge* einer ersten Person: Was das Denken dieser ersten Person sein soll, bestimmt sich dadurch, wie sie selbst es in Zeichen ausweist.

Ein Weltverständnis ist also nicht als Totalität gegeben, sondern setzt sich aus all dem zusammen, *was jemand als richtig versteht*. Sie formiert sich mithin in den Darstellungsformen, die eine Person als richtige Interpretationen der Welt akzeptiert. Auch hier müssen wir uns auf das in Zeichen ausgewiesene konkrete Verstehen beziehen. Doch diese Einsicht mündet keineswegs in einen Subjektivismus oder in einen Individualismus der Interpretation, sondern führt gerade die herausragende Bedeutung der Rechtfertigung vor anderen Personen vor Augen: Dass die Frage, wie richtig interpretiert werden soll, nicht verständnisunabhängig behandelt werden kann und immer wieder neu beantwortet werden muss, ist

17 Vgl. Borsche, »Wie und wozu erfinden wir unsere Welt?«, S. 239ff.

keine Befreiung im emphatischen Sinne: Für eine auf Interpretationen angewiesene endliche Person bedeutet es auch, dass Orientierungsmöglichkeiten wegfallen: Nicht nur Realität und Regeln sind nicht gegeben. Auch die Interpretationen, die ich als »gegeben« einstufen würde, liegen mir nicht fertig vor. All dies macht das Dafürhalten anderer interpretierender Individuen zum wichtigsten Bezugspunkt für mich: Was »mein« Weltverständnis sein *soll*, kann ich nicht mit mir selbst ausmachen wollen; ich kann nicht auf eigene Faust interpretieren. Ich werde mich stets auch an das Verstehen anderer Personen halten.¹⁸

Die Rechtfertigung vor Anderen stellt daher keine zusätzliche Auflage dar, sondern gehört zur Explikation der Normativität, die aus meiner eigenen Frage nach richtigen Interpretationen hervorgeht. Sofern sich Antworten auf diese Frage in einem Zeichenprozess ausbilden, bilden sie sich in einem der Logik nach intersubjektiven Prozess aus. Das heißt auch: Um *gute* Antworten finden zu können, muss ich andere Perspektiven in meine Reflexion mit einschließen. Ich komme nicht umhin, so darzustellen, dass mir selbst die Welt verständlich wird; aber ich will gleichwohl *die Welt* darstellen, und in dieser Welt kann ich nicht allein leben wollen. Ich sehe mich durch den Imperativ angesprochen, Interpretationsweisen zu finden, welche sich dadurch auszeichnen, dass sie *anerkannt* und *übernommen*¹⁹ werden können – und das heißt nicht nur: für andere Fälle, sondern auch: von anderen Personen. Dass ich mir die Welt verständlich mache, kann nicht darauf hinauslaufen, dass ich sie »mir selbst ganz allein« verständlich mache. Was prinzipiell nur mir verständlich ist, ist gar nicht verständlich. Die Frage »Wie soll *ich* richtig interpretieren?« geht über in die Frage: »Wie soll *man* richtig interpretieren?« Wird die Geltung der Antwort von vornherein auf das Individuum begrenzt, kann sie der Reflexion nicht standhalten. Ich interpretiere dann fahrlässig und kann keinen Anspruch auf Richtigkeit mehr erheben. (Wem gegenüber sollte ich ihn geltend machen?) Dieser Anspruch lässt keinen Individualismus zu, sondern drängt über die isolierte Perspektive hinaus.

An diese Beschreibung lässt sich jene von Peirce anschließen, der zufolge die Bestimmung des Realen in Zeichen der Anlage nach eine Bestimmung des-

18 Die Bedeutung anderer Personen für die Erkenntnisbildung wird in neuerer Zeit verstärkt betont. So arbeitet Craig in *Was wir wissen können* den Wissensbegriff vom Begriff des guten Informanten her aus. – Zum Stellenwert der Testimonialerkenntnis vgl. Scholz, »Das Zeugnis anderer«.

19 Zum Begriff der *adoption* vgl. Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Kap. X 3. Ähnlich: Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 14.

sen ist, was *jede Person* zugibt.²⁰ Der Person geht es im Interpretieren nicht um einen individuellen Selbstentwurf, sondern um den Entwurf einer *Gemeinschaft*. Sie kann nicht als Individuum selbstbestimmt sein wollen, sondern wird so zu interpretieren suchen, wie es jede Person, der sie Verständnis zuschreibt, in »so einem« Fall tun würde. Peirce behauptet, dass eine solche Identifikation mit der Gemeinschaft zur logischen Natur (*logicality*) des Menschen gehört.²¹ Demzufolge ist die Schlussfolgerung eines Individuums logisch, indem sie sich einem sozialen Prinzip unterordnet: Solange das persönliche Interesse überwiegt und die Konsequenzen aus Tatsachen gezogen werden, die primär das Individuum betreffen, handelt es sich nicht um das, was man »Denken« nennt. Der Einzelfall muss als besonderer Fall einer Regel gedacht werden – als Instanz einer unbestimmten, potentiell unendlichen Zahl »solcher« Fälle –, andernfalls wird nicht logisch verfahren.²² So ist das Denken im Kern durch ein Verallgemeinerungsprinzip charakterisiert. »So the social principle«, schreibt Peirce, »is rooted intrinsically in logic«.²³

Wenn ich Weisen des Interpretierens entwerfen will, die beibehalten werden können – und dabei Selbstentwürfe mache –, sollen diese über das Hier und Jetzt hinaus Bestand haben, übernahmefähig sein. Sie müssen mehr sein als einfach »richtig-für-mich«. Wenn mein Richtigkeitsanspruch beinhaltet, dass ich auch in anderen solchen Fällen soundso interpretieren würde, müssen andere Personen in solchen Fällen ebenfalls soundso interpretieren können. Ich kann gar nicht prinzipiell differenzieren zwischen *mir selbst in anderen Fällen* »solcher« Art und *anderen Personen in diesem Fall* (und weiteren Fällen »solcher« Art). Sich vom aktuellen Fall her auf ein Interpretieren in anderen Fällen solcher Art beziehen, heißt schon, sich auf eine potentielle Interpretationsgemeinschaft zu beziehen.²⁴

20 Vgl. die Definition des Realitätsbegriffs bei Peirce, »How to Make Our Ideas Clear«, S. 273.

21 Vgl. Peirce, »Grounds of Validity of the Laws of Logic« und ders., »The Doctrine of Chances«.

22 Zu letzterem vgl. Peirce, »The Doctrine of Chances«, bes. Abschnitt IV. – Putnam hat den Punkt als *Peirce's Puzzle* in die Diskussion gebracht (vgl. *The many Faces of Realism*, S. 80-84).

23 Peirce, »Grounds of Validity of the Laws of Logic«, S. 271.

24 Etwas genauer könnte man sagen, die Person intendiert eine mögliche *Ausweitung* der Interpretationsgemeinschaft. Denn sie kann normative Ansprüche nur vorbringen, wenn sie ein *Wir* bzw. eine geteilte Bedeutung von »wir« schon voraussetzt (vgl. Wellmer, »Verstehen und Interpretieren«, S. 120f.). Ihr Richtigkeitsanspruch geht auf die *Fortbestimmung* (der Bedeutung) dieses »Wir«.

So gelangt man, indem man von individueller Freiheit ausgeht, schließlich zu dem vertrauten Bild, in dem die Rechtfertigung ein Geben und Einfordern von Gründen, eine wechselseitige Ausweisung von Interpretationen und ein intersubjektiver Vorgang ist. Die Frage nach individueller Interpretationsfreiheit unterminiert den »Raum der Gründe« nicht; sie macht nur darauf aufmerksam, dass sich alles Rechtfertigen in *interindividuellen* Verhältnissen abspielt. Diese werden denn auch bald der Dreh- und Angelpunkt unserer Betrachtung sein. Wenn *ich* frage, wie zu interpretieren ist, frage ich nach einem möglichen *Wir* und richte mich damit gedanklich an andere Personen. Darin liegt, dass ich mich als Individuum zurücknehme. So wird eine Tendenz bestehen, von der ästhetischen Gestalt der jeweils verwendeten Darstellungsformen zu abstrahieren. Die Perspektive, die ich bilde, muss von Dauer sein können; sie muss die Perspektiven anderer Personen möglichst mit einbeziehen. Ich bin dann jeder Welt Darstellung gegenüber verpflichtet, in der sich ausdrückt, was ich als eigenes Verständnis in Erwägung ziehen muss – ganz gleich, durch wen sie gebildet wurde.

So wird verständlich, warum Interpretationen aus der Zustimmung anderer Personen in hohem Maße Bestätigung ziehen. Stellt es sich heraus, dass ich mit der Überzeugung, dass *p*, alleine stehe, weil alle anderen überzeugt sind, dass *nicht p*, so habe ich starken Anlass, daran zu zweifeln, dass ich in dieser Überzeugung wirklich eine denkende Person (und damit ich selbst) bleibe. Andersherum bin ich durch Zeichen, in denen Andere ihr Interpretieren ausweisen, *normativ angesprochen*. Sofern Reflexion sich als Verständigung vollzieht, steht es anderen Personen offen, sich in mein Denken einzuschalten. Dies machen insbesondere Ausweisungen deutlich, die ich direkt als richtig verstehe, die mir etwa unmittelbar »einleuchten«, die ich von ihrer ästhetischen Form her als weiter-schließend *wahrnehme*. Der verpflichtenden Kraft, die diese für mich und mein Weltverständnis haben, kann ich mich nicht ohne weiteres entziehen; ich komme nicht umhin, diese Ausweisungen mit in mein theoretisches Überlegen einzubeziehen, sie in die Waagschale zu werfen. Auf diese Weise kann sich der Andere buchstäblich in meine Gedanken einmischen.

Wir dürfen festhalten: Individuelle Interpretationsfreiheit und Rechtfertigung vor anderen Personen, insbesondere im Sinne der Herstellung von Kohärenz, sind untrennbar miteinander verbunden. Der Umstand, dass Erkenntnisfreiheit in vielen Fällen angemessen als eine Art rationale Kontrolle aufgelöst werden kann, muss nicht auf einen allgemeinen Rationalitätsbegriff oder natürliche Wesenseigenschaften zurückgeführt werden; er ergibt sich schon aus den Begründungsmöglichkeiten, die ein endliches Wesen hat. Der Rechtfertigungsprozess, in dem sich das, was formal als Selbstbestimmung bezeichnet wird, konkretisiert, ist wesentlich interpersonal. Indem eine erste Person sich in ihrer theoretischen Refle-

xion in diesen Prozess hineinziehen lässt, kommt sie ihrer Verantwortung gegenüber sich selbst nach; verschließt sie sich ihm, blockiert sie die (nähere) Bestimmung auch ihres eigenen Weltverständnisses. Ein Sinn von Selbstbestimmung, der an der interpersonalen Rechtfertigungspraxis vorbeigeht, kann keinen Bestand haben. Es kann keinen Individualismus der Interpretation geben.

Es kann hier nicht das Ziel sein, die Geltung logischer Einschränkungen aus der Logik der Freiheit herzuleiten. Wir wollen uns mit individueller Zurechenbarkeit im Sinne von Verantwortung befassen, und dies mit Rekurs auf die Darstellungsform. Alles Interpretieren erfolgt in besonderen Zeichenbildungen und die jeweilige ästhetische Bildweise bleibt jederzeit relevant. Das theoretische Denken behält daher eine individuelle Dimension, und unterschiedliche Interpretationen bleiben möglich. Unter anderem heißt das: Ich kann meine Verantwortung im Denken und Verstehen nicht anderen Personen übertragen. Vielmehr bleibt auch dann noch ein normativer Druck, wenn meine Interpretationen als interpersonal gerechtfertigt gelten können. Dieser Aspekt ist vor allem dort von Belang, wo der Darstellungsaspekt gesondert aufgenommen wird. Doch er macht sich auch dort schon bemerkbar, wo prädikative Fürwahrhaltungen gegeneinander abgewogen werden – in der *epistemischen Rechtfertigung*.

1.4 Verantwortung in der epistemischen Rechtfertigung

Eine individuelle Person, die nach besten Kräften interpretieren will, ist durch die Zeichenbildungen, die sie als richtig versteht, normativ angesprochen. Sie ist ihrem eigenen Verständnis verpflichtet, aber dieses formiert sich in öffentlichen Zeichen, welche auch durch andere Personen eingebracht werden können. Ob ich meiner Verantwortung gerecht werde, bemisst sich auch daran, ob meine Interpretationen zu den Interpretationen von Personen passen, denen ich ein ähnliches Grundverständnis zuschreibe wie mir selbst. Dieser interpersonale Rechtfertigungsprozess muss als Prozess der Verständigung »über die Sache« konzipiert werden. Im konkreten Fall ist er notwendig eine *interindividuelle* Ausweitung von Interpretationen in besonderen Zeichenformen.²⁵ Es gibt keinen sterilen Raum der Logik, in dem man sich »rein« rational auseinandersetzt. Auch die epistemische Reflexion bleibt an den zweckmäßigen Gebrauch von Zeichen geknüpft, der auf besonderen Verstehensvoraussetzungen basiert.

In ihrer *allgemeinen* Form, so könnte man sagen, haben die logischen Interpretationseinschränkungen noch keine normative Signifikanz. Es besteht ja gar

25 Zum interindividuellen Dialog vgl. Kap. V 2.5.

kein Zweifel, dass Konsistenz und Kohärenz Auflagen für die Entwicklung eines Weltverständnisses sind. Einen Verstoß können wir uns auf dieser Betrachtungsebene kaum denken. Gehen wir vom abstrakt gefassten Standpunkt eines denkenden Wesens aus, ist ein Prinzip wie das vom ausgeschlossenen Widerspruch als *Grenze* des Sinnvollen zu werten. Es gehört zum Begriff der Festlegung, dass konträre Festlegungen ausgeschlossen sind; eine Darstellungsform ist um ihrer Verständlichkeit willen gedanklich unter das Konsistenzprinzip zu stellen.²⁶

Bestimmte Verpflichtungen ergeben sich erst im Zuge eines konkreten Nachdenkens über die richtige Interpretation, wenn die erste Person ihrem Weltverständnis progressiv entschiedene Gestalt verleiht. Dabei werden logische Prinzipien nicht den Status von Gesetzen haben, denen Folge zu leisten ist, sondern intern leitend sein. Hier *kann* es passieren, dass ich mich in Widersprüche verwickle; und werde ich dessen gewahr, bin ich in ganz bestimmter Weise mit Normen konfrontiert. Die urteilslogischen Einschränkungen zwingen also nicht von außen zu geistiger Disziplin, sondern stehen für die durchgängig aktuell bleibende Notwendigkeit, sich für *ein* Interpretieren, für einen Welt- und Selbstentwurf zu entscheiden. Sie gebieten die stimmige Ausgestaltung von Denkweisen, nicht aber die Befolgung gewisser Vorgaben.

Somit indes kommt die normative Dimension, die für die Bildung kohärenter Akzeptanzsysteme und die Ausweisung von Interpretationen in Zeichen charakteristisch ist, erst *unter den jeweiligen Verstehensvoraussetzungen* zum Tragen. Die allgemeinen Zeichenpraktiken, so hatten wir gesehen, erlegen, der Interpretation keine Verpflichtungen auf, sondern ermöglichen sie; normative Anforderungen ergeben sich erst im besonderen Zeichengebrauch. An dieser Stelle wirkt sich dies so aus, dass bei der Herausbildung von kohärenten Weltansichten nicht anonyme Prinzipien, sondern stets schon bestimmte Zeichen zur Debatte stehen. Die Reflexion oder Verständigung ist schon auf eine ganz bestimmte Gemeinschaft gebaut, in der von den jeweiligen Personen (von »dir und mir«) und ihrem interindividuellen Verhältnis für den Moment abstrahiert ist. Sie basiert auf der Voraussetzung, dass die Beteiligten über ein geteiltes Verständnis verfügen. Die intersubjektive Rechtfertigung zwischen zurechnungsfähigen Personen ist damit nur solange sinnvoll möglich, als ein gemeinsames Grundverständnis, welches selbst im Moment nicht gerechtfertigt wird, Voraussetzung bleiben kann.

26 Peirce schreibt an einer Stelle: »Consistency belongs to every sign, so far as it is a sign; and therefore every sign, since it signifies primarily that it is a sign, signifies its own consistency.« (»Some Consequences of Four Incapacities«, S. 241) Ich möchte dies so deuten: Insofern wir einem Zeichen einen Sinn geben können, kann gegen das Konsistenzgebot nicht verstoßen werden.

Doch insbesondere in Fällen, in denen sich nicht so leicht eine Festlegung machen oder Übereinstimmung finden lässt, sind solche Voraussetzungen nicht unproblematisch. Wo eine *Unentschiedenheit* besteht, kann die Art und Weise des Zeichengebrauchs bereits mit zur Debatte stehen. Das individuelle Verstehen wird mit darüber entscheiden müssen, wie die Verstehensgemeinschaft konkret fortbestimmt werden soll. Normen müssen immer erst noch umgesetzt, Kohärenz erst hergestellt werden. Die Geltung logischer Prinzipien, die in abstrakter Allgemeinheit keiner Begründung bedarf, erledigt sich im besonderen Fall keineswegs von selbst. Es gibt nicht nur ein mögliches kohärentes Geflecht von Interpretationsweisen; und der interpretierenden Person stehen keine definitiven Kriterien zur Verfügung, um das richtige zu ermitteln. Sie muss vielmehr versuchen, nach besten Kräften ein »reflexives Gleichgewicht«²⁷ zu erreichen. Sie wird sorgfältig abwägen und ständig Kritik üben müssen. Denn es geht nicht darum, ein Bild zu konstruieren, das zur realen Welt passt, sondern darum, so zu interpretieren, dass das Ganze stimmig bleibt.

Am deutlichsten wird dieses Moment einer jeden theoretischen Überlegung an *nichtsprachlichen* Darstellungen – an Darstellungen also, deren logische Relationen nicht klar bestimmt sind. Dass sich auf solche Darstellungen etwa der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht ohne weiteres anwenden lässt, da sich keine eindeutigen logischen Verhältnisse etwa der In- oder Exklusion angeben lassen, wird man leicht einräumen. Verwendet eine Person z. B. bildliche oder gestische Zeichen, so lassen sich logische Verhältnisse nur im weiten Sinne angeben, etwa als Verhältnisse der Opposition.²⁸ Diese Zeichen unterlaufen die Konsistenznorm gleichsam. Doch wenn die Darstellungsform für jedes Zeichen von Bedeutung ist, ist dies auch für solche Zeichen relevant, denen wir logische Bestimmtheit im engen Sinn zusprechen, auf die wir also, mit Wittgenstein, »in unserer Sprache den Kalkül der Wahrheitsfunktion anwenden«.²⁹ Diese Zeichen – Aussagen – werden als kategorische Festlegungen vom Typ »*x ist F*« in einem kohärenten Ganzen von Festlegungen interpretiert und stehen für ein Höchstmaß an Entschiedenheit. Doch auch sie werden nur in ganz bestimmten Darstellungsformen individuiert. Und so gibt es auch in diesen Fällen keine rein analytischen Übergänge. Die Entscheidung darüber, ob Fürwahrhaltungen kompatibel oder Weltverständnisse kohärent sind, ist abhängig vom aktiven Zeichengebrauch,

27 Vgl. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Kap. 3.2 und Elgin, *Considered Judgment*, Kap. IV sowie dies., »Line drawing«, S. 88-92.

28 Vgl. Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Kap. X 6.

29 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 136.

denn Darstellungsformen sind nicht *an sich* kompatibel oder inkompatibel: Sie passen zueinander, wenn sie als zueinander passend interpretiert werden können.³⁰

Dieser Aspekt ist deswegen so wichtig, weil sich an ihm zeigt, warum wir die Interpretationslogik nicht nur nicht subjektivistisch, sondern eben auch nicht intellektualistisch fassen dürfen: Mag die Wahrung der Kohärenznorm in vielen Fällen – wenn die vorausgesetzten Zeichenpraktiken vorausgesetzt bleiben und die empirischen Gültigkeitsbedingungen als klar gelten – auch keine Probleme bereiten: Es werden gleichwohl *Unentschiedenheiten* vorkommen, *die auf dem Wege logischer Kritik nicht zu beseitigen sind*. Der Weltinterpret operiert nicht im Rahmen von Aussagesystemen mit klaren Relationen, sondern mit Symbolisierungen, die eigenständige Perspektiven markieren, welche nicht schon von selbst aufeinander bezogen sind. Die reflexive Kontrolle über die Interpretation kann sich somit nicht in rationaler Kontrolle erschöpfen. Sie bezieht sich immer auch auf die nicht-substituierbare Form der Darstellung; und für diese muss der Weltinterpret selbst eintreten. Die Festlegung des Richtigen, in der Selbstbestimmung jeweils konkret wird, hat ein ästhetisches Moment, wenn die Interpretation eine Darstellungsdimension hat. Der Interpret muss die Frage, wie er (am besten) interpretieren soll, entlang ganz bestimmter Zeichenformen beantworten. Dies wird umso wichtiger, wenn es nicht mehr um die urteilslogische Strukturierung eines Weltverständnisses geht, sondern der Akzent darauf gelegt wird, dass die Welt im Interpretieren durch Darstellungsformen verständlich gemacht werden muss, die im Sinne dieser Zielsetzung *zweckmäßig* sind.

30 So könnten wir in bestimmten Zusammenhängen sagen wollen, dass ein *Mensch* ein *Molekülhaufen* ist. Wir haben keine Probleme, diese Beschreibungen aufeinander zu beziehen; in diesem Sinn sind es Interpretationen, die zu ein und demselben Weltverständnis beitragen können. Aber dennoch ist nicht klar, *wie* sich ein Molekülhaufen genau zu einem Menschen verhält, und so könnten wir in anderen Fällen auch sagen wollen, dass es ganz unterschiedliche Interpretationen sind. Ob Darstellungen als Darstellungen *derselben* Welt betrachtet werden, hängt in diesem Sinn selbst von Interpretation ab. »Showing that two versions are of the same world involves showing how they fit together« (Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 132). Dabei ist ein *weiter* Begriff der Kohärenz als *Passung* zu veranschlagen, der Verhältnisse zwischen sprachlichen und nichtsprachlichen Zeichen einbegreift (vgl. dazu ebd., S. 138 und Rudner, »Show or Tell«).

2 Interpretieren und zweckmäßiges Darstellen

Angesichts des irreduziblen Anspruchs auf Richtigkeit kann es Variationen von Interpretationen allein innerhalb des jeweiligen Verständnisses und Weltverständnisses geben – unter Wahrung von Kohärenz, das heißt aus der Perspektive der erste Person Singular: als Variation der *Darstellungsform*. Doch fasst man Erkennen und Verstehen weiter und bezieht nichtsprachliche Zeichen mit ein, so muss man einräumen, dass eine Grenze zwischen Darstellungsform und Welt nicht klar zu ziehen ist. Dass dieser Punkt *im* Rechtfertigungsprozess so selten thematisiert wird, könnte man daraus erklären, dass die Bestimmtheit eines Urteils den übereinstimmenden Gebrauch von Zeichen schon voraussetzt. Wo die Rechtfertigung von der Art eines Begründens oder Argumentierens ist, muss die Darstellungsdimension als unproblematisch gelten und die Anwendung nicht-diskursiver Praktiken blind erfolgen können. Unter kritischen Gesichtspunkten jedoch bleibt diese Dimension jederzeit relevant. Das *Wie* der Interpretation – die Form der Darstellung – lässt sich nicht abhängen. Ich kann keine Wahrheit jenseits von Zeichen beanspruchen; ein solches Interpretieren ist nicht ausweisbar.

Vor diesem Hintergrund ist nun zu fragen, wie die Bildung von Darstellungsformen Ansatzpunkte für eine Zurechenbarkeit des Interpretierens liefert. Dabei kommt eine freie Gestaltung der Welt nach persönlichen Vorlieben augenscheinlich nicht in Betracht: Die Darstellungsform, die ich bilde, wenn ich meine Interpretation ausweise, soll eine *Weise* der Interpretation werden können. Als interpretierende (und die Richtigkeit meines Interpretierens prüfende) Person *kann* ich nicht einfach die Darstellungsform wählen, die mir zusagt. Ich kann meine eigene Individualität nicht als Grund einbringen, wenn ich mein Interpretieren rechtfertige. Dies ist vor allem zu bedenken, wenn wir einen Begriff aufnehmen, der für den positiven Sinn von Interpretationsfreiheit zentral zu sein scheint: den Begriff des *Zwecks*.

2.1 Die Rolle von Zwecken

Allgemein versteht man ein Individuum als positiv frei, wenn etwas nach *seinen* Gründen, Interessen, Bedürfnissen, Präferenzen oder Wünschen geschieht. Das heißt, die Freiheit wird daran festgemacht, dass individuelle Rechtfertigungsgründe wirksam werden. Um dieses positive Freiheitsmoment auch im welter-schließenden Zeichengebrauch aufzuspüren, werden wir vom Begriff des *Zwecks* ausgehen. Auf den Bereich der Interpretationsfreiheit gemünzt, werden wir also

sagen, dass positive Freiheit dann gegeben ist, wenn Zwecke im theoretischen Denken eine konstitutive Rolle spielen. Dass ich in der Interpretation auch *als Individuum frei* bin, hieße, dass die richtige Interpretation auch *nach meinen Zwecken* bestimmt wird.

Die Idee eines Interpretierens nach Zwecken scheint im pragmatistisch inspirierten Philosophieren auf fruchtbaren Boden zu fallen. Demzufolge sind Interpretationsaktivitäten Teil einer Lebenspraxis und durch diese geprägt. Welche Beschreibungen wir als inhaltlich richtig beurteilen, welche Aussagen wir als wahr anerkennen – dies hängt maßgeblich von den Zwecken ab, die wir jeweils verfolgen.³¹ Die Philosophien des Zeichens und des Symbols sind ebenfalls voll von Hinweisen in diese Richtung. So schreibt Simon: »Jede Interpretation erfüllt einen Zweck. Sie ist befriedigend, wenn sie ihren Zweck erfüllt.«³²

Aber wie kann die frei interpretierende Person unter dem Selbstanspruch auf inhaltliche Richtigkeit *ihre* Zwecke einbringen? Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass diese Idee nur dann etwas Richtiges trifft, wenn sie mit einem sehr spezifischen Sinn versehen wird. Die mögliche Rolle von Zwecken in der Festlegung richtiger Interpretationen muss eng umgrenzt werden; auch sie nämlich kann sich allein auf die ästhetische Darstellungsform beziehen. Da die welterschließende Zeichenbildung wesentlich auf Richtigkeit angelegt ist und damit unter irreduziblen normativen Anforderungen steht, kann für theoretische Belange, anders als im Kontext instrumenteller Rationalität, kein Zweck/Mittel-Verhältnis im üblichen Sinn veranschlagt werden. Im Zentrum muss die *interne Zweckmäßigkeit* von Darstellungsformen stehen, die dem Individuum ein Verstehen ermöglicht.

Machen wir uns erstens klar, dass nach dem Gesagten davon auszugehen ist, dass *keine praktischen Zwecke* in die Interpretation eingebracht werden dürfen.³³ Aus der Ich-Perspektive kann die Richtigkeit einer Interpretation nicht auf partikuläre Zielsetzungen hin relativiert werden. Denn dann könnte *jede* Darstellung bei Einsetzung des passenden Zwecks als richtig interpretiert werden. So könnte es der praktische Zweck einer Darstellungshandlung sein, jemanden zu täuschen:

31 Vgl. z. B. James, *Pragmatism*, Lecture VI.

32 Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 61. – In der Symboltheorie ist der Zweckbegriff grundlegend: vgl. Goodman/Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, S. 12; Goodman, *Languages of Art*, S. 256-258 oder ders., *Ways of World-making*, S. 8f., 20ff., 119, 122f. oder 131. Demzufolge sind es *Symbolsysteme*, die nach Zwecken gewählt werden.

33 Dies zeigte sich bereits daran, dass vom *Handlungsaspekt* des Darstellens zu abstrahieren ist: vgl. Kap. I 3.2 b.

Eine Falschaussage wäre dann relativ zu diesem Zweck richtig. Eine möglichst überzogene Beschreibung könnte gute Dienste tun, wenn eine Warnung ausgesprochen werden soll; und eine geschickt gewählte Akzentsetzung kann helfen, die Dinge positiv zu sehen. Man sieht: Die instrumentalistische Idee, die Angemessenheit von Weltentwürfen lasse sich am Aspekt der Nützlichkeit – an deren »Nutzen für das Leben« – festmachen, steht in der Gefahr, über die Besonderheiten der inhaltlichen Richtigkeit hinwegzugehen.

Damit wird freilich nicht in Abrede gestellt, dass Darstellungen praktischen Nutzen für unsere Lebenspraxis haben. Was die Beispiele nur zeigen, ist, dass die inhaltliche Richtigkeit nicht von *ganz bestimmten* praktischen Zwecken abhängig gemacht werden darf. Die inhaltlich richtige Darstellung artikuliert ein Verständnis im Sinne einer theoretischen *Einstellung*, wie sie für das Handeln im allgemeinen relevant sein kann. Ein Weltverständnis, das sich im Zuge von interpretierenden Zeichenbildungen gestaltet und umgestaltet, erlaubt uns, auf vielfältigste Weise zu agieren; eine interpretative Festlegung eröffnet das Feld für verschiedenste Unternehmungen, denn es ist ein Baustein im Ganzen einer Weltorientierung.³⁴ So kann das Wissen, dass das Wasser kühl ist, bei der Entscheidung, schwimmen zu gehen *oder* ihm fernzubleiben, eine Rolle spielen. Pragmatisch formuliert: Dem Unterschied, den das Prädikat ›kühl‹ markiert, und den entsprechenden möglichen praktischen Konsequenzen entspricht nicht nur eine wirkliche Handlungsweise.³⁵ Theoretische Einstellungen können in unterschiedlichsten Hinsichten für die Lebensführung leitend werden.

Die Richtigkeit einer Darstellungsform als Zweckmäßigkeit auszulegen, darf folglich nicht heißen, sie auf besondere praktische Zwecke zu relativieren. – Ein zweiter Punkt ging schon aus den Überlegungen zur irreduziblen Normativität im Theoretischen hervor: Der Zweckbegriff kann *keine extern vorgegebenen epistemischen Zielsetzungen* betreffen. Diese Strategie deutet sich gelegentlich an, wenn der Wahrheitsbegriff zur Bezeichnung eines bestimmten Werts verwendet wird, den alle kognitiven Bemühungen verfolgen. Das theoretische Denken sei demzufolge auf »die Wahrheit« ausgerichtet; diese sei der allgemeine Zweck des

34 Vgl. Kant, »Was heißt: sich im Denken orientieren?« sowie die Beiträge in Stegmaier (Hrsg.), *Orientierung*.

35 Vgl. als *locus classicus* Peirce, »The Fixation of Belief«, bes. S. 266. – Man könnte dies auch so fassen, dass Prädikate Dispositionsprädikate sind, die als kontrafaktische Konditionale aufgelöst werden können. Vgl. dazu Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Kap. 1 und 2.

Denkens.³⁶ In dieser Optik ist es letztlich ein unter den Menschen verbreitetes Wahrheitsstreben, das die normative Kraft von Argumenten und Gründen oder auch die allgemeine Verbindlichkeit von Rationalitätsstandards erklären soll.³⁷ Eine solche Strategie muss ausgeschlossen werden. Der Wahrheitsbegriff kann nicht dazu herhalten, ein materiales Ziel von Erkenntnisaktivitäten anzugeben. Dabei ist nicht zuletzt daran zu denken, dass Wahrheit auf Aspekte der sprachlichen Darstellung bezogen werden muss. Was wir sinnvollerweise wollen können, ist nicht Wahrheit in einem nicht-epistemischen Sinn, sondern allein wahre *Aussagen*. In dieser Form ließe sich der Zusammenhang von Wahrheit und Zweck entwickeln – etwa indem die besondere Funktion von Wahrheit bzw. von verbindlichen Fürwahrhaltungen innerhalb der Interpretationspraxis herausprä-

36 So schreibt Quine in »Reply to Morton White«, S. 665, dass die Epistemologie einem »ulterior end, truth« gilt: »The normative here [...] becomes descriptive when the terminal parameter is expressed.«

37 Es ist bemerkenswert, dass sich nicht zuletzt *naturalistische* Positionen dieser Strategie bedienen. Da auch diese nicht ohne ein normatives Moment auskommen (vgl. Putnam, »Why reason can't be naturalized« oder White, »Normative Ethics, normative epistemology, and Quine's Holism«), aber nur instrumentalistische Konzeptionen von Rationalität in Erwägung ziehen können, plädieren Naturalisten gewöhnlich für ein Verständnis von epistemischer Rationalität als *instrumenteller* Rationalität (vgl. Kelly, »Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique«, S. 614-616). Naturalisten müssen den Geltungsanspruch von Aussagen daher an kognitive Zielsetzungen koppeln, die als faktisch gegeben betrachtet werden. Naturalismus und Normativität können nur dadurch versöhnt werden, dass eine kontingenterweise gegebene kognitive Endabsicht (»Wahrheit«) für *jeden* Menschen allgemein vorausgesetzt wird. – Diese Konzeption ist äußerst brüchig: Erstens ist die Prämisse, jeder Mensch strebe faktisch die Wahrheit an, eine äußerst kühne Verallgemeinerung. Der faktizistische Sinn kollidiert mit einer abstrakten und formalen begrifflichen Festlegung. Naheliegender wäre ein Konzept, dass sich auf den Erwerb von jeweils *relevantem* Wissen konzentriert (vgl. Kelly, ebd., S. 624 und Harman, »Pragmatism and Reasons for Belief«, S. 100). Zweitens scheint das Konstrukt eines *hypothetischen*, aber gleichwohl *universalen* Imperativs ein Hybrid zu sein. Epistemische Begründungen nehmen keine Umwege über Zwecksetzungen, sondern treten *kategorisch* auf. Wir sagen nicht: »*p* ist wahr, und wenn du (wie alle Menschen) die Wahrheit anstrebst, dann musst du *p* anerkennen«, sondern: »*p* ist wahr, also erkenne *p* an.« Hier ist von *inneren Notwendigkeiten* und nicht von äußeren Sachzwängen auszugehen. Und drittens lässt sich zeigen, dass ein instrumentalistisches Normativitätskonzept keineswegs ganz unproblematisch ist (vgl. Korsgaard, »The Normativity of Instrumental Reason«).

pariert würde. Als externe, praktische Zielsetzung aber bleibt unverständlich, was ein Zweck namens »Wahrheit« ist.

Ich möchte zwei Schlüsse ziehen: Da praktische Zwecke, wie sie für Handlungen (sprachlicher und nichtsprachlicher Art) motivierend sind, hier keinen Ort haben, muss der Zweckbegriff erstens einen dem Theoretischen angemessenen Sinn haben. Es besteht zwar ein Bezug zur Lebenspraxis endlicher Personen, aber es können doch nur *Erkenntnis- oder Verstehenszwecke* in die Interpretation eingebracht werden. Diese kognitiven Zwecke – und dies ist der zweite Punkt – sind keine natürlich gegebenen materialen Zielsetzungen; sie stehen stattdessen im Kontext einer irreduziblen Normativität eigenen Rechts, welche sich im theoretischen Denken ergibt. Es sind keine Zwecke, die beliebig gesetzt werden können *oder nicht*. Das heißt, wir sehen uns hier auf den Selbstanspruch auf richtige Interpretationen zurückverwiesen, der sich kategorisch geltend macht. Wenn wir von einer allgemeinen Zwecksetzung sprechen, so ist dies eine formale Bestimmung, die das Weltverstehen und Weltinterpretieren als solches charakterisiert. Wir besinnen uns nur darauf, dass wir uns in der Sphäre des *Theoretischen* bewegen. Jedes Auffassen, Interpretieren, Beschreiben und Erkennen der Welt muss begrifflich an Zwecke des Verstehens geknüpft werden. Darin drückt sich keine These darüber aus, welchen Zwecken interpretierende Zeichen in der empirischen Praxis dienen, sondern nichts weiter als der schlichte Umstand, dass wir der kognitiven Funktion eine Spitzenstellung einräumen müssen, wenn wir Darstellungen als Vollzugsformen von Interpretation und Welterschließung behandeln.

Goodman spricht an einer Stelle davon, dass Symbole primär kognitiven Nutzen haben: »The primary purpose [sc. of symbolizing] is cognition in and for itself«. ³⁸ Ausgeschlossen wird dabei neben dem Nutzen für Bildung und Vergnügen ³⁹ vor allem der kommunikative Zweck von Zeichen: »[...] communication is secondary to the apprehension and formulation of what is to be communicated«. ⁴⁰ Nach dem Gesagten ist deutlich, dass Goodman an dieser Stelle keine Aussage über den Zeichengebrauch machen kann. In dieser Allgemeinheit bezeichnet die kognitive Zwecksetzung eine *Themenstellung*. Wo Zeichen auf ihr welterschließendes Potential hin thematisiert werden, schiebt sich ihr kognitiver

38 Goodman, *Languages of Art*, S. 258.

39 Vgl. ebd., S. 256f.

40 Ebd., S. 258. – Dass diese Akzentsetzung keineswegs zwingend ist, zeigt das Beispiel Peirce. Hier steht die kommunikative Funktion oft im Vordergrund: »What are signs for, anyhow? They are to communicate ideas, are they not?« (»The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences«, S. 388).

Mehrwert in den Vordergrund. Gleichzeitig wird von anderen Aspekten – etwa dem kommunikativen Nutzen, wie ihn Zeichen in der Verständigung haben – abstrahiert.

Die Zwecksetzung, die für den Zeichengebrauch in theoretischer Absicht leitend ist, sei allgemein so bezeichnet, dass *die Welt verständlich gemacht werden soll*. Zeichen mögen als richtige Darstellungen gelten, sofern sie diesem Zweck dienen. Eine Person, die nach Interpretationen fragt, versucht, die Welt zu verstehen; sie gebraucht Zeichen, um sich die Dinge verständlich zu machen. Damit ist eine Minimalbedingung formuliert: Würden wir, dass Darstellungsformen gegen den Verstehenszweck verstoßen, könnten wir sie nicht als Interpretationen *der Welt* betrachten, also so, dass keine Distanzierung erfolgt.⁴¹ Auf dieser Basis können schon eine Reihe von Lesarten, die in der Literatur gelegentlich diskutiert werden, ausgeräumt werden. Eine Täuschungsabsicht z. B. kann sinnvollerweise kein kognitiver, sondern immer nur ein praktischer Zweck sein. So kann die von Williams in Erwägung gezogene Möglichkeit, dass jemand seine eigenen »Überzeugungszustände« modifizieren lässt, um sein Wohlbefinden zu steigern, schon deswegen ausgeschlossen werden, weil ein praktischer Zweck den Verstehenszweck in diesem Fall überlagert. Die »non-truth-centered motives«⁴², die Williams in der Konsequenz für unzulässig erklärt, sind ein Spezialfall von nicht-kognitiven Motiven, welche nicht sinnvoll in das theoretische Überlegen eingehen können. Unter den Gesichtspunkten des Theoretischen sind allein Symbolisierungen verlangt, die die Welt verständlich zu machen helfen.

2.2 Zweckmäßiges Darstellen

Allgemein ausgedrückt, kann dem interpretierenden Zeichengebrauch der Zweck zugewiesen werden, die Welt verständlich zu machen. Es ist aber vielleicht noch nicht unmittelbar ersichtlich, in welcher Weise eine Person *ihre* Zwecke verfolgen oder inwiefern sich das Interpretieren auf individuelle Rechtfertigungs-

41 Es versteht sich, dass eine analytische Trennung zugrunde liegt und die Abgrenzung in der Praxis keineswegs immer unproblematisch ist. Eine Zeichenverwendung wird in der Regel *auch* praktische Zwecke bzw. Handlungscharakter haben. Und natürlich kann es uns passieren, dass wir ein Symbolisierung als Interpretation anerkennen, obwohl sie gegen den kognitiven Primärzweck verstößt (etwa im Falle der vorsätzlichen Irreführung).

42 Williams, »Deciding to Believe«, S. 149f.

gründe stützen kann. Damit diese Dimension von Freiheit ein Profil gewinnen kann, muss die Rede vom Verstehenszweck weiter in sich differenziert und die Zweckmäßigkeit der Darstellung genauer betrachtet werden.

Ausgehen können wir von der Kritik am metaphysischen Realismus. Vor dem Hintergrund dieser Denkweise kann Zeichen nur der Zweck zukommen, die gegebene Realität so abzubilden, wie sie ist. Ob dies der Fall ist, ist durch diese Realität selbst definitiv festgelegt. Das Darstellen als produktives Tun hat keinen wesentlichen Anteil an der Erschließung von Welt. Man könnte freilich das Zweck/Mittel-Schema ins Spiel bringen, indem man sagt, ein Zeichen sei ein »Abbildungsmittel«, das seinen Zweck erfüllt, wenn es den uninterpretierten Inhalt wiedergibt. Dies wäre eine formale Variation des Korrespondenzschemas: Wie das Verhältnis von Realität und Repräsentation in der metaphysischen Optik als zweistellige Relation gedacht wird, die vom göttlichen Standpunkt aus überblickt werden kann, so fehlt hier der Zwecksetzung jeder Rückbezug auf ein Subjekt des Zwecks. Ob der Zweck wirklich erfüllt ist, kann gar nicht aus der Perspektive endlicher Wesen und entlang ihrer Interessen entschieden werden; es muss letztlich aus der göttlichen Perspektive entschieden werden und entlang jener unabhängigen Gegebenheiten, die Sätze wahr und Abbildungen richtig sein lassen. Unsere (oder meine) Zwecke haben keinen Ort; und unser (oder mein) Urteil liefert keinen Anhaltspunkt dafür, ob ein Zeichen wirklich zweckmäßig ist oder nicht. Diese Frage ist objektiv und unabhängig von den konkreten Verständnisweisen interpretierender Wesen zu beantworten.⁴³

Doch der Begriff der Welt-an-sich, die spiegelbildlich repräsentiert werden kann, ist sinnleer. Ohne den Gebrauch von Zeichen kann der Welt keine Kontur verliehen werden. Daraus gewinnt das Darstellen eine eigentümliche Zweckmäßigkeit im Theoretischen: Die Form, die die Welt im besonderen Fall hat, ist stets schon auf das Denken und Handeln der Wesen bezogen, die diese Welt soundso zur Darstellung gebracht haben. Die jeweiligen Interpreten machen sich die Welt in Zeichen verständlich, und zwar so, wie es ihren Anliegen, Bedürfnissen und ihrer Lebensweise entspricht. Selbst wenn wir dabei nur Verstehenszwecke einräumen dürfen, so sind es doch die Zwecke endlicher Wesen. Ein Zeichen kann nicht »absolut« oder bezogen auf einen »absoluten Geist« funktionieren oder nicht funktionieren; es ist kein Abbildungsmittel, das seinen Zweck objektiv erfüllt oder nicht. Es ist vielmehr das, was überhaupt erst eine verständliche Welt schafft.

43 Dass eine Verabsolutierung des Wissensbegriffs deswegen in den Skeptizismus führt, weil sie einer gänzlichen Abkopplung von praktischen Zwecken gleichkommt, hat Edward Craig gezeigt: vgl. *Was wir wissen können*, S. 134ff.

In diesem Szenario eröffnet sich ein Platz für eine individuelle Zweckmäßigkeit. Ein Beispiel Goodmans kann dies verdeutlichen: das der *Landkarte*. Eine solche erfüllt nicht dadurch ihren Zweck, dass sie dem Dargestellten ähnlich ist – eine originalgetreue Kopie wäre dann die beste Lösung. Die gute Landkarte zeichnet sich dadurch aus, dass sich in ihr ein Gebiet durch eine besondere Art der Systematisierung erschließt. Was angesichts der Frage nach der interpretationsfreien Perspektive wie eine »Abhängigkeit« von Zeichensystemen aussieht, zeigt sich in dieser Optik in seinem positiven Sinn: Indem bestimmte Hinsichten herausgegriffen werden (z. B. Grenzverläufe) und andere unberücksichtigt bleiben (z. B. Größe und Farbe), indem Vereinfachungen und Abkürzungen vorgenommen werden, wird überhaupt erst etwas als bestimmtes Gebiet konstituiert. Goodman beschreibt dies so:

»A map is schematic, selective, conventional, condensed, and uniform. And these characteristics are virtues rather than defects. The map not only summarizes, clarifies, and systematizes, it often discloses facts we could hardly learn immediately from our explorations. We may make larger and more complicated maps or even three-dimensional models in order to record more information; but this is not always to the good. For when our map becomes as large and in all other respects the same as the territory mapped – and indeed long before this stage is reached – the purposes of a map are no longer served.«⁴⁴

Die Landkarte ist für welterschließende Darstellungsformen insofern paradigmatisch, als sie eine Orientierung ermöglicht, die ohne sie gar nicht denkbar wäre. Die Hinsichten, nach denen ein Gebiet geordnet und so in Perspektive gebracht wird, dass wir uns in ihm zurechtfinden können, können in einer Welt-an-sich nicht enthalten sein; sie werden erst in Zeichen festgelegt, und es ist der Darstellungsaspekt, in dem sie sich manifestieren. Wo ein Zeichen als Welt Darstellung gilt, ist diese Erschließungs- und Artikulationsfunktion konstitutiv mit im Spiel. Erst die Darstellung schafft Ordnung, und erst sie stiftet Orientierung; nur in ihr kann einer Person etwas als bewohnbare Welt zugänglich sein. In einer vom metaphysischen Standpunkt distanzierter Perspektive, so könnte man zuspitzen, geht es nicht einfach nur darum, *die Welt* darzustellen, sondern immer auch darum, die Welt *darzustellen*. Dass wir *die Welt* darstellen, kann – da kein ex-

44 Goodman, »The Revision of Philosophy«, S. 15. – Die Erläuterung bezieht sich auf die Rekonstruktion natürlichsprachlicher Diskurse in *constructional systems*. (Goodmans metaphilosophische Prämissen erinnern hier an einige Bemerkungen Wittgensteins, vgl. *Philosophische Untersuchungen*, § 132), kann jedoch auf Darstellungen im allgemeinen bezogen werden. Vgl. auch Goodman, *Ways of Worldmaking*, Kap. I 4.

terner Vergleichspunkt bereitsteht – nur bedeuten, dass sich die Interpretation überhaupt rechtfertigen lässt und als richtig gelten darf. Indem wir aber betonen, dass es im konkreten Fall nötig ist, die Welt *darzustellen*, heben wir das Niveau der Bestimmtheit und setzen einen positiven Akzent. Die interpretierende Person kann dann auch das Interesse verfolgen, *sich selbst* etwas so als Welt verständlich zu machen, wie es ihrer Lebensweise und ihren lebensweltlichen Interessen zuträglich ist. Richtigkeit gewinnt die Konnotation der Angemessenheit.

Hier gewinnt Simons These, dass die Freiheit der Zeicheninterpretation eine Sache der Einbildungskraft sei, eine zusätzliche Dimension: Ein Weltverständnis auszubilden, ist eine Leistung, die nicht einfach einen Kontakt zur Welt herstellt, sondern eine sinnvolle Welt in den Blick bringt, in der eine Lebensführung möglich ist. So besteht die »eigentlich *produktive* oder konstruktive Freiheit«, wie Simon schreibt, »im Vollzug der freien Einbildungskraft, sich die Dinge, insofern sie sich den Menschen in ihrer Endlichkeit und Bedürftigkeit in einer für sie wichtigen Bewandnis als problematisch darstellen, zugleich so vorzustellen [...], dass sich dadurch in der Imagination [...] eine Lösungsmöglichkeit für diese Problematik abzeichnet«. ⁴⁵ Diese Tätigkeit einer »im Sinne der Problemlösung zwecktätigen Einbildungskraft« ⁴⁶ steht im Zentrum der *positiv* freien Zeichenbildung. Sie erscheint als eine Kunst, die Realität in eine Form zu bringen, die den praktischen Umgang mit ihr möglich macht, und die »als endliche, ›ad melius esse‹ nicht ›ad esse‹« ⁴⁷ zielt.

Das richtige Interpretieren besteht im konkreten Fall darin, etwas unter Inanspruchnahme jeweils vertrauter Zeichenpraktiken so zur Darstellung zu bringen, dass es als Welt in den Blick kommt, bzw. es so verständlich zu machen, dass es in die eigene Lebenspraxis eingehen kann. Vor dem Hintergrund einer solchen sich in Zeichen vollziehenden Welterschließung hat das Interpretieren den Rang eines zurechenbaren Tuns. Eine individuelle Interpretationsfreiheit kommt dabei dadurch ins Spiel, dass Individuen *eigene* Darstellungsformen entwerfen. Die inhaltliche Richtigkeit ist auf dieser Ebene der Betrachtung eine Mindestanforderung. Das heißt, wir unterscheiden zwar richtige von falschen Interpretationen, doch im Vordergrund steht die Frage, ob eine im Sinne des Verstehenszwecks *gute* Darstellung gefunden wird, ob die Interpretation in dieser Hinsicht als angemessen gelten darf.

Wenn wir die Aufmerksamkeit auf diesen Aspekt lenken, wird der Umstand, dass es keinen einheitlichen Maßstab für Richtigkeit geben kann, da ein neutraler

45 Simon, »Freiheit und Erkenntnis«, S. 19.

46 Ebd., S. 20.

47 Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 56.

Bezugspunkt fehlt, umso deutlicher. *Der* Verstehenszweck kann (und muss) *auf unterschiedlichste Weise* konkret erfüllt werden. Das theoretische Denken steht zwar unter dem Imperativ, Darstellungsformen zu finden, die die Welt auf Dauer verständlich machen – aber dennoch bleibt es stets an die jeweilige Denk- und Lebensweise endlicher Wesen gebunden. Im besonderen Verstehen werden Hinsichten herausgegriffen, und keine davon wird *die* richtige oder beste Hinsicht sein. In dieser Optik hat alle Interpretation etwas von einer zweckmäßigen Aneignung: Eine Person, die die Welt in Zeichen interpretiert, nimmt unweigerlich Perspektiven ein, die andere Perspektiven ausschließen. Sie macht sich die Welt verständlich, indem sie sie aktiv ordnet, gewichtet, vereinfacht, veranschaulicht, abstrahiert oder auch überzeichnet.⁴⁸ Die Darstellungen werden dann auch nicht auf jedem Gebiet und in jeder Lebenslage ihren Dienst tun; sie haben eigentümliche und endliche *Geltungsbereiche*. Auf diese Weise bleibt der Umstand, dass der Zeichengebrauch an diverse Zwecke geknüpft ist, auch in der Sphäre des Theoretischen erhalten. Eine überhaupt richtige Darstellung kann im Leben eines endlichen Wesens auf verschiedenste Weise Verstehen ermöglichen. Das Feld der richtigen Interpretationen muss im Sinne dieser Vielfalt noch einmal in sich differenziert werden. Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns klarmachen, dass die Zweckmäßigkeit der Darstellung – welche im Kontrast zur logischen Form die *ästhetische* Form des Zeichens genannt wurde – unter den Gesichtspunkten von Verstehenszwecken als *interne* Zweckmäßigkeit zu denken ist.

2.3 Interne Zweckmäßigkeit

Die Zweckmäßigkeit von Handlungen lässt sich in vielen Fällen mit Rekurs auf das Zweck/Mittel-Schema veranschaulichen. Der Zweck einer Handlung kann ein externes Ziel sein und die Handlung das Mittel, dieses Ziel zu erreichen. So könnte es ein Zweck sein, einer Tafel Schokolade habhaft zu werden und ein geeignetes Mittel der Diebstahl. Der Zweck ist in diesem Schema ein äußeres Gut oder ein Zustand, den ich durch das Handeln zu erreichen suche; die Handlung ist *Mittel zum Zweck*, ihre Zweckmäßigkeit eine Zweckdienlichkeit.

Die Zweckmäßigkeit des Darstellens aber muss anders beschrieben werden. Wir können hier keinen strikten Unterschied machen zwischen Handlung und Handlungsergebnis; das Zeichen ist kein »Mittel zum Zweck des Verstehens«. Insbesondere wenn wir betonen, dass etwas allein in der Interpretation ein Zeichen ist, wird dies deutlich: Das Darstellen ist kein äußerliches Handeln, aus

48 Vgl. dazu Goodman, *Ways of Worldmaking*, Kap. I 4.

dem Darstellungen resultieren. Wir können das Darstellen überhaupt *nur* im Hinblick auf die Zeichen thematisieren, welche gebildet und verstanden werden. Handlung (Zeichenbildung) und Handlungsergebnis (Zeichen) lassen sich nicht voneinander trennen. Anders als es das Zweck/Mittel-Schema nahelegt, kann die Zweckmäßigkeit von Darstellungen daher nicht als Zweckdienlichkeit gedeutet werden. Der Zweck der Darstellung muss sich *im* Darstellen selbst erfüllen; dieses ist eine *Praxis*, die ihren Zweck in sich selbst trägt. Es wäre irreführend zu sagen, dass Zeichen zu Darstellungszwecken verwendet werden; denn sie *sind* die Darstellungen selbst. Entsprechend muss sich auch die Rede vom kognitiven Zweck auf die nicht-substituierbare, ästhetische Form der Darstellung beziehen: Diese kann nicht mittelbar dazu dienen, die Welt verständlich zu machen, sondern muss das Ergebnis der Reflexion sein: das, worin sich der Zweck erfüllt.

Ich möchte deshalb von einer *internen Zweckmäßigkeit* der Darstellungsform sprechen. Gemeint ist damit die Zweckmäßigkeit, die die Darstellungsform darin hat, dass sich in ihr Welt erschließt. Eine bestimmte Interpretation ist erst dort möglich, wo eine in diesem Sinn intern-zweckmäßige Form *gefunden* wurde. Darin liegt auch, dass das Zeichen seine Funktion nicht verliert, sobald das Ziel erreicht und der Zweck realisiert ist. Wie eine Interpretation nur dann als richtig in Frage kommt, wenn sich in ihr eine *Weise* des Interpretierens anzeigt, die eine gemeinsame Praxis werden kann, dient die Darstellungsform dem Verstehenszweck nur, wenn sie – ähnlich wie eine Landkarte – auf Dauer orientierende Funktion hat und sich im Denken und Handeln *bewährt*. Aus diesem Grunde erfüllt sie nicht, wie ein bloß äußerliches Mittel, ihren Zweck und wird danach nutzlos. Sie ist zweckmäßig, *indem* sie Welt konstant erschlossen hält und ein Bild liefert, auf das wir zurückkommen und das im besten Fall im zukünftigen Verstehen vorausgesetzt werden kann. Wo ein Zeichen eine solche Form hat, kann der kognitive Zweck als erfüllt angesehen werden; dort wurde etwas verstanden.

Nun kann sich diese interne Zweckmäßigkeit am besonderen Zeichen nur instantiieren. Die erste Person kann nie definitiv wissen, ob sich eine Darstellungsform auf Dauer bewährt. Wie wir keine letzte Gewissheit haben, dass uns eine Landkarte ans Ziel bringt, so kann auch nur die Zeit erweisen, inwieweit eine Darstellung wirklich einen konstanten Gebrauch haben und Inventar einer Interpretationsgemeinschaft werden kann. Hier und jetzt kann ich dem Zeichen seine Zweckmäßigkeit nur *zutrauen*, die allgemeine Form in der besonderen Darstellung *wahrnehmen*. Um den ästhetischen Modus der Symbolisierung geht es hier also auch insofern, als sich neue Verständnisweisen an besonderen Darstellungsformen nur exemplarisch zeigen. Wie eine Verständnisweise aber genau in die Lebenspraxis eingeht und in welchen Bereichen sie tragfähig bleibt, lässt sich

nicht vorhersehen. Dass die Darstellung zweckmäßig ist, kann nun nicht mehr heißen, dass sie als geeignetes Mittel zu *dem und dem* Zweck erscheint. Es bedeutet, dass sich der ersten Person in der Darstellungsform Welt so erschließt, dass *sie* in dieser Welt leben zu können meint, da *so eine* Form der Darstellung ein für ihre Lebensvollzüge tragfähiges Verstehen instantiiert.

Darin klingt an, was für die weiteren Überlegungen äußerst folgenreich ist: Die ästhetische, welterschließende Form kann keine allgemeine Logik haben. Sofern in ihr eine neue Verständnisweise aufscheint, kann man die Zweckmäßigkeit des Zeichens (mit Kant) nur wahrnehmen, ohne sie »durch Vernunft einzusehen«. ⁴⁹ Man ist versucht zu sagen, dass allein ein Weltinterpret *selbst* letztlich sagen kann, ob eine gefundene Darstellung zufriedenstellend ist oder nicht; denn ihm muss sich die interne Zweckmäßigkeit *zeigen*. Was den Darstellungsaspekt angeht, läge die Welthaltigkeit des Zeichens dann darin, dass sich eine interpretierende Person, wie man mit Peirce sagen könnte, *bei dem Zeichen »zu Hause« fühlt*. ⁵⁰ Ob dies aber der Fall ist, kann nur aus einem eigenständigen Verständnis heraus beurteilt werden. In diesem Sinn ist es sinnvoll zu sagen, dass die erste Person Singular, dass »ich« die richtige Darstellung *selbst bestimmen* muss.

In der Tat beginnen sich an dieser Stelle wesentliche Elemente von interpretativer Freiheit herauszukristallisieren: Eine Distanzierung von den verwendeten Zeichen (und ein Gebrauch von Darstellungsweisen als Darstellungsmitteln) ist im theoretischen Denken zunächst nicht vorgesehen. Aber dennoch komme ich nicht umhin, von Darstellungsweisen zweckmäßigen Gebrauch zu machen, wenn sich der Verstehenszweck erfüllen soll. Als selbstdenkendes Wesen *habe ich* mir

49 Kant, *Kritik der Urteilkraft*, B 33. – Die Zweckmäßigkeit (*forma finalis*) ist als »die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist« gedacht (ebd., B xxviii). Diese Übereinstimmung kann mit Rekurs auf die begrifflich zugänglichen Zwecke eines autonomen Willens verständlich gemacht werden, aber die Zweckmäßigkeit kann auch direkt und begriffslos *wahrgenommen* werden.

50 Dies ist eine von Peirce' Beschreibungen der unmittelbaren Interpretation: Diese liege vor, wenn ein Interpret »seemed to himself to be quite *at home* with the sign« (»Excerpts from Letters to William James«, S. 496f). – Wir werden später (in Kap. V 1) sagen, dass sich ein solches Verstehen daran zeigt, dass keine Frage nach Interpretationszeichen gestellt wird. So kann die Situation mit Wittgenstein auch so beschrieben werden: »Nicht das findet statt, dass sich dieses Symbol nicht mehr deuten lässt, sondern: ich deute nicht. Ich deute nicht, weil ich mich in dem gegenwärtigen Bild natürlich fühle« (*Philosophische Grammatik*, S. 147).

die Welt im besonderen Fall immer schon so verständlich gemacht, wie es mir und meinen Verstehensbedürfnissen entspricht. Wie meine Welt ist, hängt dann schon konstitutiv von mir ab. – Doch für ein Wesen, das sich in der Welt orientieren muss und eine Intention auf Richtigkeit verfolgt, ist dies keine Einladung zur beliebigen Weltdeutung. Es beginnt vielmehr klar zu werden, was für den gesamten weiteren Verlauf der Überlegungen grundlegend ist: dass *Interpretationsfreiheit von vornherein den Sinn von Interpretationsverantwortung* haben muss. Die Freiheit in der Bestimmung des Richtigen ist keine Autonomie, die ich genieße, sondern eine Verpflichtung, von der mich niemand entbinden kann. Ich ziehe aus dem Bewusstsein dieser Freiheit nicht den Schluss, dass ich, um Darstellungsformen zu bilden, Darstellungsweisen wählen kann, die mir zusagen. Ich bin als denkendes Wesen dazu verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, dass die Zeichen, die ich bilde, tragfähig sind, um eine Lebenspraxis mit zu fundieren. In dem Maße, in dem es von mir abhängt, wie konkret interpretiert wird, ergibt sich mir normativer Druck. Wenn ich die zweckmäßige Darstellung tatsächlich selbst festlegen muss, so trage ich diesbezüglich die Verantwortung. Fragen wir nun, wie dieser Druck bzw. diese Verantwortung genau aussieht.

3 Grundzüge von Interpretationsverantwortung

Wenn ich ein Zeichen als inhaltlich richtig verstehe, beziehe ich mich auf die Welt, und das Darstellen tritt aus dem Blickfeld. Wo sich eine Person jedoch als Individuum fragt »Wie soll ich (am besten) interpretieren?« oder – wie wir jetzt ebenfalls sagen können – »Wie soll ich (am besten) darstellen, um mir die Welt verständlich zu machen?«, dort wird das *Wie* der Interpretation, das Moment des zweckmäßigen Gebrauchs von Darstellungsweisen ins Licht gerückt. Indem wir so gedanklich eine Distanz zwischen Interpretation und gegebene Zeichenpraktiken als »Darstellungsmittel« herstellen, setzen wir zusätzlich Normativität frei. Eine solche Distanzierung entspricht einer kritischen Haltung; in ihr kann auch das, was sonst direkt als richtig verstanden oder wahrgenommen wird, einer normativen Bewertung unterzogen werden. Folglich müssen wir nicht eigens eine Autorität einsetzen. Wo Freiheit als Freiheit erkennbar wird, ist Normativität schon mitgedacht. Das heißt, das Darstellen wird dadurch auf Richtigkeit oder Angemessenheit verpflichtet, dass es als zurechenbares Moment des Interpretierens begriffen wird. Die Person wird sich ihrer Interpretationsverantwortung bewusst, sobald sie sich klarmacht, inwiefern sie durch ihr eigenes *Darstellen* reflexive Kontrolle über die *Interpretation* ausübt.

3.1 Reflexive Kontrolle über die Interpretation

Wir waren davon ausgegangen, dass eine freie Variation der Interpretation aus der Ich-Perspektive nur eine Variation der Darstellung sein darf. Die Begriffe »Realität« oder »Welt« dagegen können sich ihrem Sinn nach nicht auf etwas beziehen, was ein Individuum nach persönlichen Rechtfertigungsgründen festlegt. Die Möglichkeit, dass ich selbst entscheide, was richtig ist, hat in meinem theoretischen Überlegen deshalb zunächst keinen Platz. Doch unter der Voraussetzung der Distanzierung vom metaphysisch-realistischen Standpunkt kann diese Auflage nicht mit Verweis auf eine Realität-an-sich begründet werden. Es ist stattdessen zu vermuten, dass sie selbst schon normativ interpretiert werden muss: Der Satz »Ich kann an meinen Interpretationen nur variieren, was zur Form der Darstellung gehört« beschreibt keine Tatsache, sondern drückt ein Prinzip aus. – *Ich kann die Form der Welt nicht durch mein Interpretieren kontrollieren wollen.*

Aber dennoch stehen die Zeichenformen der Welt nicht gegenüber; sie sind für diese konstitutiv. Dies war es, was individuelle Freiheit auch im Bereich des Theoretischen relevant werden lässt: Die Kontrolle über die Darstellung ist keine Kontrolle über bloße Formen, in denen sich Interpretationen nur »ausdrücken«. Vielmehr lassen sich Darstellung und Welt gar nicht scharf voneinander abgrenzen. Die verständnisbasierte Bildung einer Darstellung ist der Person nicht einfach als rationalem Wesen, sondern auch als Individuum zuzuschreiben; und gleichzeitig ist sie kein Akt, der zur eigentlichen Interpretationsleistung noch hinzukommt, sondern dessen wesentlicher Teil. Daher fließen in jedes Interpretieren individuelle Vollzüge ein; ohne diese können wir uns gar nicht so etwas denken wie ein *eigenes* Verstehen. – Diese Sachlage wiederum ist man geneigt, so zu beschreiben: *Ich kontrolliere die Form der Welt, insofern ich die Form der Darstellung kontrolliere.*

Hier besteht offensichtlich eine Spannung: Einerseits *kann* der Interpret sich nicht herausnehmen, darüber zu bestimmen, was die Welt ist; andererseits aber *muss* er seine Individualität unweigerlich einbringen, indem er sich die Welt so verständlich macht, wie es seinen Lebens-, Denk- und Handlungsweisen entspricht. *Auf der einen Seite darf die spontane Variation der Interpretation nur die Darstellungsformen betreffen; auf der anderen Seite gibt es keine bloßen Darstellungsformen.* Wer die Welt verstehen will, kommt nicht umhin, Zeichen zu bilden und gegebene Interpretationen zu variieren; er muss Partei ergreifen, wenn er selbst Interpretationen ausweisen will. Dabei kann ein individueller Weltinterpret, wie gesehen, in der Interpretation nicht alleine stehen wollen; im Verhältnis zu anderen Personen gewinnt er seine wichtigsten Bezugs- und Orien-

tierungspunkte. Er muss andere Weltinterpretationen gedanklich einbeziehen und ist durch deren Entwürfe normativ angesprochen. Gleichwohl bleibt die Rechtfertigung an das individuelle Denken gebunden. Es gibt immer auch das Moment der ästhetischen Reflexion über Darstellungsformen. Der Weltinterpret muss diese *nolens volens* am Ende auch so festlegen, dass er sich bei ihnen »zu Hause fühlt«.

Nun kann die Unabhängigkeit der Welt unserer These nach nicht dadurch gesichert werden, dass Freiheit nivelliert und irgend eine Art von Interpretationszwang eingeführt wird, etwa indem man Neutralität einfordert oder Nachdruck darauf legt, dass der Einzelne die Welt nicht durch Gedankenkraft manipulieren kann. Voluntarismus und Individualismus müssen normativ ausgehebelt werden: dadurch, dass man Freiheit im theoretischen Denken *als Freiheit* mitreflektiert. Man muss dem normativen Druck nicht zur Geltung verhelfen, indem man Appelle formuliert oder nach Sorgfalt verlangt. Für die individuelle Person geht es um Zeichenbildungen, in denen sich etwas von der Welt formiert, in der sie lebt. Und es ist *an ihr*, die Darstellungsform so auszurichten, dass sie diesbezüglich tauglich ist. Sie darf sich nicht herausnehmen, die Realität nach ihren persönlichen Präferenzen zu gestalten, weil sie dann gar nicht mehr interpretieren – geschweige denn, *gut* interpretieren – würde. Aber sie hat doch eine Kontrolle über die Konstitution ihrer Welt, die sie an niemanden übertragen kann, nicht an die Dinge, nicht an Regeln und auch nicht an Verstehensautoritäten. Wo besondere Darstellungsformen zu bilden sind, sind Leistungen eines individuellen Verstehens gefragt. So muss auch im Interpretieren zweckmäßiger Gebrauch von den Zeichenpraktiken gemacht werden, in denen sich vorausgesetzte Verständnisweisen zeigen; und für diesen Gebrauch gibt es keine Metaregeln.

Natürlich könnte man Faustregeln des guten Darstellens formulieren wollen, etwa rhetorische Regeln oder Normen der Begriffsbildung wie Peirce es z. B. in seiner »Ethik der Terminologie«⁵¹ tut. Doch gerade dieses Beispiel zeigt auch, dass entsprechende Regeln als Leitsätze des *individuellen* Gewissens zu lesen wären. Es wären Anhaltspunkte, die der persönlichen Orientierung dienen, nicht aber allgemein verbindliche Normen zur Entwicklung von angemessenen Beschreibungen.⁵² Jeder einzelne Interpret bleibt in jedem einzelnen Fall immer mit der Frage konfrontiert, wie am besten dargestellt werden soll. Nur was als Antwort auf diese Frage zählt, hat normative Verbindlichkeit.

51 Peirce, »The Ethics of Terminology«.

52 Peirce spricht von »rules which I find binding upon me in this field« (ebd., S. 266) und erklärt: »my conscience imposes upon me the following rules« (ebd., S. 263).

Wie kann man sich ein auf die Form der Darstellung bezogenes theoretisches Überlegen jenseits von allgemein formulierbaren Interpretationseinschränkungen vorstellen? Dieser Frage werden sich die verbleibenden Ausführungen widmen. Im Hintergrund steht dabei das beschriebene Spannungsverhältnis: Auf der einen Seite darf eine eigenverantwortliche Variation der Interpretation allein die Form der Darstellung betreffen; auf der anderen Seite aber gibt es gar nicht so etwas wie die bloße Form der Darstellung. Die Kontrolle, die die erste Person Singular unweigerlich ausübt, ist nicht einfach eine Kontrolle über eine äußerliche Ausdrucksweise; es handelt sich nicht darum, dass derselbe Inhalt auch anders verpackt werden kann. Der Interpret hat tatsächlich eine Kontrolle über die Interpretation, und zwar dadurch, dass er *immer anders interpretieren kann, indem er anders darstellt*. Dieses Prinzip gilt unabhängig davon, ob er die Darstellung im besonderen Fall als richtig stehenlässt oder sie tatsächlich variiert.⁵³ Denn er *könnte* sie jederzeit variieren und müsste sie um seines Weltverstehens willen auch variieren, wenn er sie nicht als intern zweckmäßig ansehen könnte.

Der daraus hervorgehende Verantwortungsdruck kann im ersten Schritt an zwei Eckpunkten festgemacht werden: Wenn ich immer anders interpretieren kann, indem ich anders darstelle, darf ich mich erstens nicht ohne Not auf ganz bestimmte Darstellungen versteifen. Ich kann den Gebrauch von Zeichen hier und jetzt nicht in all seinen Ausformungen vorhersehen und weiß nicht, inwiefern sich eine Zeichenbildung genau bewährt. Zum guten und verantwortlichen Interpretieren gehört die *Offenheit für neue Darstellungen* (IV 3.2). Gleichzeitig eröffnet sich die Möglichkeit, durch die Variation von Darstellungen eine *Vertiefung des Verständnisses* zu erreichen (IV 3.3). Im Lichte dieser Möglichkeit wird die Bedeutung der Interpretationsverantwortung später hinsichtlich der *Zeicheninterpretation* weiter expliziert werden können (Kap. V).

3.2 Reflektierte Endlichkeit: Distanz zu Darstellungsformen

Dass ein Übergang von einem Zeichen zu einem anderen Zeichen für möglich gehalten wird, ist eine Bedingung dafür, dass ein Zeichen als sinnvoll angesehen werden kann. Wer ein Zeichen bildet, muss fähig sein, den Sinn dieses Zeichens in anderen Zeichen auszuweisen. Wo hingegen ein und dieselbe Darstellung immer nur wiederholt wird, zweifeln wir bald daran, dass der Autor überhaupt etwas zu verstehen gibt. So schreiben wir dem Papagei, der wieder und wieder

53 In Kap. V werden diese beiden Fällen als *Freiheit im Zeichenverstehen* und *Freiheit in der Zeicheninterpretation* weitere Kontur gewinnen.

bestimmte Laute von sich gibt, die wie ein Satz klingen, gerade deswegen keine semantische Kompetenz zu. Er äußert keinen Satz aus einem Verständnis heraus und vollzieht mithin auch keinen zurechenbaren Sprechakt. Er positioniert sich nicht im Raum der Darstellungsmöglichkeiten. Die Möglichkeit der Zeichentransformation ist für den sinnvollen Gebrauch von Zeichen essentiell. Die Welt wird nicht in isolierten Bildern oder alleinstehenden Symbolen verständlich, sondern nur im Zuge des lebendigen Vollzugs einer Vielzahl von Zeichen, die aufeinander bezogen sind oder bezogen werden können. Eine Interpretation gewinnt erst in einem *Spektrum* von Darstellungen Kontur.

Für eine Person, die die Welt gut interpretieren will, leitet sich daraus sofort eine Notwendigkeit ab. Sie muss nämlich dafür Sorge tragen, dass sie jeweils ein tragfähiges Spektrum aufrechterhält. Im Normalfall wird sie dies auch immer schon tun: Die Zeichentransformationen, in denen wir unser Verstehen (auch vor uns selbst) ausweisen, sind in den alltäglichen Zeichengebrauch eingelassen. In diesem Zeichengebrauch gehen wir immer schon von Zeichen zu Zeichen über. So sind unsere Weltbeschreibungen keine toten Formeln, sondern haben eine Tiefe. Behalte ich im Gedächtnis, dass mein Interpretieren auf besondere Darstellungen und deren ästhetische Form bezogen bleibt, so habe ich guten Grund, dafür zu sorgen, dass das Maß dieser Zeichentransformation *hinreichend* bleibt. Ich sehe mich dem Anspruch auf Richtigkeit ausgesetzt – doch ich habe nie *die* Welt, sondern immer nur bestimmte Entwürfe; ich kann die Welt nie endgültig und in *jeder* Hinsicht verständlich machen. Entsprechend sollte ich mein Interpretieren unter einen kritischen Vorbehalt stellen. Ich sollte besser im Auge behalten, dass ich die Welt jeweils so interpretiere, wie sie mir (im Augenblick) verständlich wird. Auch kann ich einer einzelnen Darstellungsform nicht den Gehalt eines ganzen Interpretationsspektrums aufladen wollen. Halte ich mir dies präsent, so wird es mir zur Aufgabe, meine Darstellungen jeweils sorgfältig und vorbehaltlich weiterer Transformation zu bilden. Wir können kurz sagen: Indem ich zugrunde lege, dass ich in *Zeichen interpretiere*, halte ich mir die *Endlichkeit* meiner Interpretationen gegenüber anderen möglichen Interpretationen bewusst. Will ich gut interpretieren, beziehe ich diese Endlichkeit am besten mit in mein theoretisches Denken ein.

Der allgemeine antidogmatische Zug, der darin wiederum anklingt, soll nicht die Hauptrolle spielen. Doch es dient der Klarheit, sich zu vergegenwärtigen, dass er an dieser Stelle eine systematisch lokalisierbare und prägnante Gestalt gewinnt. Im Lichte des Umstands, dass die Wahl bestimmter Darstellungsweisen bei der Zeichenbildung nie eine bloß äußerliche Darstellungsform betrifft, die der eigentlichen Interpretation neutral gegenübersteht, kann das kritische Gebot, seine Interpretationen nicht als Reflex *der* Welt zu nehmen, in einer präziseren

Form entwickelt werden. Aus Sicht der ersten Person legt sich die Situation wie folgt auseinander: Wenn keine Welt unabhängig vom individuellen Verstehen Form hat, dann ist immer denkbar, dass eine auf den ersten Blick verantwortbar erscheinende Variation (der Welt Darstellung) sich auf den zweiten Blick als Eingriff in den Inhalt der Interpretation (als Variation »in der Sache«) erweist. Was in einer Hinsicht eine klarere oder bessere Darstellung ist, könnte in anderer Hinsicht (oder im Verständnis anderer Personen) eine Verletzung des Kohärenzprinzips sein. Dass ich eine Darstellungsform berechtigterweise als richtig verstehe, kann also gar nicht heißen, dass sie in jedem Bereich und in jeder Hinsicht als richtig gelten darf. Ich darf ihr keine unbegrenzte Zweckmäßigkeit zutrauen, nur weil ich ihr im Augenblick welterschließende Kraft ansehe. Ich verstehe dann mein eigenes Interpretieren falsch. Da ein Darstellen unweigerlich mit Perspektivierung und Aneignung einhergeht, kann ich gar nicht genau wissen, wie weit die besondere Darstellungsform trägt. Ich kann nicht jeden denkbaren Fall einkalkulieren und jeden Kontext voraussehen. Folglich sollte ich (am besten) nicht ohne Not auf besonderen Darstellungsformen beharren, sondern weitere Variationen zulassen. Ich sollte *die Möglichkeit der Zeichentransformation stets offenhalten*.

Diese Norm geht auch aus dem Verstehenszweck hervor, denn allzu starre Festlegungen würden die Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung des eigenen Weltverständnisses hemmen. Dass das Denken auf Zeichen als Vollzugsform angewiesen ist, darf, könnte man sagen, nicht in eine Hegemonie besonderer Gestaltungsformen münden. Die interpretierende Person würde die Freiheit des Verstehens damit gerade aus der Hand geben. Um verantwortlich zu interpretieren, muss sie versuchen, verwendeten Darstellungsweisen gegenüber souverän zu bleiben. Sie darf sich z. B. nicht von Bildern, die »in unserer Sprache« liegen, »gefangen halten« lassen.⁵⁴ Auch sollte sie nicht starre Interpretationsgebäude konstruieren, die auf wenigen Grundfesten ruhen, sondern flexible Netze entwickeln, die möglichst eine Vielfalt von Anhaltspunkten einbeziehen.⁵⁵ Sie kann Perspektivität nicht als solche aufheben; aber gerade deswegen muss sie unterschiedliche Perspektiven im Blick behalten.

Wittgensteins Überlegung, dass die auf den ersten Blick so gleichförmigen Zeichenformen einen vielfältigen Gebrauch haben, kann dies unterfüttern. Die grundlegende Annahme dabei ist, dass wir die Zeichenpraxis nicht überschauen

54 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 115.

55 Vgl. die Darstellung von Stegmaier, »Weltabkürzungskunst«, S. 135f.

können und uns die Vielfalt der Sprachspiele nie als ganze vor Augen steht.⁵⁶ Wird dies vergessen, so betont Wittgenstein immer wieder, geraten die Besonderheiten des Einzelfalls aus dem Blickfeld und die Vielfalt der Verwendungen wird übersprungen. Symptomatisch dafür ist, dass die anwendungsexterne Betrachtung von bloßen Schemata beherrschend wird: Man fragt dann nicht mehr nach dem sinnvollen oder richtigen Gebrauch von Zeichen, sondern hält sich an Zeichenformen, die ein erreichtes Verstehen alternativlos erscheinen lassen, fest. Der Interpret verliert so aus den Augen, dass eine Zeichenform »*allein* tot« ist und nur »[i]m Gebrauch *lebt*«. ⁵⁷ Aus dieser Haltung heraus lässt er sich von Darstellungsweisen vereinnahmen, und der Verstehenszweck wird gerade dadurch verfehlt.

Will eine Person die Welt verständlich machen, muss sie also eine Distanz zu den beanspruchten Zeichenpraktiken bewahren und im Hinterkopf behalten, dass diese nicht aus sich heraus leben, sondern nur insofern, als sie als Mittel der Darstellung in Gebrauch *genommen* werden. Als erste Person sollte ich mich am besten immer wieder vergewissern, dass dieser Gebrauch angemessen bleibt und der Geltungsbereich nicht überstrapaziert wird. – Dabei ist insbesondere auch zu sehen, dass gewählte Darstellungsweisen an *Schemata* geknüpft sind. Nehme ich das Prädikat ›kühl‹ in einem neuen Fall in Gebrauch, setze ich damit ein Prädikatschema (›kalt‹, ›kühl‹, ›warm‹) voraus, das zur Beschreibung von Temperaturen verwendet wird.⁵⁸ Für eine Verwendung zum Zwecke der Welterschließung wird dabei charakteristisch sein, dass das Prädikat auf einen neuen Bereich appliziert wird, etwa zur Beschreibung des menschlichen Charakters. Damit erfolgt eine Übertragung des Schemas – eine Transferleistung, wie sie im metaphorischen Darstellen die deutlichste Ausprägung findet.⁵⁹ Die Ressourcen des Schemas werden dabei für die Strukturierung des neuen Gegenstandsbereichs fruchtbar gemacht; sie liefern Leitlinien, um etwas auf neue Weise zu fassen, die Dinge in ein anderes Licht zu stellen und ein Verständnis zu gewinnen, das vorher nicht möglich war. Das an die ausgewählten Darstellungsweisen geknüpfte Schema wird im Sinne des Verstehenszwecks verwendet, von seiner ordnenden Kraft wird Gebrauch gemacht. Dies kann jedoch nicht heißen, dass die Neuordnung gleichsam schon vorprogrammiert ist. Zwar kann nur von einem Transfer

56 Dies ist ein zentrales Thema bei Wittgenstein: vgl. *Philosophische Untersuchungen*, §§ 10f., 23f., 122 oder 132f.

57 Ebd., § 432.

58 Vgl. Kap. III 2.4. Wie gesehen, ist so ein vorausgesetztes Schema nicht ausformuliert.

59 Vgl. Goodman, *Languages of Art*, Kap. I 5-8, bes. S. 72-74.

die Rede sein, wenn die Struktur des Schemas erhalten bleibt.⁶⁰ Aber die Anwendung darf nicht zum Selbstläufer werden. Sie muss behutsam vollzogen werden, denn das Bild wird seine Grenzen haben. Ich werde im neuen Bereich z. B. nicht jedes Prädikat des Schemas mit Gewinn anwenden können. Die Leitlinien, die in einem Bereich gute Dienste tun, können im neuen Bereich letztlich gar in die Irre führen; Orientierung kann in Desorientierung umschlagen.

Damit ist ein erster wichtiger Grundzug von Verantwortung in der Interpretation markiert: Ein verantwortliches Interpretieren ist ein Interpretieren, in dem kritisch in Rechnung gestellt bleibt, dass die besondere interpretierende Zeichenbildung immer nur *eine* Art und Weise ist, sich Welt weiter zu erschließen. Will ich »gut« interpretieren, muss ich den jeweiligen Darstellungsformen gegenüber insofern distanziert bleiben, als ich mich für Transformation offenhalte. Da mir ein Verständnis zueigen ist, kann ich Darstellungsweisen als Darstellungsmittel ansehen, die ich zu besonderen Zwecken beanspruche. Ihre sinnvolle Anwendung ergibt sich nicht von selbst; ich kann z. B. nicht darauf vertrauen, dass sich die Schematisierung eines neuen Bereichs automatisch vollzieht. Nicht die Zeichenpraktiken kontrollieren den Gebrauch von Darstellungsweisen, sondern *ich selbst*, und indem ich mir dies vor Auge führe, vergegenwärtige ich mir die Verpflichtung, Zeichenbildungen hinreichend sorgfältig zu vollziehen, in jedem Schritt aufmerksam, möglichst differenziert und eingedenk des Umstands, dass andere Bildungen möglich bleiben. Ich kann die Einseitigkeit der Perspektiven nur dadurch abfangen, dass ich mich für andere Perspektiven offenhalte. Gerade weil ich immer »nur« Darstellungen habe und diese in der Interpretation doch den *ganzen* Unterschied ausmachen können, muss ich den Darstellungsweisen, die ich verwende, gegenüber distanziert bleiben. Nur so wird der gedankliche Raum für eine eigenverantwortliche Arbeit an ästhetischen Zeichenformen – an den Nuancen und feinen rhetorischen Unterschieden – frei. Fasse ich eine solche Arbeit gar nicht erst ins Auge, laufe ich Gefahr, in den Bann von wenigen Perspektiven zu geraten, die den Blick für die Möglichkeit der Entwicklung des eigenen Verstehens versperren.⁶¹

60 Über den Schematransfer schreibt Goodman: »The choice of territory for invasion is arbitrary; but the operation within that territory is almost never completely so« (ebd., S. 74).

61 Man könnte ergänzen: Der gute Interpret wird sich gar nicht ohne Not festlegen, sondern sein Urteil gelegentlich zurückzuhalten – etwa wenn kein Entscheidungsdruck besteht: vgl. Kant, »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, A 309f. und im Anschluss daran Simon, »Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie«, S. 80.

Machen wir nun den nächsten Schritt. Als Moment positiver Freiheit hat das Prinzip, dass andere Interpretationen möglich sind, eine weitere wichtige Dimension: Aus Sicht einer ersten Person, die nach dem Richtigen fragt, kann es den regulativen Sinn gewinnen, dass jederzeit weitere Darstellungsformen gefunden werden könnten, die den Zwecken des Verstehens – vielleicht auch besser – entsprechen. Indem wir diese Möglichkeit in Erwägung ziehen, setzen wir das darstellerische Gespür, das rhetorische Geschick, den freien Gebrauch semantischen Könnens und die Einbildungskraft unmittelbar in die Pflicht, und es ergibt sich so etwas wie eine Verantwortung für die Phantasie.

3.3 Vertiefung des Weltverständnisses durch anderes Darstellen

Ein Weltinterpret kann sich seine Kontrolle über die Interpretation sinnvollerweise nur als Kontrolle über die ästhetische Form des Zeichens denken, über die Form der Darstellung. Damit die Zeichen, die er bildet, zweckmäßig im Sinne des Richtigkeitsanspruchs sind, müssen sie sich in sein Weltverständnis einfügen. Die Variationen, die er gleichwohl vornehmen muss, müssen als Variationen der Darstellungsform verstehbar bleiben, nur so sind sie verantwortbar. Um dem gerecht zu werden, muss er, so wurde sichtbar, seine Interpretationen unter einen kritischen Vorbehalt stellen. Er darf sich der konkreten Kohärenz und Tragfähigkeit seiner Weltsicht in ihrer jeweils erreichten Bestimmtheit nie allzu sicher sein. Das Geflecht von Orientierungspunkten, welche immer nur Hinsichten herausheben, kann in späteren Fällen, angesichts neuer Problemlagen wieder fraglich werden. So muss er sich für Umbildungen und Neubildungen bereit halten. Andernfalls übergeht er die Endlichkeit seines Interpretierens. Die Darstellungen werden zu sinnleeren Formen, oder er beginnt, sich in den Regeln zu »verfangen«.⁶²

Doch ein Weltinterpret wird nicht nur dafür Sorge tragen wollen, dass seine Interpretationen überhaupt inhaltlich richtig sind und bleiben. Dass andere Interpretationen möglich sind, markiert für ihn nicht nur einen kritischen Vorbehalt. Vom Standpunkt eines sich in der Welt orientierenden und handelnden Wesens bringt der Verstehenszweck auch eine charakteristische Aufgabenstellung mit sich: *die Welt verständlich machen* – dieser Zwecksetzung kann regulativer Gehalt abgewonnen werden. Gerade wenn es keine äußeren Grenzlinien gibt und ein potentiell unendliches Zeichenbilden möglich ist, kann man sich stets fragen, ob die Welt schon hinreichend verständlich gemacht wurde. Es sind *Grade* des

62 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 125.

Verstehens⁶³ denkbar, und es gibt keinen äußeren, neutralen Anhaltspunkt, der mir sagt, wann ich mit einem erreichten Weltverständnis zufrieden sein darf. Sind immer noch *andere Darstellungen* möglich, so ist immer noch *besseres Verstehen* möglich. Wer sich die Welt in Zeichen verständlich macht, kann sie sich durch die zweckmäßige Bildung von Zeichen stets auch noch *verständlicher* machen.

Spielt die Bildung von Darstellungsformen also in das theoretische Denken hinein, so muss vorausgesetzt werden, dass der Interpret durch eine reflexive Zeichentransformation eine Verfeinerung seines Interpretierens erreichen kann. Damit gewinnt unser Freiheitsprinzip noch eine weitere Form: *Ich muss voraussetzen, dass ich durch die Variation der Darstellung mein Weltverständnis vertiefen kann.* In dieser Akzentsetzung fällt es nicht schwer, die eigene Bildung von Zeichen als zweckmäßiges Moment des verantwortlichen Interpretierens zu begreifen. Der Interpret kann sich im Interpretieren insofern von den Zeichenpraktiken distanzieren und sie als Darstellungsmittel in den Blick nehmen, als er sie zum Zwecke der Herausbildung von Verständnisweisen, die die bisherigen ergänzen und bereichern, in Gebrauch nehmen kann. Er kann aus den Zeichenpraktiken, die er beherrscht, wählen, um neue Formen zu bilden, die sein Verstehen voranbringen. Im besonderen Fall wird dies z. B. heißen, etwas in einem anderen Vokabular darzustellen, etwas bildlich zu veranschaulichen, etwas metaphorisch zu erläutern, sich anderer Begrifflichkeiten zu bedienen, um sich etwas klarzumachen, etwas in eine Fachsprache übersetzen usw. Solche Vollzüge werden nun als Weisen eines theoretischen Nachdenkens begrifflich, bei dem ein Weltverständnis ohne Hinzuziehung von neuen Informationen weiterentwickelt wird. Dabei kann die Zweckmäßigkeit der Zeichenbildung jeweils als Zweckmäßigkeit der Darstellungsform angesprochen werden, deren ästhetischen Qualitäten sich z. B. als Prägnanz, Anschaulichkeit oder Präzision beschreiben lassen. Darstellungsweisen erscheinen in dieser Perspektive als »Mittel«, die gebraucht werden, um die Welt weiter verständlich zu machen.

Ein erstes einfaches Bild einer solchen Vertiefung des Verstehens könnte so aussehen: Eine erste Person hat die Möglichkeit, weitere richtige Darstellungsformen zu finden, die das Spektrum der Darstellungen, in dem ihre Interpretation Gestalt gewinnt, erweitern. Behalten wir die reflexive Zeichentransformation im Auge, so ist dabei weniger die Gewinnung von Wissen interessant, als vielmehr

63 Wenn das Verstehen stets vertieft werden kann, ist der Verstehensbegriff nicht *faktiv*. Dass ein faktiver Verstehensbegriff in der Tat nicht ohne Probleme ist, wurde im Ausgang von Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* diskutiert. Zu dieser Debatte vgl. auch Pritchard, »Recent Work on Epistemic Value«.

ein möglicher Fortschritt des Verstehens von innen her.⁶⁴ Der Interpret kann sein Weltverständnis vertiefen, indem er weitere Hinsichten berücksichtigt, neue Perspektiven findet, Gewichtungen verschiebt, andere Aspekte betont, Zusammenhänge herstellt oder vorher ausgesparte Facetten in Rechnung stellt. Er kann sich die Welt weiter erschließen, indem er die bisherige Weltsicht überdenkt. So kann das Weltverständnis, das sich bereits ergeben hatte, stets noch verfeinert und in einem Prozess der Zeichenvariation, der unter der reflexiven Kontrolle des Interpreten steht, zu größerer Bestimmtheit gebracht werden.⁶⁵ Einen solchen Prozess werden wir ohne Zweifel in den Horizont der kognitiven Zwecksetzung stellen können, wenn die neuen Perspektiven die bisherigen nicht ausschließen, sondern ergänzen und bereichern. Es werden dann Zeichen gebildet, die sich in *einer* Welt als richtig interpretieren lassen und das Netz der Verständnisweisen, in denen die Welt zugänglich wird, ausbauen.⁶⁶

Wir müssen freilich daran denken, dass dieser Prozess jenseits einer festen Trennung von Zeichen und Realität konzipiert werden muss. Das heißt, es gibt keinen Konvergenzpunkt, auf den das Interpretieren »in the long run« zuläuft. Die kognitive Zweckmäßigkeit hat eine Bedeutung als internes *Regulativ*: Die Idee einer möglichen Vertiefung des Verständnisses im Sinne der lebensweltlichen Interessen endlicher Wesen gibt dem Interpretieren seine Richtung; sie bewahrt die Möglichkeit der Erfüllung des Zwecks (die Möglichkeit des Verstehens) und hält das Denken dennoch in Gang. Es wäre sinnleer, nach Darstellungsformen zu fahnden, die die Realität abbilden; es gibt keine »absolut guten« Darstellungen. Ich frage nach Zeichen, die mir *als endlicher Person* die Welt erschließen: nach Zeichen, die es mir erlauben, mich in der Welt (besser) zurechtzufinden, und die vor dem Hintergrund der vorherrschenden Verstehenszwecke angemessener sind als die bisherigen. Wenn ich prinzipiell *anders* interpretieren

64 Vgl. Goodman, *Ways of Worldmaking*, S. 22.

65 Diese (Peirce'sche) Lesart wird in Kap. V eine wichtige Rolle spielen.

66 Dass die Distanzierung vom metaphysischen Standpunkt nicht epistemisch, sondern sinnkritisch begründet ist, wurde betont (vgl. Kap. II 1). Es ist keine »Tatsache«, dass man stets hinter *der* Realität oder *der* Wahrheit zurückbleibt. An dieser Stelle zeigt sich nun, dass die Idee der einen Realität oder Wahrheit auch deswegen verfehlt ist, weil wir immer alles noch besser verstehen könnten. Es ist nicht auszumachen, was das Denken so bestimmen sollte, dass es eine *endgültige* Perspektive einnimmt. Einen solchen Vorgang kann man sich kaum anders denken denn als Lähmung bzw. *Ende* des Denkens. Wie eine »absolute« Perspektive auf die Aufhebung von Perspektivität hinauslief, wäre auch eine stillgestellte Perspektive, die ohne Bezug zu anderen möglichen Perspektiven bleibt, *keine* Perspektive.

kann (indem ich anders darstelle), sind prinzipiell *bessere* Interpretationen (im Sinne des Verstehenszwecks) möglich.

Indem ich als Interpret diese Möglichkeiten ins Auge fasst, kann es sein, dass sich mir Verpflichtungen ergeben: Sofern Zeichen *möglich* sind, in denen sich die Welt besser erschließt und die meine Orientierung im Leben stärken, *sollte* ich vielleicht versuchen, solche Zeichen zu bilden. Wenn das Arsenal der sprachlichen Werkzeuge und Darstellungsweisen, die mir zur Verfügung stehen, zu Verstehenszwecken beansprucht werden kann, so muss ich mich fragen, ob ich von dieser Möglichkeit angemessen Gebrauch mache. Dabei muss ich voraussetzen, dass ich mein Verständnis *jederzeit* vertiefen kann: Ein Reflexionsniveau ist nicht vorgegeben. Insbesondere muss ich nicht warten, bis mein bisheriges Weltverständnis an Grenzen stößt; ich kann das als »gegeben« Gesetzte jederzeit hinterfragen und das für richtig Gehaltene überdenken.⁶⁷ Unter der Voraussetzung eines aktiven Erkenntnisbegriffs muss vorausgesetzt werden, dass die erste Person *von sich aus* zweifeln und nach anderen, potentiell besseren Darstellungsformen suchen kann. Sie kann ihr Verständnis der Welt aus eigener Kraft vertiefen, indem sie Interpretationen durch die Bildung neuer Zeichen variiert.

Damit haben wir einen ersten Eindruck davon, was Verantwortung der Interpretation bedeuten kann: Indem man sich klarmacht, dass man stets auch anders interpretieren kann, indem man anders darstellt, und dass dies bedeutet, dass man stets eine Vertiefung des Weltverständnisses erreichen könnte, ergibt sich der normative Druck, mit dieser Möglichkeit angemessen umzugehen. Das Interpretieren ist, was seine ästhetische Form angeht, zurechenbar. Als interpretierende Person kann ich die Darstellungsformen, die ich selbst bilde, nicht einfach als gegeben konstatieren. Ich muss sie als von mir abhängig betrachten und kann sie permanent der Bewertung unterziehen. Ich kann jederzeit am eigenen Weltverständnis arbeiten, indem ich an Darstellungsformen arbeite; und meine Verantwortung besteht, allgemein formuliert darin, von dieser Möglichkeit guten Gebrauch zu machen.

Darin klingt bereits ein weiterer Aspekt an: der Umstand, dass auf der anderen Seite auch verlangt sein muss, dass *Festlegungen* erreicht werden.

3.4 Festlegung

Genauso wenig wie Interpretationsfreiheit schlicht durch eine Vielzahl von Möglichkeiten charakterisiert werden kann, kann sich das verantwortliche Interpre-

67 Vgl. Kap. V 1.

tieren darin erschöpfen, alles Interpretieren mit einem Vorbehalt zu versehen. Ein Wesen, das sich in der Welt orientieren muss, ist auf Interpretationen angewiesen: Es muss zu Ergebnissen kommen und sich *festlegen*.⁶⁸ Zwar könnte ich die Dinge prinzipiell immer noch auf neue Weise verstehen, sie in andere und vielleicht zweckmäßigere Perspektiven bringen; ich könnte mein Weltverständnis immer weiter zu vertiefen suchen. Aber angesichts der lebensweltlichen Problemlagen muss das theoretische Denken doch immer wieder abgebrochen werden können. Würde man diesen Punkt, den Simon vielfach betont⁶⁹, unterschlagen, so könnte man nicht mehr plausibel machen, wie das interpretierende Zeichenbilden je ins Ziel kommt. Eine immer wieder vertagte Interpretation brächte es zu keinerlei Bestimmtheit. Von einem Weltinterpreten, der so verfährt, müsste man sagen, dass er überhaupt kein ausweisbares Weltverhältnis, keine wirklichen theoretischen *Einstellungen* hat.

Will man also begrifflich halten, wie wir uns auf Welt beziehen können, muss man sich mit einem endlichen Interpretieren zufriedengeben. Theoretisches Denken wird nie einen definitiven Abschluss erreichen. Dies im Auge zu behalten, macht den kritischen Interpreten aus. Aber dieser würde den Sinn seines theoretischen Nachdenkens verfehlen, wenn er diese Einsicht zum Anlass nähme, unendliche Skrupel vorzuschützen. Er muss bestimmte Darstellungsformen als richtig ansehen, wenn sein Denken nicht leer bleiben soll. Er muss im Interpretieren letztlich auch wieder zu einem *Verstehen* übergehen oder zurückfinden können.

Dies geltend zu machen, darf freilich nicht auf den Einwand hinauslaufen, dass ein Nachdenken nur den Betrieb aufhält. Wir müssen dem Zeichenbilden eine gewisse Zeit einräumen; die Interpretation muss nicht instantan erfolgen. Aber es markiert doch, dass man die Endlichkeit nicht aufheben wollen kann, indem man die Zeichentransformation *ad infinitum* fortführt. Es gibt nicht so etwas wie einen unendlichen oder idealen Diskurs. Es ist ausgeschlossen, dass alle Perspektiven miteinander abgeglichen und ein Gleichgewicht zwischen *allen* Versionen erreicht wird. Die Rechtfertigung, wie sie konkret im individuellen Denken oder im Dialog zwischen Individuen erfolgt, ist niemals ein für allemal abgeschlossen. Es ist an der interpretierenden Person, zu sehen, wann sie abgeschlossen werden darf. Sie muss es mit dem Interpretieren irgendwann einmal *gut sein lassen*, wenn das Weltverständnis nicht unterhöhlt, sondern vertieft werden soll.

68 Wie die Festlegung als Teil der Zeichenlogik betrachtet werden kann, hat Peirce in »The Fixation of Belief« ausgearbeitet. Wir werden darauf zurückkommen.

69 Vgl. exemplarisch Simon, »Ethik und Ästhetik des Zeichens«, S. 269ff.

Dabei sind graduell unterschiedliche Reflexionsniveaus denkbar, und es gehört zum verantwortlichen Interpretieren zu entscheiden, welches Niveau jeweils angesetzt wird. Die erste Person kann über ihre Interpretationsbildungen mehr oder weniger reflektieren und Darstellungen mit mehr oder weniger Sorgfalt bilden. Sie kann mehr oder weniger Diskurs betreiben, mehr oder weniger in die Verständigung mit Anderen investieren, mehr oder weniger Stimmen hören, ihre Zeichen mehr oder weniger variieren und mehr oder weniger weitere mögliche Anwendungsfälle durchgehen. Niemand erteilt ihr eine Lizenz, eine Darstellungsform als intern-zweckmäßig anzusehen. Sie muss selbst, im Einzelfall beurteilen, wann dieser Schritt angemessen ist. Darüber hinaus kann es auch eine Frage sein, in welchem *Maße* sie Zeichen welterschließende Kraft zutraut.⁷⁰ Und der Interpret muss berücksichtigen, welche Art der Geltung er genau ansetzt, in welchen Lebensbereichen er sich auf die Interpretation verlassen will.

Ich möchte hinzufügen, dass der kritische Zeichengebrauch m. E. allgemein vor diesem Hintergrund konzipiert werden kann. Denn gegen die Überlegung, dass keine Darstellung *die* einzig richtige ist, könnte man einwenden, dass ein Interpret nicht jede Darstellung immer nur unter Vorbehalt als richtig setzen kann. Um wirklich auf etwas bezugnehmen und ein Weltverhältnis haben zu können, müsse er Zeichen demzufolge auch immer wieder in den Hintergrund treten lassen. Dieser Einwand markiert ein äußerst wichtiges Charakteristikum des Zeichengebrauchs. Aber was sich in der Spannung zwischen der prinzipiellen Möglichkeit der Transformation und der Notwendigkeit der Festlegung besonderer Darstellungsformen zeigt, ist nicht so sehr ein konzeptionelles Problem, sondern eine *Aufgabe* des Interpretens. Dieser nämlich muss das Verhältnis zwischen dem Reflexionsaufwand, den er jeweils betreibt, und dem Risiko, das eine Festlegung, für die er einsteht, mit sich bringt, immer wieder neu ausbalancieren. Er muss prinzipiell wach bleiben und die Möglichkeit einer Verständnisvertiefung vorausgesetzt lassen; aber er kann sich in der Praxis dem Druck, etwas auf bestimmte Weise zu verstehen oder etwas für wahr zu halten, nicht entziehen.

Fassen wir vorläufig zusammen: Es hat sich erwiesen, dass es zur Verantwortung des Interpretierens gehören muss, dass die erste Person Möglichkeiten wirklich ergreift. Sie kann nicht absolut neutral oder absolut gerecht interpre-

70 Kant spricht in diesem Kontext vom *pragmatischen Glauben*, welcher, wie er formuliert, »nur einen Grad [hat], der nach Verschiedenheit des Interesses, das dabei im Spiele ist, groß oder auch klein sein kann« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 853). So kann gefragt werden, wieviel man auf eine Aussage gibt oder was man auf sie *wetten* würde (vgl. auch Peirce, *Harvard Lectures on Pragmatism*, Lect. I, S. 135ff.).

tieren, aber sie muss dennoch Ergebnisse festhalten, da ihre Freiheit andernfalls leer bliebe. Um ihrer Verantwortung sich selbst gegenüber gerecht zu werden, muss sie sowohl hinreichend reflexive Kontrolle ausüben (sie darf nicht gedankenlos interpretieren) als auch für konkrete Ausweisungen einstehen (sie darf nicht unendlich nachdenken wollen). Ihre Interpretationsverantwortung ist es nicht zuletzt, diese *entgegengesetzten* Notwendigkeiten miteinander zu vereinbaren und das Spannungsverhältnis von Reflexivität und Weltverständnis immer wieder aufs Neue angemessen aufzulösen. Es gibt keinen extern fixierten Punkt, an dem es mit dem Denken genug ist. Es hängt »von mir« ab, wann ein Nachdenken jeweils *abgebrochen* wird.

Wir werden sehen, dass Interpretationsfreiheit, welche sich als interpretative Verantwortung in der Rechtfertigung vor anderen Personen realisieren muss, an dieser Stelle eine weitere Dimension gewinnt: Angesichts des Umstands, dass der Interpret aus seiner endlichen Reflexion heraus dennoch Festlegungen treffen muss, wird dessen Verantwortung es gelegentlich erfordern, sich gegenüber anderen Individuen seine Autonomie zu bewahren. In diesen ungewöhnlichen Fällen werde »ich« auf mein eigenständiges, besonderes Verstehen vertrauen und auf eigenes Risiko interpretieren müssen. Ich kann im Interpretieren kein Egoist sein; aber ich muss mir zuletzt auch eine Interpretationsfreiheit gegenüber anderen Personen bewahren können. Will ich zu Ergebnissen kommen, muss ich Divergenzen im Verstehen hin und wieder in Kauf nehmen. Die Möglichkeit *anderen Verstehens* gewinnt damit systematische Bedeutung.

Doch diese Dinge seien erst später zum Thema gemacht. Zuerst sollen die *Freiheitsmöglichkeiten*, die im theoretischen Denken vorauszusetzen sind, weiter ausgelotet werden. Halten wir uns an das wichtigste Ergebnis: Die erste Person muss voraussetzen, dass sie durch eine Variation von Darstellungsformen eine Vertiefung ihres Weltverständnisses erreichen kann. Freiheit in der Interpretation bedeutet dann primär, dass der Weltinterpret andere, potentiell bessere Darstellungen finden kann und zwar, indem er Darstellungsformen in zweckmäßiger Weise variiert. Der Denkprozess, in dem dies geschieht, sei nun näher betrachtet. Er kann entlang des Verhältnisses von *gegebenen* – das heißt: als problematisch geltenden – Zeichen und *interpretierenden* Zeichenbildungen ausbuchstabiert werden: als *Freiheit in der Zeicheninterpretation*.

V Freiheit in der Zeicheninterpretation

Der Spielraum des theoretischen Denkens bestimmt sich nicht dadurch, dass das Denken mit der Realität konfrontiert wird, sondern im Rahmen einer Zeichenpraxis und ihrer Logik. Ein Verhältnis von Interpretation und externem Zwang ist nicht formulierbar; Interpretationsmöglichkeiten sind von innen her, durch Sinnbedingungen begrenzt. Die Formen, die die Welt annehmen kann, lassen sich nicht in einen geschlossenen Bezirk fassen. Aber in jeder Interpretation ist vorausgesetzt, dass über viele Verständnisweisen eine Übereinstimmung besteht, die eine intersubjektive Praxis ermöglicht. Als denkende und handelnde Person baue ich darauf: Ich lebe in einer erschlossenen Welt; in bestimmten Hinsichten bin ich bereits orientiert. Wo ich mir indes selbst etwas verständlich oder verständlicher mache, dort muss ich eigene, nicht-ableitbare Zeichenformen bilden, die das bisherige Weltverständnis vertiefen.

Unser Interesse gilt insbesondere der Frage, inwiefern ein Zeichengebrauch in theoretischer Absicht als *individuell* zurechenbar begriffen werden kann. Dabei hatten wir gesehen, dass die Schwierigkeit gar nicht so sehr darin liegt, eine Möglichkeitsvielfalt zu behaupten. Die Herausforderung war es eher, begreiflich zu machen, was diese Freiheit positiv heißen kann oder wie die Idee einer individuellen Freiheit in das Interpretieren eingebracht werden kann.¹ Auf den ersten Blick kann Interpretationsvielfalt aus der Ich-Perspektive nur bedeuten, dass sich viele Darstellungen »derselben Sache« finden lassen; denn ein Anspruch auf richtige Interpretation setzt urteilslogische Einschränkungen und das Kohärenzgebot in Geltung. Ich habe nicht die Freiheit, *ganz* anders zu interpretieren oder zwischen Welten zu changieren, sondern sehe mich – aus meinem eigenen Denken heraus – dem normativen Druck ausgesetzt, die Einheit der Weltsicht zu bewahren. Eine *eigene* Variation der Interpretation kann aus Sicht der ersten Person nur eine Variation der *Darstellung* sein.

1 Vgl. Kap. II 2.3.

Führt man sich indes vor Augen, dass Freiheit aus dieser Warte von Anfang an als Verantwortung akzentuiert werden muss, kristallisiert sich eine fruchtbare Lesart heraus: Ich werde zumindest insofern gut daran tun, mein Interpretieren als von mir kontrolliert aufzufassen, als ich gut daran tun werde, es so aufzufassen, dass ich im Interpretieren kritisch zu bleiben habe. Auch wenn die Welt nicht durch Gedankenkraft umgedeutet werden kann, muss ich damit rechnen, dass eine Variation der *Darstellung* letztlich auch einen Unterschied in der Sache ausmacht. Um verantwortlich zu interpretieren, muss ich folglich für Variationen der Darstellung offen bleiben. Denn ich habe nie »die Welt«, sondern immer nur bestimmte Perspektiven und Hinsichten. Um einer Hegemonie dieser Perspektiven und Hinsichten vorzubeugen, muss ich voraussetzen, dass ich etwas prinzipiell auch anders verständlich – und vielleicht verständlicher – machen kann. Die Voraussetzung von Freiheit bedeutet hier die Voraussetzung, dass das Weltverständnis prinzipiell verändert werden kann, und zwar von innen her, indem es im Zuge einer Bildung von Zeichen überarbeitet wird. Als Wesen, das in endlichen Perspektiven denkt, kann ich mein Verständnis potentiell durch *eigene* Darstellungsleistungen fortentwickeln. Ich kann durch theoretisches Überlegen zu einem vertieftem Weltverständnis kommen, indem ich Darstellungsformen variere.

Ein solches Nachdenken lässt sich als *Zeichentransformation* beschreiben. Diese sei nun zum Thema gemacht, um das bisher gewonnene Bild zu präzisieren. Gleichzeitig wird das Bisherige auf dieser Beschreibungsebene konkreter und der Sinn von Verantwortung im theoretischen Denken greifbarer. Wie Interpretation als Zeicheninterpretation begriffen werden kann, wurde bereits sichtbar, als wir Darstellungen mit Peirce als »Gedankenzeichen« bestimmten, denen andere Zeichen vorhergehen.² Damit war nicht einfach gemeint, dass Zeichen in kommunikative Zusammenhänge eingebettet sind, sondern ein interpretationslogischer Grundsatz: Zeichen, die von eigenständigem Verstehen zeugen, können wir uns so denken, dass sie gegebene Zeichen interpretieren. Im Folgenden werde ich diese Prämisse im Sinne eines kritischen Interpretierens akzentuieren, in dem Gegebenes nicht als Welt, sondern grundsätzlich als Interpretation und somit als verbesserungsfähig aufgefasst wird. Die Freiheit in der Interpretation von *Welt* kann auf diese Weise entlang der Freiheit in der Interpretation von *Zeichen* ausgearbeitet und exemplifiziert werden – was nicht etwa heißt, den Kreis der Interpretationsmöglichkeiten zu erweitern, sondern es im Gegenteil mit sich bringt, diesen weiter einzuschränken: Denn im gegebenen Zeichen manifestiert sich für uns die Einbettung der Zeichenbildung in eine besondere Situation, in

2 Vgl. Kap. I 3.2 e.

der etwas *thematisch* geworden ist. Dies zu berücksichtigen, heißt, wie wir sehen werden, die Interpretation in ganz spezifischer Weise in die Pflicht zu nehmen. Wo das Verständnis von etwas vertieft werden soll, ist der Interpret durch das Zeichen, in dem dieses Etwas schon eine Bestimmtheit gewonnen hat, normativ herausgefordert. Die Fragen, die sich dann stellen, lauten: »Welche Freiheit habe ich, wenn *etwas* richtig(er) bzw. zweckmäßig(er) interpretiert werden soll?«; »Welche Freiheit habe ich überhaupt, etwas als Zeichen anzusehen und somit ein Thema aufzuwerfen?« Und vor allem: »Wie ist der gute und verantwortungsvolle Gebrauch dieser Freiheit zu denken?«

Ich werde das Feld durch einige kurze Überlegungen zum Ort der *Zeicheninterpretation* in unserer Studie vorbereiten (V 1). Das Kernstück des Kapitels ist sodann eine Explikation der Freiheitsstruktur, die sich für die interpretierende Zeichenbildung veranschlagen lässt, insofern sie auf gegebene Zeichen bezogen ist. Dabei werden einige zentrale Ergebnisse wieder aufgenommen und in einen Zusammenhang gebracht, so dass *interpretative Freiheit als Freiheit in der Zeicheninterpretation* präzisere Gestalt gewinnt (V 2). Abschließend weist der Gedankengang über den Standpunkt des jeweiligen Verständnishorizonts hinaus, und der Möglichkeit *individuell anderen Verstehens* wird ihr Platz zugewiesen (V 3).

1 Zeicheninterpretation und Zurechenbarkeit

Wir hatten gesehen, dass Interpretationsverantwortung aus der Ich-Perspektive im Wesentlichen aus der Möglichkeit der Darstellungsvariation erwächst, die als Arbeit an der ästhetischen Form des Zeichens begriffen werden kann. Auch dort, wo richtige Interpretationen schon als gegeben gelten, wir also schon ein Weltverständnis haben, kann der Verstehenszweck weiterverfolgt werden, indem eine Vertiefung des Weltverständnisses versucht wird. Für das Folgende werden wir uns wieder an diese Grundsituation halten: Es sei mithin angenommen, dass sich Welt schon erschließt und Darstellungsweisen schon als gemeinsame Verständnisweisen etabliert sind.³ Die Fortentwicklung dieses Verständnisses lässt sich in seiner Grundstruktur im Ausgang von Peirce beschreiben: Demzufolge kann das theoretische Nachdenken formal als Prozess der Zeichentransformation gelten, bei dem *gegebene Zeichen in neue (interpretierende) Zeichen transformiert*

3 Die epistemische Seite – also Urteile, deren Wahrheitsgehalt nicht bewertet werden kann, oder auch Fehlinterpretationen – werde ich der Klarheit halber einmal mehr ausklammern.

werden – und zwar so, dass das gegebene Verständnis zu größerer *Bestimmtheit* geführt wird. Von diesem Bild können wir ausgehen.⁴ Es wird dazu beitragen, der Möglichkeit einer Vertiefung des Weltverständnisses durch eine Variation von Zeichen Kontur zu verleihen.

Es wurde bereits gesagt, dass Weltinterpretation immer als Zeicheninterpretation aufgefasst werden kann. Vorläufig wurde dies durch den Hinweis gerechtfertigt, dass die Welt allgemein als eine in Zeichen interpretierte Welt aufgefasst werden kann.⁵ Das freie Interpretieren *der Welt* (in Zeichen) ist ein Interpretieren von Zeichen, wenn man annimmt, dass alles, was wir verstehen, als Zeichen zu begreifen ist.⁶ Ob Zeichen interpretiert werden oder die Welt, machen wir daran fest, ob die Interpretation thematisch wird oder unthematisch bleibt. Zugrunde lag dabei der Gedanke, dass eine Darstellung immer einen Autor hat, und somit auf eine Interpretationsleistung zurückführbar ist bzw. von einem autonomen Verstehen zeugt.

Es sei nun näher erläutert, warum ich diese Anschauungsweise im Rahmen unseres Unternehmens für angemessen halte: Gegen den Ansatz an der Zeicheninterpretation ließe sich einwenden, dass dieser die Möglichkeit, sich auf Welt zu beziehen, unnötigerweise problematisiert oder gar unverständlich macht. Wir

4 Für Peirce ist die Beschreibung des Erkenntnisprozesses als Zeichenprozess ein zentrales Thema, welches er immer wieder variiert. Vgl. etwa »Some Consequences of Four Incapacities«, S. 238ff.; »Grounds of Validity of the Laws of Logic«; »The Fixation of Belief«, Abschnitt II-IV; »How to Make Our Ideas Clear«, Abschnitt IV oder »New Elements«, S. 322-324. Da Peirce hier als Ausgangspunkt für eine vertiefende Betrachtung dient, brauchen die entsprechenden exegetischen Probleme nicht diskutiert zu werden (vgl. dazu Short, »The Development of Peirce's Theory of Signs«). Eine realistisch akzentuierte Rekonstruktion des Prozesses der Zeicheninterpretation versucht Oehler, »Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus«, S. 61ff.; vorsichtiger ist Houser, »Introduction«, S. XXIX-XL. Wichtige Aspekte der – von Peirce in einigen Hinsichten entfernten – Lesart der Zeicheninterpretation, die in den nächsten Abschnitten verteidigt wird, hat Simon vorbereitet (vgl. *Philosophie des Zeichens*, bes. Kap. 47: »Zeicheninterpretation und Wahrheit«). Simon stellt diese Aspekte nicht systematisch vor (zur Methode der Zeichenphilosophie vgl. ebd., Kap. 6). Dies ist einer der Gründe, warum keine systematische Auseinandersetzung mit Simons Arbeit erfolgt, sondern einige Elemente an verschiedenen Stellen so aufgenommen werden, wie es für den Gedankengang notwendig ist.

5 Vgl. Kap. I 3.2 e.

6 In der Zeichenphilosophie hat dies den Status eines *Grundsatzes*: vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 39.

beziehen uns im Alltag ja nicht nur auf Zeichen, sondern zumeist auf Dinge wie z. B. Tische, die Natur oder den morgigen Tag. Warum sollte es sinnvoll sein, den Bezug zu dieser Welt gedanklich auszusetzen und einen Bezug auf *Zeichen* zu behaupten? Stehen die Begrifflichkeiten des Zeichens und der »Darstellung« der repräsentationalistischen Philosophie der »Vorstellung«, die einen Bezug zur Welt am Ende unbegreiflich werden lässt, nicht ohnehin schon bedenklich nahe? Damit der Sinn dieses Zugangs klar werden kann, ist es wichtig zu sehen, dass der Ansatz an der Zeicheninterpretation für uns keine deskriptive These enthält. Dass wir an der Zeicheninterpretation einhaken, erklärt sich daraus, dass wir den Begriff des Zeichens als Reflexionsbegriff aufgreifen, über den das freie Weltverhältnis von Individuen expliziert werden kann. Konkret ist damit folgendes gemeint: Es ist zwar richtig, dass sich uns Welt nur erschließen kann, wenn wir Zeichen direkt als welthaltig verstehen und sie, wie man vielleicht sagen will, »für wahr nehmen«. Auf Welt beziehen wir uns also in Zeichen, von denen wir uns nicht distanzieren und die nicht als Zeichen in den Blick kommen. Aber das bedeutet – dies war für die gesamte Betrachtung essentiell – keineswegs, dass direkt als richtig verstandene Zeichen alternativlos sind und es keine Möglichkeit der Uminterpretation gäbe. Diese Möglichkeit besteht *grundsätzlich*, und so ist alles, was über die Freiheit der Weltinterpretation gesagt wurde, auch für das Zeichenverstehen relevant. Nicht zuletzt die Überlegungen zur Zweckmäßigkeit von Darstellungsformen⁷ erlauben es, ein Verstehen so aufzufassen, dass es eine Zufriedenheit mit erreichten Verständnisweisen beinhaltet. Wenn dies aber so ist, muss man dieses Verstehen im Maße der Möglichkeiten der zweckmäßigen Zeichenvariation zurechnen können. *Die Freiheit des Weltverstehens bemisst sich an den Möglichkeiten der Interpretation.* Vor diesem Hintergrund muss auch ein Zeichenverstehen, das sich instantan vollzieht (wie das Verstehen eines Satzes, dessen Wahrheit uns unmittelbar einleuchtet), als reflexiv kontrolliert und zurechenbar gelten. Und auch die Zurechenbarkeit des *Weltverständnisses selbst*, welches als Einstellung ja nicht so unmittelbar zurechenbar sein kann wie eine besondere Handlung, könnte man aus dieser Perspektive zu erklären versuchen.

Dies kann mich sich auch dadurch klarmachen, dass man die Art und Weise der *Ausweisung* eines Verständnisses in Betracht zieht: Wo eine Person darlegt, wie sie etwas genau versteht, wird sie dies notwendig in bestimmten Zeichen tun, die intersubjektiv verständlich sind. Die Ausweisung steht von Anfang an in einer sozialen Dimension, die sich auch als Rechtfertigungsdimension deuten lässt. Nun muss freilich *jederzeit* gefragt werden können, wie etwas genau ver-

7 Vgl. Kap. IV 2.3.

standen wird: Einer Person ein eigenes Verstehen zuzuschreiben, *beinhaltet*, ihr die grundsätzliche Fähigkeit zuzuschreiben, ihr Verständnis in Zeichen offenzulegen. Dabei wäre wiederum vorauszusetzen, dass es unterschiedliche Möglichkeiten gibt, ein vormalig unthematisches Weltverständnis zu artikulieren.⁸ Indem man der Person, wie es im Normalfall zunächst geschieht, ein Verständnis von etwas zuschreibt, schreibt man ihr die Fähigkeit zu, dieses Verständnis in unterschiedlichsten Darstellungen auszulegen, die sie als richtig ansieht. Das heißt, dass sie ihr Verständnis nicht etwa beschreibt, sondern interpretierende Zeichen bildet. Damit aber fallen Freiheit des Verstehens und Möglichkeiten der Interpretation in der Zuschreibung zusammen. Die Ausweisung eines Weltverständnisses ist kein Zustandsbericht, sondern selbst ein freier Verstehensvollzug. *Einer Person ein autonomes Verstehen zuzuschreiben, bedeutet, ihr die Fähigkeit zuzuschreiben, jederzeit eigene Interpretationen zu bilden.* An den veranschlagten Interpretationsmöglichkeiten macht sich die reflexive Kontrolle auch des Verständnisses fest.

Ein Seitenblick auf eine Unterscheidung bei Peirce kann dies präzisieren: Dass Peirce so etwas wie ein direktes Zeichenverstehen in Rechnung stellt, schlägt sich im Begriff des *unmittelbaren Interpretanten* nieder. Während ein Interpretant, nach einer der zahlreichen Begriffserklärungen, allgemein etwas ist, »which the sign in its significant function essentially determines in its interpreter«⁹, hat ein Zeichen unmittelbare Interpretanten, insofern das Bestimmen direkt erfolgt. Der unmittelbare Interpretant ist sozusagen der Sinn eines Zeichens, welchen es unabhängig von der konkreten Interpretation zu haben scheint. Nun verträgt sich dieser Begriff jedoch offenbar nur schlecht mit dem Umstand, dass wir die Frage, *wie* wir etwas verstehen, (auch uns selbst) nur beantworten können, indem wir Zeichen bilden. Man könnte meinen, der unmittelbare Interpretant habe mehr emotionale Qualität und sei eigentlich eine Art »Verstehensgefühl«.¹⁰ Wie können wir mit dieser Schwierigkeit umgehen? Vor dem Hinter-

8 Es könnte sogar (wovon wir absehen werden) zum Vorschein kommen, dass gar kein befriedigendes Verständnis von etwas vorlag.

9 Peirce, »Pragmatism«, S. 409.

10 Eine solche Beschreibung benutzt Peirce, wenn er die unmittelbare Interpretiertheit als ersten von drei Graden der Klarheit beschreibt: »The first [sc. grade of clearness] was such Familiarity as gave a person familiarity with a sign and readiness in using or interpreting it. In his consciousness he seemed to himself to be quite *at home* with the sign. In short, it is Interpretation in *Feeling*« (»Excerpts from Letters to William James«, S. 496f.). An anderer Stelle spricht Peirce ähnlich vom *emotionalen* Interpretanten (»Pragmatism«, S. 409f.).

grund der Überlegungen zur Sinnlogik von Verstehensvoraussetzungen müssen wir davon sprechen, dass der unmittelbare Interpretant für die *vorausgesetzte Interpretierbarkeit* eines Zeichens steht. In der Tat bemerkt Peirce selbst einmal: »My Immediate Interpretant is implied in the fact that each Sign must have a peculiar Interpretability before it gets any Interpreter. [...] The Immediate Interpretant is an abstraction, consisting in a Possibility.«¹¹ Will jemand ein solches Verstehen aber ausweisen, so darf man dies fortführen, wird er selbst bestimmte Zeichen bilden müssen. Und eine solche aktive Interpretation wäre bei Peirce mit dem Begriff des *dynamischen* Interpretanten verbunden.¹² Während das unmittelbare Interpretiertsein als im Grenzfall gänzlich passive Interpretation gedacht werden müsste, in der ein Zeichen für jeden Interpreten den gleichen Sinn zu haben scheint, verweist der Begriff des dynamischen Interpretanten auf einen eigens zu vollziehenden Akt, der in jedem Einzelfall variieren muss: »The Dynamical Interpretant«, so spitzt Peirce dies an einer Stelle zu, »is whatever interpretation any mind actually makes of a sign.«¹³

Das Gesagte lässt es angemessen erscheinen, die dynamische Interpretation ins Zentrum zu stellen und die Zurechenbarkeit der interpretierenden Zeichenbildung über den *Spielraum der aktiven Zeicheninterpretation* zu umgrenzen. Ein solcher wird für die Freiheit des theoretischen Denkens *und* die Verwendung direkt verstandener Zeichen gleichermaßen veranschlagt werden können: Nach *Freiheit* zu fragen, heißt, nach *Möglichkeiten* der Interpretation zu fragen – ganz gleich, ob von diesen Möglichkeiten Gebrauch gemacht wird oder nicht. Das als Zeichen gegebene Zeichen ist deshalb für uns der gedankliche Ausgangspunkt des freien Interpretierens. – Zäumt man die Sache von hier auf, so wird deutlich, warum die Idee, dass stets »nur Zeichen gegeben« sind, keine These ist, in der die Welt gedanklich aufgelöst wird. Sie wird als ein Prinzip kenntlich, welches die Möglichkeit zu anderen, besseren Interpretationen offenhält und von dem wir einen bestimmten Gebrauch machen können. Die Reflexion über diese Möglichkeit mündet nicht in eine Entgrenzung der Interpretation. In ihr zeigt sich vielmehr gerade auch die Endlichkeit des Interpretationsspielraums, denn sie bleibt selbst durch das jeweils gesetzte Verständnis bedingt. Und in ihr äußert sich

11 Peirce, »The Peirce/Welby Correspondence«, S. 111.

12 Peirce spricht auch vom *energetischen* Interpretanten, der »some kind of effort« erfordert (»Pragmatism«, S. 409f.). – Hookway beschreibt den Unterschied wie folgt: Der unmittelbare Interpretant ist »the interpreting thought, that is, so to speak, called for by the sign itself«; der dynamische Interpretant ist »the interpreting thought that is actually produced on some occasion« (Peirce, S. 139).

13 Peirce, »Excerpts from Letters to William James«, S. 499.

auch keineswegs ein Wille zur Beliebigkeit. Denn das Suchen nach Interpretationsmöglichkeiten zeugt von einem bewussten Fragen nach Interpretationen, die das Weltverständnis weiterbilden. Indem wir nicht mehr die Realität an die erste Stelle setzen, sondern die Zeichen, vergegenwärtigen wir uns unserer Verantwortung im Interpretieren.

2 Interpretationsfreiheit als Freiheit in der Zeicheninterpretation

Gehen wir nun in die Details. Wir legen, wie erläutert, die Situation zugrunde, dass sich mir als erster Person Singular bereits Welt erschließt, und ich doch nach weiteren Interpretationen frage. Dabei stehen von Anfang an *besondere Darstellungsformen* im Blickpunkt. An ihnen entscheidet sich, was die richtige Interpretation ist, denn weder die Realität noch Regeln leisten hier Beistand. Meine Reflexion über die richtige Interpretation (mein theoretisches Denken) vollzieht sich wesentlich in solchen besonderen Formen. Sofern ich dabei nach Interpretationen frage, gilt mir das bisherige Weltverständnis als problematisch. Im besonderen Fall heißt das, dass es zu einem vertieften Verständnis davon kommen soll, was *etwas* ist, dass die Welt in einer bestimmten Hinsicht weiter erschlossen werden soll. Diese Situation kann man so beschreiben, dass sich der Weltinterpret auf *Zeichen* bezieht, die es zu interpretieren gilt.

Unsere These nun ist, dass die von diesen *gegebenen* Zeichen her erfolgende Interpretationsbildung ein im ausgezeichneten Sinne (positiv) freier Vollzug ist. Man könnte auch sagen wollen: Die Relation von Zeichen und interpretierenden Zeichen ist ein Freiheitsverhältnis.¹⁴ Wir wollen jetzt herausfinden, wie sich dieses Verhältnis genauer auseinanderlegen lässt. Die Stichwörter »Zwang«, »Grenze«, »Einschränkung« und »Verantwortung« werden wiederum als heuristische Orientierungspunkte dienen.

2.1 Der Gedanke des Verstehenszwangs

Können mich besondere Zeichen zu bestimmten Interpretationen »zwingen«? Nach dem Gesagten wird man sich einen solchen Zwang, wenn überhaupt, nur

14 So beschreibt Abel das Verhältnis von Zeichen und *Folgezeichen* als ein »freies Verhältnis« (*Sprache, Zeichen, Interpretation*, S. 247; vgl. ders., »Die Kunst des Neuen«, bes. S. 13).

für das *Zeichenverstehen* vorstellen, und hier auch nur für das Verstehen von Zeichen, welche *andere Personen* an uns richten. Denn ein Zwang, bestimmte Interpretationszeichen zu bilden, ist nicht plausibel zu machen; wo einer eigene Darstellungsformen bildet, hat der Gedanke an Determination oder Heteronomie keinen Platz. Es könnte gleichwohl so scheinen, dass sich uns der Sinn eines Zeichens, das wir unmittelbar verstehen, aufdrängen und gegen unseren Willen für das Denken leitend werden kann. So möchten wir vielleicht sagen, dass wir die Bedeutung von Zeichen manchmal unwillkürlich in uns aufnehmen, ohne dass eine Kontrolle möglich ist. Eine Person könnte mir auf diesem Wege vielleicht eine Verständnisweise aufnötigen, indem sie Zeichen bildet, deren Sinn ich mich nicht entziehen kann. So könnte mir jemand sagen, dass der Apfel in meiner Hand »wurmstichig« ist, oder mit dem Finger auf diesen Apfel deuten und angewidert das Gesicht verziehen. Solche Beispiele scheinen zu zeigen, dass ich manchmal um den Sinn von Zeichen nicht herumkomme und im Verstehen auf charakteristische Weise von außen festgelegt sein kann. Illustrieren wollen könnte man diese These durch den Hinweis, dass die semantische Verarbeitung automatisch und unbewusst abläuft.

Es ist bereits klar geworden, warum diese Idee nicht tragfähig sein kann; ihre Kritik läuft deshalb darauf hinaus, unsere Strategie, an der Zeicheninterpretation anzusetzen, noch einmal auf andere Weise zu verteidigen. – Man beachte zunächst, dass im skizzierten Fall nicht die *Richtigkeit* des Zeichens betroffen ist. Ich bin nicht gezwungen, die Beschreibung des Apfels als zutreffend zu akzeptieren. Ich kann prüfen, ob dieser auch nach meinem Verständnis wurmstichig ist, und werde dies gewöhnlich auch tun. Damit aber befinde ich mich bereits im *normativen* Raum des theoretischen Denkens. Ich könnte z. B. hin und her überlegen und am Ende sagen: »Es ist nur ein kleiner Wurm; der Apfel ist noch frisch.« Und *wenn* ich die Interpretation meines Gegenübers akzeptiere, so geschieht dies aus freien Stücken. Zumindest dürfen wir dies *voraussetzen*: Ich muss das Urteil, dass der Apfel wurmstichig ist, nicht akzeptieren, wenn ich es selbst nicht für richtig halte; und darüber hinaus bleibt ein anderes Interpretieren insofern möglich, als ich jederzeit andere Weisen der Beschreibung heranziehen kann, wenn ich sie für angemessener halte. Genau dies ist die Voraussetzung, die wir machen, wenn wir von der Zeicheninterpretation ausgehen. Selbst wenn ein Verstehen empirisch einmal automatisch oder unreflektiert zu geschehen scheint, so war doch die *Möglichkeit* der Variation nicht ausgeschlossen. So bleibt es berechtigt zu sagen, dass die erste Person jederzeit die Kontrolle über ihr Verstehen behält. Wir rechnen das Zeichenverstehen im Maße der Möglichkeiten der Zeicheninterpretation zu – und solche Möglichkeiten sind grundsätzlich gegeben.

Die Idee also, dass eine Person gezwungen sein könnte, Welt Darstellungen passiv in ihren Geist aufzunehmen und kritiklos als richtig zu verstehen, betont den Aspekt der rhetorischen Wirkung so über, dass die prinzipielle Möglichkeit der Zeichenvariation ausgeblendet wird. Dass jemand eine Darstellungsform als richtig wahrnimmt, bedeutet nicht, dass er sich einem Verstehensgefühl überlässt. Wäre mein Verstehen durch gegebene Zeichen heteronom determiniert oder dem Bann dieser Zeichen ausgeliefert, so wäre es nicht mehr *mein* Verstehen. Ein Denken kann nicht als unkontrollierbares Geschehen gedacht sein. Wir können uns bestenfalls denken, dass *Vorstellungen* (etwa die des wurmstichigen Apfels) unwillkürlich hervorgerufen werden. Wo es aber um *Verstehensvollzüge* geht, muss die Betrachtung über rhematische – wesentlich ergänzungsbedürftige – Zeichen hinausgehen und eigene Interpretationsakte beinhalten.

Nun wäre es aber sicherlich falsch zu sagen, dass uns solche Zeichen völlig unbetroffen lassen. Kehren wir noch einmal zum Beispiel zurück: Der Hinweis, der Apfel in meiner Hand sei wurmstichig, mag nicht dazu führen, dass ich mir diese Einschätzung zueigen mache; aber er wird vermutlich auch nicht spurlos an mir vorübergehen. Ich werde mich zumindest veranlasst sehen, mich in dieser Sache in irgend einer Weise zu *positionieren*. Wie ist dies zu erklären? Offenbar enthält die gegebene Beschreibung Ausdrücke, die ich direkt verstehe. So würde ich z. B. den Terminus ›der Apfel in deiner Hand‹ ohne weiteres auf den Apfel in meiner Hand beziehen. In *dieser* Hinsicht wird in dem Zeichen eine Verständnisweise beansprucht, welche mein Gegenüber und ich schon teilen. Aber wenn dies so ist, dann ist – ganz gleich, ob ich den generellen Terminus ›... ist wurmstichig‹ als zutreffend akzeptiere oder nicht – bereits eine Voraussetzung da, hinter die ich nicht so einfach zurück kann. Es ist nämlich etwas (der Apfel in meiner Hand) als Gegenstand eines Aussagens herausgegriffen worden, der nun zur Charakterisierung ansteht. Das heißt, es wurde *ein Thema aufgeworfen*. Auch wenn ich die Aussage nicht als richtig akzeptiere, ist damit doch ein Raum von *Möglichkeiten* der Interpretation aufgespannt.¹⁵ Und wo für mich etwas von der Richtigkeit der Interpretation abhängt (und das wird es, wo es um mein Weltverständnis geht), dort habe ich Grund, mich in diesem Raum der Interpretationsmöglichkeiten zu platzieren.

So kann mir eine fremde Zeichenbildung zwar kein Verstehen aufnötigen, aber sie kann mich doch dazu herausfordern, Stellung zu nehmen, indem sie ein

15 Wellmer macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Analogie von blindem Regelfolgen und automatischem oder »direktem« Verstehen insofern irreführend ist, als das Verstehen besonderer Äußerungen immer eine Platzierung »in einem Raum möglicher Deutungen (und Fehldeutungen)« ist (»Verstehen und Interpretieren«, S. 96).

Thema aufwirft. In *diesem* Sinn ist es gerechtfertigt zu sagen, dass ich mich einem gegebenen Zeichen »nicht entziehen« kann.¹⁶ Dies bedeutet dann: *Gegebene Zeichen sprechen mich normativ an*. Das entsprechende Verständnis vorausgesetzt, komme ich gar nicht umhin, Interpretationen, die mir *als Zeichen* in den Blick kommen, als mögliche eigene Interpretationen in Erwägung zu ziehen und zu bewerten. Diese Zeichen sind für mich der Ausgangspunkt einer eigenen Zeichenreflexion.

Dies charakterisiert gleichzeitig die Situation, in die man sich versetzt, indem man das Thema der Interpretationsfreiheit aufgreift. Halten wir uns fürs erste an den Fall, dass der Interpret bereits ein tragfähiges Weltverständnis hat und aus eigener Initiative nach besseren Interpretationen fragt: Sagen wir von so einem Interpretieren, dass ihm Zeichen *gegeben* sind, so liegt darin, dass er die bisher verwendeten Zeichen zu variieren und das in ihnen ausgewiesene Verständnis so zu vertiefen sucht. Dass dies geschieht, ist ein wesentliches Ingrediens unserer Betrachtung; denn wer sich nach Freiheitsmöglichkeiten erkundigt, muss das Gegebene gedanklich problematisieren. Die Voraussetzung dabei war, dass eine Zeichentransformation *jederzeit* möglich ist. Wo Zeichenbildungen als zweckmäßig im Sinne der Welterschließung angesehen werden, dort wird etwas verstanden; Verstehen ist, so gesehen, eine Sache von Zufriedenheit. Doch darin liegt schon, dass ein kritischer Zweifel oder ein Nachdenken immer möglich bleibt.¹⁷ Es bedeutet, dass ich nicht warten muss, bis ein Problem auftritt, sondern etwas von mir aus *problematisieren* kann, da keine Interpretation alternativlos ist.

So hat uns die Vergewisserung, dass eine Heteronomie im Zeichengebrauch nicht denkbar ist, einmal mehr geholfen, den Blickwinkel klarzustellen. Ein unmittelbares Verstehen kann grundsätzlich als ein autonomer Vollzug begriffen werden, da die Möglichkeit anderen Interpretierens grundsätzlich offenbleibt. Der Gedanke vom Verstehenszwang kommt dem Gedanken gleich, die Zeichentransformation könnte manchmal ausgeschlossen sein, doch dieser Fall ist nicht konzipierbar. Vielmehr ist das direkt Verstandene das, was nicht zum Thema einer Zeicheninterpretation wird. Dennoch muss das Verstehen als frei gelten, weil es jederzeit freisteht, etwas zum Thema zu *machen*.

Was macht eine solche selbstinitiierte Zeichenreflexion – Simon spricht vom Prozess der »*Verdeutlichung* ›desselben‹ in anderen Zeichen«¹⁸ – nun genau aus? Welche Freiheit ist zu veranschlagen, wenn man annimmt, *dass* etwas als inter-

16 Vgl. Stegmaier, »Weltabkürzungskunst«, S. 124f.

17 Vgl. Kap. IV 3.3.

18 Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 232 (Hervorhebung Verf.).

pretationsbedürftig angesehen und zum Thema (gemacht) wird? Wir fahren fort, indem wir die *Grenzen* der Zeicheninterpretation bestimmen.

2.2 Grenzen der Zeicheninterpretation

Während wir zunächst die Grenzen des sinnvollen oder überhaupt verständlichen Zeichengebrauchs herausgearbeitet hatten, kann der Kreis der Möglichkeiten nun von Anfang an enger gefasst werden. Konkrete Freiheitsspielräume, so wurde gesagt, werden von den jeweiligen Vorhaben her umgrenzt.¹⁹ Die Grenzen der Zeicheninterpretation sollten also von vornherein mit Blick auf den Zweck der Interpretation umschrieben werden, und das heißt: mit Blick darauf, dass *besondere* Zeichen gegeben sind, die ein Thema angeben. Das interpretierende Zeichenbilden ist auf eine Vertiefung des Verständnisses dieses besonderen Themas gerichtet: Grenzen des richtigen Zeicheninterpretierens sind deshalb Grenzen in einem von Beginn an *positiven* Freiheitsszenario.

Wo diese Grenzen zu suchen und wie sie zu denken sind, wissen wir bereits: Wir müssen auf die jeweils vorausgesetzten Verständnisweisen achten, welche nicht der individuellen Selbstbestimmung unterliegen können, da sie in einer sozialen Praxis verankert sind. Diese Verständnisweisen, so zeigte sich, werde auch *ich selbst* zugrunde legen, wenn ich *mein* Verstehen konkret ausweise. Dass ich nicht hinter sie zurück kann, ist gleichbedeutend damit, dass ich nicht hinter mich selbst zurück kann.

An dieser Stelle können wir jene Verständnisweisen noch stärker auf den Aspekt hin betonen, dass sie nicht formelle Festlegungen sind, sondern sich im Umgang mit der Welt herausbilden. Im Lichte des Richtigkeitsbezugs sind diese Verständnisweisen, wie wir mit Wittgenstein sagten, die gemeinsamen Weisen des »Urteilens«.²⁰ Von dieser Seite her sieht man gut, warum ein allgemeines Grundverständnis immer als indisponibel stehenbleiben muss und warum seine Allgemeinheit sofort aufgehoben würde, wenn wir es problematisierten bzw. zur Interpretation in Erwägung zögen: Wird eine in einer Weltinterpretation vorausgesetzte Verständnisweise zum Thema, so ist jene Weltinterpretation gar nicht mehr Gegenstand der Reflexion, da ihre *Bedingungen* in Frage gestellt werden. Der Interpret würde sich nicht mehr auf die Interpretation in ihrer Besonderheit

19 Vgl. Kap. I 1.2.

20 Vgl. Kap. III 2.3. – Dass die Trennlinie zwischen Sinn und inhaltlicher Richtigkeit nicht trennscharf gezogen werden kann, wurde in Kap. IV 1.1 angesprochen und wird sich im Folgenden wieder zeigen.

einlassen – auf ihren normativen Anspruch gar nicht eingehen –, sondern *das Thema wechseln*. Sofern aber ein Zeichen als *gegeben* gelten kann, sind schon Verständnisweisen in Anspruch genommen, die als nicht-erläuterungsbedürftig oder »konventionell« gelten, so dass sich das besondere Interpretieren darauf stützen kann. Und sofern die Zeicheninterpretation auf ein besonderes Zeichen gerichtet ist, wird sie sich immer in solchen Grenzen bewegen. Die Frage nach interpretierenden Zeichen bezieht sich schon allein deswegen nicht auf das am Zeichen, wofür Übereinstimmung vorausgesetzt wird, weil sie in dieser Hinsicht nicht auf den Zweck bezogen sein kann, etwas verständlicher zu machen. Sie muss sich auf die gegebenen Zeichen in ihrem besonderen Sinn beziehen. Sobald man anfängt, die Bedingungen dieses Sinns zu problematisieren und damit das Thema wechselt, geht man schon zu anderen (gegebenen) Zeichen über.

Man kann Peirce' Aufsatz »The Fixation of Belief« heranziehen, um dies zu verdeutlichen. Der Ausgangspunkt ist wiederum das, was oben Vertiefung des Verstehens genannt wurde und was bei Peirce als Transformation *von Zeichen* beschrieben wird.²¹ Wir hatten gesagt, dass eine solche Transformation dort initiiert wird, wo etwas zum Thema oder Problem (gemacht) wird. Peirce nennt das Motiv der Reflexion an dieser Stelle *Zweifel*. Der Zweifel hat etwas Irritierendes; denn er unterminiert die Gewohnheit und schafft Handlungsunsicherheit.²² Das Ziel einer logischen Überlegung ist seine Beseitigung durch die Festlegung von Überzeugungen, die eine neue Basis für ein kontrolliertes Handeln bereitstellt. »With the doubt, therefore, the struggle begins, and with the cessation of doubt it ends.«²³ – Nun lassen sich nach Peirce aus diesen Grundelementen wichtige Schlüsse ziehen: So bedarf es keiner unumstößlichen Prämissen, um eine Untersuchung zu beginnen. Als Basis genügen einige Überzeugungen »perfectly free from all actual doubt«.²⁴ Und noch wichtiger für unseren Zusammenhang ist: Damit das Denken einen Angriffspunkt hat, genügt es nicht, dass etwas rein formell angezweifelt oder eine Frage einfach formuliert wird; es muss vielmehr »a real living doubt«²⁵ bestehen. Peirce hat hier insbesondere den Fall im Visier, dass etwas weiter angezweifelt wird, was schon eine allgemeine Überzeugung

21 Peirce' Bestimmung an dieser Stelle lautet: »The object of reasoning is to find out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know« (The Fixation of Belief«, S. 244).

22 Vgl. ebd., S. 247f.

23 Ebd., S. 248.

24 Ebd.

25 Ebd. – Dass nicht jedes Zweifeln sinnvoll ist, hat Wittgenstein später in zahlreichen Variationen dargelegt: vgl. *Über Gewißheit*, z. B. §§ 2, 220, 337, 450 oder 625.

ist. »When doubt ceases, mental action on the subject comes to an end; and, if it did go on, it would be *without a purpose*.«²⁶

Wir können daraus das folgende Bild gewinnen: Die Grenzen der richtigen Zeicheninterpretation werden sich im Einzelfall daran bemerkbar machen, dass schon die Frage nach einer Verstehensvertiefung ins Leere geht. Anders gesagt: Unter Zugrundelegung des Verstehenszwecks legen diejenigen in den Ausgangszeichen beanspruchten Zeichenpraktiken, *von deren Infragestellung wir keinen Fortschritt im Verstehen erwarten können*, einen Interpretationsspielraum fest. Selbst wenn ein gegebenes Zeichen zum Anstoßpunkt eines Nachdenkens wird – es muss als Zeichen umgrenzt sein. Es muss hinreichende Klarheit darüber bestehen, »was für ein Zeichen« gegeben und was für ein Problem also gestellt ist. Insofern *können* die Sinnbedingungen eines gegebenen Zeichens nicht zum Thema werden. Diese Bedingungen geben dem Interpretationsbedürfnis (dem »Zweifel«) erst seine Form.²⁷

Während die Idee einer absoluten Realität in keiner bestimmten Weise expliziert werden kann, haben die Grenzen, mit denen wir konfrontiert sind, wenn ein gegebenes Zeichen uns normativ anspricht, eine konkrete Gestalt. Die Differenz zwischen dem, was vorausgesetzt ist und bleibt, und dem, was zur Disposition steht, wird für die Umgrenzung des Ausgangszeichens *und* für die interpretierende Zeichenbildung logisch bestimmend sein. Das am Zeichen, was die Weise der besonderen Interpretation ausmacht und die Charakterisierung leistet, wird als variabel aufgefasst. Das aber, was als Sinnbedingung fungiert, wird auch Sinnbedingung der Reflexion sein; es kann in *dieser* Reflexion nicht thematisch werden. Das besondere theoretische Denken, so darf man deshalb vermuten, spielt sich jeweils in gut bestimmten Grenzen ab. Dies heißt wiederum nicht, dass das Denken in ein Korsett gezwungen ist: Dass ich keinen Sinn in einer vertiefenden Interpretation sehen kann, zeigt, dass mir eine Verständnisweise als *zueigen* gilt. Meine Übereinstimmung mit der Interpretationspraxis bleibt deshalb zu jedem Zeitpunkt eine friedliche. Und so steht es mir auch jederzeit frei, Voraussetzungen in Frage zu stellen, wenn ich dies *wirklich* will. Wenn mir z. B. jemand sagt, dass dieser Hund »erstaunlich weiches Fell« habe, und ein (mit Peirce) »lebendiger« Zweifel in mir aufkommt, dass es sich überhaupt *um einen Hund* handelt, so wird dieser Zweifel selbstverständlich in mein theoretisches Überlegen eingehen. Doch indem dies geschieht, wende ich mich bereits einem

26 Peirce, »The Fixation of Belief«, S. 248 (Hervorhebung Verf.).

27 Mit Wittgenstein könnte man dies so beschreiben, dass die Fragen, die wir stellen, in den »feststehenden Angeln« des Fraglosen und Unbezweifelten aufgehängt sind: vgl. *Über Gewißheit*, §§ 341-343.

neuen Thema zu – nämlich der Frage, ob »dies« ein Hund ist oder etwas anderes. Die Form der Problemstellung verändert sich, und es sind nun andere Zeichen gegeben.

Es wurde bereits besprochen, wie man sich solche Verständnisweisen vorstellen kann. Aus der Ich-Perspektive sind sie das, was *unser* – und damit *auch mein* – Grundverständnis ausmacht. Ich ordne mich z. B. einer Gemeinschaft von Personen zu, deren Muttersprache Deutsch ist, und die über gemeinsame gestische oder mimische Zeichenkompetenzen verfügen. Ich zähle darauf, dass gesichert ist, was ein Buch, eine Woche oder ein Alptraum ist, wie heruntergezogene Mundwinkel aufzufassen sind, oder dass ein gewisses kleines Tier mit langen Ohren ein Kaninchen ist.²⁸ Dass der Pfeil ›↑‹ nach oben zeigt oder dass das, woran wir beim Frühstück sitzen, ein ›Tisch‹ ist – dies sind keine Themen im Alltag. Es sind insbesondere keine Themen des theoretischen Nachdenkens: Eine Person, die nach aufschlussreichen Interpretationen fragt, befasst sich nicht damit, ihr Grundverständnis zu bestätigen oder zu repetieren; sie kann nicht verständlich machen wollen, was schon gemeinsam verstanden ist. Das individuelle Denken hat hier keinen Angriffspunkt.

Die *direkte Referenz* war ein Beispiel dafür. Wenn eine Person auf einen Gegenstand zeigt oder das Demonstrativum ›dies‹ verwendet, schlägt sie damit keine Interpretation von etwas vor, sondern greift ein Interpretandum heraus. Sie macht Gebrauch von einem bestehenden Verständnis und baut darauf, dass *dies* bereits wahrnehmbar ist. Sofern direkt Bezug genommen wird, ist ein Schema dann schon beansprucht. Das, worauf referiert wird, wenn direkt referiert wird, wird durch die Interpretationsgemeinschaft umgrenzt, die vorausgesetzt wird, indem so referiert wird. – Auf den Fall der Zeicheninterpretation lässt sich dies so übertragen: Sofern ein gegebenes Zeichen indexikalisch funktioniert, wird es einen Spielraum der Interpretation festlegen und gar nicht erst zur Variation in Erwägung gezogen. Ich kann nur variieren wollen, wie *dies* (oder das, worauf ich zeige) bestimmt wird. Die indexikalische Bezugnahme selbst aber kann ich nicht problematisieren, weil sie in der öffentlichen Praxis verankert ist. Ein Gebrauch von ›dies‹ ist daher *nie* eine Positionierung in einem Feld von Interpretationsmöglichkeiten (ich frage nicht, ob etwas ein *dies* ist oder etwas anderes). Denn Indexikalia übernehmen keine Darstellungsfunktion; was sich indexika-

28 Man kann sich Fälle denken, in denen nicht mehr als eine »gemeinsame menschliche Handlungsweise« als Bezugssystem zugrunde gelegt werden kann (vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 206; zur radikalen Übersetzung vgl. Quine, *Word and Object*, Kap. 2). Doch gerade solche Extremfälle zeigen, dass eine Verständigung *ganz ohne* Verstehensvoraussetzungen nicht denkbar ist.

lich erschließt, ist *Ausgangspunkt* von Interpretationen.²⁹ Und dies ist nicht, wie Peirce es hin und wieder tut, so zu deuten, dass Indexzeichen den Interpreten dazu zwingen, die Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände zu richten.³⁰ Angemessener ist es, diesen Vorgang so zu verstehen, dass individuelle Interpreten allgemeine Verständnisweisen zugrunde legen, die sie nicht sinnvoll in Frage stellen können und als verstehende Wesen auch nicht in Frage stellen wollen. Wo ich mich direkt auf etwas beziehe, dort beziehe ich mich so auf etwas, wie es schon verstanden *ist*. Das Verstehen von indexikalischen Elementen ist somit kein *individuell*-freies, aber doch ein freies Verstehen. Es ist in eine Praxis aufgehoben, an der ich teilnehme, und Inventar einer Gemeinschaft, der ich mich von mir her zuordne, da sie so interpretiert wie ich selbst.

Für den Gebrauch von Prädikaten können wir ganz ähnliche Beobachtungen machen. Nehmen wir an, der Satz »Der kleine Benni züchtet im Wohnzimmer Kaninchen« wäre eine zutreffende Beschreibung der Welt. Wenn jemand fragen will, wie *das* genau zu verstehen ist, so wird er dabei die Grenzen, die durch die Prädikate ›Wohnzimmer‹ oder ›Kaninchen‹ gezogen werden, nicht überschreiten *können*. Auch wenn diese Prädikate nicht direkt auf ihre Gegenstände bezogen werden, muss man doch einen normalen Verwendungsfall annehmen, wenn die Frage nach dem Sinn der *Aussage* einen Gehalt haben soll. Gleiches würde – ein anderes Beispiel – gelten, wenn ich auf einer Landkarte den schwer verständlichen Hinweis »← *Sonne* « fände. Das in dieser Sache bestehende Interpretationsbedürfnis würde ich nicht dadurch zu stillen versuchen, dass ich frage, was der Ausdruck ›Sonne‹ genau bedeutet. Auf diesem Wege werde ich keine Aufschlüsse über den besonderen Sinn dieses Zeichens gewinnen. Und würde ich Interpretationen vorschlage, die über die Bedeutung des Ausdrucks ›Sonne‹ hinweggehen (z. B. »← *Bahnhof*«), würde bestenfalls mein semantisches Können zweifelhaft.³¹ Das Zeichen »← *Sonne* « würde in den Hintergrund treten, bis die konventionelle Bedeutung von ›Sonne‹ geklärt ist. Es wären nicht interpretie-

29 Kaplan schreibt: »[...] no operator can control the character of the indexicals within its scope, because they will simply leap out of its scope to the front of the operator.« (»Demonstratives«, S. 510) – Mit Simon kann man sagen, dass Sinnliches am *Beginn* einer Kette von Zeichentransformationen steht. Ein Wahrnehmungsgegenstand wird nicht gedeutet; es handelt sich um »Interpretation ohne Wahl«. Jeder weitere Schritt aber geht über das Unmittelbare hinaus: Der Interpret fragt dann nach Interpretationsmöglichkeiten und fängt an zu *denken* (vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 93ff. und Borsche, »Freiheit als Zeichen«, S. 112).

30 Vgl. etwa Peirce, »Of Reasoning in General«, S. 14.

31 Der bloße Lapsus ist dabei wieder methodisch auszuschließen (vgl. Kap. III 2.1).

rende oder erläuternde, sondern regelexemplifizierende Zeichen gefordert – etwa Zeigegesten, die auf die am Himmel stehende Mittagssonne aufmerksam machen. Solche Zeichen aber tragen nicht zur Vertiefung eines Verständnisses bei, sondern bestätigen nur, *dass* der übliche Gebrauch zugrunde liegen soll.

Man kann resümieren: Sofern intersubjektiv geteilte Darstellungsweisen stets schon in besondere Zeichenbildungen eingehen, so dass sich *unsere* Verständnisweisen in ihnen niederschlagen, ist für ein sinnvolles Fragen nach Zeicheninterpretationen kein Raum. Die Frage nach möglichen anderen (besseren) Interpretationen hat überhaupt nur *Kontur*, wenn in den verwendeten Zeichen – sowohl in den gegebenen als auch in den neu gebildeten – einiges gar nicht zur Disposition steht. Nur so kann die Interpretationsintention eine Richtung haben. Das Fragen nach Sinnbedingungen hat folglich mehr den Charakter einer *Vergewisserung*, dass das Zeicheninterpretieren in Grenzen erfolgt, welche gegenwärtig unangestastet bleiben. Wo ich diese Grenzen überschreite, kann eine zweckmäßige, das Verstehen vertiefende Zeicheninterpretation nicht mehr stattfinden.

2.3 Freie Interpretation besonderer Zeichenformen

Wir haben jetzt eine Bestimmung der Freiheit in der Zeicheninterpretation, die von vornherein ein positives Moment hat, da sie auf die Zwecke des theoretischen Denkens bezogen ist. Von nun an sollen die Aspekte positiver Freiheit selbst im Mittelpunkt stehen: Der Weltinterpret nimmt besondere Zeichen in den Blick und lässt sich durch diese normativ ansprechen; er fragt sich, wie er diese Zeichen interpretieren soll, damit sich Welt wieder besser erschließt. Und er muss diese Frage dadurch beantworten, dass er selbst eigene Zeichen bildet. Wie ist das genau zu denken?

Für interpretierende oder »weltbildende« Wesen, so sagten wir, ist die Frage nach richtigen Interpretationen irreduzibel. Als ein solches Wesen komme ich nicht umhin, diese Frage nach besten Kräften und bestem Gewissen zu beantworten, denn für mich steht Welt auf dem Spiel.³² Doch während dies noch eine recht formale Auskunft ist, ist die Frage nach richtigen Interpretationen in ihrer konkreten Form auf ein Thema bezogen und stellt sich anlässlich bestimmter Zeichen. Sie ist dann nicht die Frage danach, wie *allgemein* (am besten) zu interpretieren sei, sondern z. B. die Frage danach, ob *dies* »so« interpretiert werden soll oder doch besser »so«. Dieses »so«, das *Wie* der Interpretation, ist dabei die *Verständnisweise*, die sich in der besonderen Darstellungsform *zeigen* soll. Nur

32 Vgl. Kap. IV 1.

in solch konkreter Form lassen sich auch wirklich *Antworten* geben. Das lebensweltliche Nachdenken über die Möglichkeiten der Interpretation wird auf der Ebene besonderer Darstellungen ausgetragen: Dies ist, wie sich zeigte, selbst ein Charakteristikum von Interpretationsfreiheit, weil es den Umstand widerspiegelt, dass weder die Realität-an-sich noch Regeln oder Verstehensautoritäten festlegen können, welche Interpretationen die Welt verständlich machen. Der Weltinterpret muss dies grundsätzlich *selbst* bestimmen – aus seinem eigenständigen Verstehen heraus, im Dialog mit anderen Interpreten und von den besonderen Darstellungsformen her, die im aktuellen Fall verwendet werden.

Vor diesem Hintergrund können Zeichen nicht mehr als Vehikel eines Verstehens gelten, dessen Logik im Grunde zeichenunabhängig beschreibbar ist. Was die *ästhetische* Form des Zeichens angeht, müssen Interpretationen gebildet werden, die den besonderen Sinn von gegebenen Zeichen berücksichtigen und dem daran geknüpften normativen Anspruch *gerecht werden*. Wie dies gelingt, lässt sich nicht allgemein angeben; die Aufgabe muss immer wieder gelöst, Welt immer wieder neu erschlossen werden. Für unser Unternehmen hieß das, dass wir uns zunächst auf negative Kennzeichnungen verwiesen sahen: Die interpretierende Zeichenbildung ist *nicht*-ableitbar; sie kann *nicht* nach Regeln erfolgen; sofern die individuelle Einbildungskraft einen Schritt macht, muss die Zeicheninterpretation *ohne* Führung erfolgen; der Übergang von Zeichen zu Zeichen ist *nicht* allgemein bestimmbar usw. Darin zeigt sich der Raum der Verantwortung an, den wir zu umgrenzen suchen. Um eine Beschreibung zu finden, in der die *Zurechenbarkeit* des Interpretierens transparenter wird – und um besser zu verstehen, was es heißt, dass das Individuum die Zeicheninterpretation *selbst bestimmt* –, können wir von solchen Kennzeichnungen ausgehen.

Beginnen wir mit der wichtigsten: Die Zeicheninterpretation erfolgt nicht nach Regeln. Ein regelgeleiteter Übergang von Zeichen zu Zeichen – wenn man sich überhaupt so ausdrücken will – wäre kein Übergang in unserem Sinne, sondern bestenfalls eine Wiederholung von ohnehin beanspruchten Anwendungsmustern. Diese Art der Interpretation vor Augen, könnte man, wie Wittgenstein sagt, formulieren wollen: »Die Übergänge sind *eigentlich* schon gemacht«. ³³ Damit hätte man, so wird dies erläutert, eine »symbolische« Beschreibung des Regelfolgens gegeben und unseren Zeichengebrauch insofern thematisiert, als wir »keine Wahl mehr« haben. ³⁴ – Die Zeicheninterpretation nun ist *nicht* so ein Akt des Regelfolgens; der Übergang ist nicht »schon gemacht«, wir müssen ihn

33 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 188.

34 Vgl. ebd., § 219. – Wittgenstein spricht von einer »mythologische[n] Beschreibung des Gebrauchs einer Regel« (ebd., § 221).

selbst vollziehen. Und dass die ausgetretenen Pfade des Zeichengebrauchs keine Auskunft darüber geben, wie ein problematisch gewordenes Zeichen zu interpretieren ist, erinnert uns daran, was im Zentrum stehen muss: Die instantiierten Praktiken bleiben als Sinnbedingungen unthematisch, weil sich die Person direkt auf den *besonderen Sinn des jeweiligen Zeichens* bezieht. Es geht von Anfang an um nicht-substituierbare Darstellungsformen, welche als Ganze bedeutsam und im Sinne der Welterschließung zweckmäßig sein sollen.³⁵ Was *ich* im besonderen Fall verständlich machen will, kann sich nur daran zeigen, was – im Gegensatz zu den Zeichenelementen, die in der intersubjektiven Praxis verankert sind – als *variabel* gelten muss: an der ästhetischen Darstellungsform. Als solche eigenständigen Gebilde stehen gegebene und interpretierende Zeichen zueinander: Der Übergang führt von einem besonderen Zeichengebilde zu einem neuen besonderen Zeichengebilde. Er ist ein autonomer Schritt in einer Sinndimension, der ohne externe Orientierungspunkte auskommen und, wenn man so will, allein durch interne Zweckmäßigkeiten bewegt wird. Solche Übergänge werden z. B. über die Grenzen von Sprachen oder »Symbolsystemen« hinwegführen. Da sie auf der Ebene des besonderen Zeichensinns, von den jeweils wahrnehmbaren Formen her vollzogen werden, kann sich der Interpret frei von einem Darstellungssystem ins andere bewegen.³⁶

Dies ist es, was wir im Folgenden werden präzisieren müssen. Führen wir uns zunächst vor Augen, dass das Gemeinte aus der alltäglichen Kommunikation bestens vertraut ist; es lässt sich an jeder beliebigen Verständigungssituation demonstrieren: Wir sprechen z. B. mit einem Freund über eine gemeinsame Bekannte und bekommen zu hören: »Iris hat Sonntag den ganzen Tag geschlafen.« In so einem Fall werden wir uns ohne weiteres imstande sehen, das Gespräch fortzusetzen, indem wir an diesen Satz anknüpfen. Wir müssen uns nicht mit der Bedeutung der Satzelemente beschäftigen, sondern können direkt vom Satzsinn ausgehen. *Wie* wir das Gespräch (genau) fortsetzen, ist gerade nicht festgelegt. Wir haben unbegrenzte Möglichkeiten, können verschiedenste Darstellungsweisen wählen und eigene Zwecke einbringen. Wir können mit den Schultern zucken (z. B. wenn wir uns aus der Sache heraushalten wollen), wir können sagen »Sie ist eben faul« (wenn wir die genannte Person anschwärzen wollen), oder wir können auf die Einladung zur Geburtstagsfeier am Samstag zeigen (um die Sache zu erklären). Es ist ein ganz alltägliches Phänomen, dass wir innerhalb der Räume, die die Sinnbedingungen der verwendeten Zeichen eröffnen, unab-

35 Vgl. Kap. III 3.2 und IV 2.

36 Darin schlägt sich wieder die kritische Distanz zu Darstellungsformen nieder, von der in Kap. IV 3.2 die Rede war.

sehbare Optionen haben. Diese Bedingungen leiten den Zeichengebrauch nicht an. Für die Dimension, in der wir uns bewegen, ist es im Gegenteil konstitutiv, dass einige Gebrauchsweisen als nicht disponibel gelten. Wir bewegen uns frei, insofern der Übergang von Zeichen zu Zeichen entlang der besonderen Formen vollzogen wird.

Für unser Vorhaben, den *interpretierenden* Übergang von Zeichen zu Zeichen als einen freien Übergang zu profilieren, können wir daraus schöpfen. Die Arbeit an den Darstellungsformen vollzieht sich ebenfalls auf der Ebene des besonderen Sinns; sie ist mithin ein Prozess, der nur durch verstehende Wesen vollzogen werden kann. Allein solchen Personen ist es möglich, sich auf die ästhetische Form des Zeichens zu beziehen; nur solche Personen sind in der Lage, Sinnbedingungen unberührt zu lassen (den Regeln »blind« zu folgen) und direkt im Sinne des Verstehenszwecks Zeichen zu bilden. Schon deswegen muss die interpretierende Zeichenbildung als autonom gelten. Diese Autonomie zeigt sich darin, dass das Gegebene gedanklich problematisiert werden kann; und sie zeigt sich darin, dass besondere Zeichen in ihrer ästhetischen Form das Weltverhältnis konstituieren. Jemand, der nach besseren Darstellungen fragt, nimmt an, dass er das erreichte Weltverständnis aus eigener Kraft entwickeln kann (und vielleicht sollte) – eine Annahme, die dem ähnelt, was Peirce einmal das erste Prinzip der Logik nennt.³⁷ Wer sich im Interpretieren auf besondere gegebene Zeichen bezieht, setzt also schon voraus, dass anderes und besseres Verstehen möglich und im Zuge eines autonomen Zeichenbildens erreichbar ist.

Die positive Seite der freien Zeicheninterpretation kann damit nunmehr so gefasst werden, dass der Übergang von Zeichen zu Zeichen von Personen vollzogen wird, die sich direkt auf ästhetische, welterschließende Formen beziehen. Die Frage »Wie bestimme ich?«, von der aus der Sinn von Selbstbestimmung expliziert werden kann³⁸, hat hier die Antwort: »Ich bestimme *allein mit Blick auf die besonderen Zeichen*.« So kann der dynamische Prozess der Zeicheninterpretation, in dessen Verlauf die Welt erschlossen wird, indem Darstellungen im Sinn des Verstehenszwecks variiert, verfeinert oder durch neue abgelöst werden, kein apersonaler Vorgang sein. Es sind die Vollzüge autonomer Personen, die durch besondere Zeichen in Gang gesetzt werden (welche normativen Druck entfalten) und nur in *angemessenen* Interpretationszeichen zur Ruhe kommen (die den normativen Druck neutralisieren, indem sie das Weltverstehen rekonstituieren). Simon, bei dem dieser Prozess, wie erwähnt, unter dem Begriff der *Ver-*

37 Vgl. Peirce, »New Elements«, S. 324: »And the first of all logical principles is that the indeterminate should determine itself as best it may.«

38 Vgl. Kap. I 1.2.

deutlichung firmiert, betont die darin liegende Individualitätsdimension: »Der freie Übergang zu anderen Zeichen ›für‹ die vorhandenen ist ohne allgemeinen Anhaltspunkt und damit individuell. Es ist der Ausdruck eines individuellen Verstehens von Individuellem.«³⁹ Wie betont, darf dies nicht in einen Individualismus der Interpretation münden, sondern allein eine Voraussetzung *in* der intersubjektiven Praxis markieren: Das Verstehen darf als zurechenbar gelten, da dem Weltinterpreten jederzeit die Fähigkeit zugeschrieben wird, es auszuweisen.⁴⁰ Eine Verdeutlichung ist immer möglich, und der Person kann so grundsätzlich reflexive Kontrolle zugeschrieben werden.

Für eine solche vertiefende Zeichenreflexion wird es charakteristisch sein, dass sie unterschiedlich ausfällt. Der Übergang von Zeichen zu Zeichen ist deswegen nicht nur frei, sondern individuell frei. Wo die Frage »Wie soll ich am besten interpretieren?« gestellt wird, ist der Bezugspunkt eines allgemeinen Verstehens verloren; es sind besondere Antworten zu finden. Die Verdeutlichung ist deshalb nicht von der Art einer (semantischen) »Erklärung«; sie ist eine *Erläuterung* oder Klärung, die die jeweilige Sache betrifft.⁴¹ Wo die Welt in dieser spezifischen Weise problematisch wird, hat die Frage »Wie soll ich am besten interpretieren?« ihren Ort. In dieser Situation leisten Regeln gerade keinen Beistand, denn die Möglichkeit, das Verständnis zu vertiefen, besteht ja nur insofern, als die etablierten Interpretationsmuster nicht mehr greifen. Eine wirkliche *Unentschiedenheit* besteht nur, wo man sich einen Zweifel oder einen Streit denken kann. Die Grundsituation der Zeicheninterpretation ist damit der Situation eines autonom Handelnden in zentraler Hinsicht ähnlich: *Wir müssen innerhalb eines Spielraums eigene Entscheidungen treffen*. Schauen wir nun wieder, in welche Lage dies jemanden bringt, der »gut« entscheiden möchte.

2.4 Logische Zeicheninterpretation?

Ob eine Zeicheninterpretation nötig ist und wie sie gegebenenfalls erfolgt, entscheiden individuelle Personen entlang der ästhetischen Form von Zeichen. Sie sind somit selbstbestimmt und vollziehen die Übergänge allein von besonderen

39 Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 258.

40 Vgl. oben Kap. V 1.

41 Zur Unterscheidung von *Erklärung* und *Erläuterung* im Ausgang von Frege vgl. z. B. Kambartel, »Versuch über das Verstehen«, S. 124. Zu den Begriffen *klar* und *Klärung* (im Gegensatz zu *deutlich*) im Bezug auf Grundbegriffe: vgl. Schildknecht, »Argument und Einsicht«, S. 148ff.

Darstellungen her. Da solche Übergänge durch die Frage »Wie soll ich (das) am besten interpretieren?« bewegt werden, sind sie alles andere als beliebig. Schon dass ein Interpretationsbedarf angemeldet wird, zeugt von Verantwortung. Der Interpret lässt sich durch Zeichen ansprechen, in denen ein allgemeines Verständnis vorausgesetzt ist; und er will auch wieder auf ein potentiell allgemeines Verständnis hinaus. Nur so wird er der ursprünglichen Verpflichtung, Interpretationen bilden zu müssen, gerecht. Ein Weltinterpret kann nicht nur *sich selbst allein hier und jetzt* etwas verständlich machen wollen. Eine Zeicheninterpretation muss sich an eine potentielle Gemeinschaft richten und vor ihr Bestand haben.⁴²

Wie immer wieder deutlich wurde, lässt gerade das Bewusstsein von Freiheit Einschränkungen verbindlich werden. Im theoretischen Denken waren die Normen der Urteilsgrammatik dabei der erste Gedanke. Im Kontext der Zeicheninterpretation wird allerdings gut sichtbar, warum diese den spezifischen normativen Anspruch nicht erfüllen. Ich kann die Angemessenheit der besonderen Interpretation nämlich nicht dadurch sichern, dass ich im engeren Sinne logisch verfare. Die Normativität, mit der ich mich konfrontiert sehe, entspringt nicht aus Prinzipien; das Verständnis der endlichen Person wird nicht durch transpersonale »Gesetze des Wahrseins«⁴³ in die Pflicht genommen. Die Zeichen gemäß den Regeln der Logik zu transformieren, ist deswegen nicht hinreichend. Vielmehr werde ich allgemeinen Einschränkungen in der theoretischen Reflexion *ohnehin* schon Rechnung zu tragen versuchen. Man kann dies so zum Ausdruck bringen: Das worauf sich der Weltinterpret bezieht, wenn er Zeichen interpretiert – die *ästhetische* Form des Zeichens – ist *keine allgemein-logische* Form. Deswegen ist sein Interpretieren nicht primär das eines rationalen Wesens (obwohl es ein solches Interpretieren *bleiben* sollte), sondern das einer *individuellen* Person mit besonderen Lebens-, Denk- und Wahrnehmungsweisen.

Man kann sich dies am Grenzfall der Deduktion bewusst machen. Zunächst einmal ist zu beobachten, dass deduktive Übergänge von Zeichen zu Zeichen im Normalfall gar nicht vollzogen werden. Auch in diesem Sinne interpretieren wir nicht »nach Regeln«. Jemand schließt z. B. nicht das eine aus dem anderen, indem er die Schlussfigur des Modus Ponens anwendet. Wer die Semantik der logischen Ausdrücke beherrscht, dem genügen jeweils die besonderen Zeichen. Wenn man mir in einem Hotel sagt: »Alle Zimmer in der dritten Etage wurden ausgeplündert«, und hinzufügt: »Ihr Zimmer liegt in der dritten Etage«, so *verstehe* ich den zweiten Satz bereits so, dass mein Zimmer ausgeplündert wurde.

42 Vgl. Kap. IV 1.

43 Vgl. Frege, »Der Gedanke«, S. 30f.

Ich muss nicht erst einen Schluss ziehen, um dies herauszufinden. Ich wende keine logische Regel an, die mich zu einer Konklusion bringt, sondern in der zweiten Aussage *zeigt* sich mir, was geschehen ist. Man möchte sagen: Es zeigt sich mir ästhetisch; es wird in den Zeichen wahrnehmbar.⁴⁴ Die Interpretation von Darstellungsformen zumindest wird nur *im Grenzfall* darin bestehen, das, was sich im Gegebenen schon zeigt – in ihm, wie man es gern ausdrückt, schon »enthalten« ist –, eigens zur Darstellung zu bringen.

Das heißt, ein *logisches* Explizit-Machen kann man sich (im Gegensatz zum Explizit-Machen von Sprach- oder Zeichenregeln) zwar denken.⁴⁵ Doch wo der Übergang von Zeichen zu Zeichen entlang des jeweiligen Sinns vollzogen wird, liegt der Kern der Sache woanders. Im interpretierenden Übergang ist vorausgesetzt, dass die logischen Zusammenhänge unstrittig bleiben; er selbst aber ist ein eigenständiger Schritt, der nicht durch Regeln geführt sein darf. Die Zeicheninterpretation soll etwas ganz Bestimmtes leisten: sie soll eine Antwort auf die Frage sein, wie *etwas* (genau) zu verstehen ist. Sofern der Übergang mechanisch lösbar ist, hat so eine Frage keinen Ansatzpunkt, und der Übergang stellt keine Errungenschaft dar. Um wirklich ein Schritt zu sein, muss die Zeicheninterpretation auf die Zweckmäßigkeit der jeweiligen Darstellungsformen bezogen und *selbst zweckmäßig* sein.

Ein weniger formalistisch veranschlagter Logikbegriff übrigens wird diese Funktion auch schon für das logische Schließen veranschlagen und die geistige Produktivität von Personen einbegreifen. Bei Peirce ist dieser Aspekt mit dem Begriff der *Abduktion* verbunden, der die Bildung erklärender Hypothesen bezeichnet.⁴⁶ Ohne Abduktion würde unerklärlich, wie überhaupt jemals etwas verständlich *gemacht* werden kann; sie ist »the only process by which a new element can be introduced into thought«.⁴⁷ Sie ist demzufolge auch schon in der Deduktion wirksam, sofern diese zweckmäßig ist.

44 Peirce immerhin hat das Schlussfolgern mit der *ikonischen* Zeichenfunktion verbunden: vgl. Peirce, »Of Reasoning in General«, S. 24; ders., *Harvard Lectures on Pragmatism*, S. 206f.; ders., »New Elements«, S. 307. In diesen Kontext gehört die Idee der Graphenlogik, vgl. ders., »Prolegomena to an Apology for Pragmaticism«.

45 Vgl. Deines/Liptow, »Explizit-Machen explizit gemacht«.

46 Vgl. Peirce, *Harvard Lectures on Pragmatism*, Lect. VII. – Dazu: Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 218f. sowie zur neueren Diskussion Hintikka, »What is Abduction?« und Kapitan, »Peirce and the Structure of Abductive Inference«.

47 Peirce, *Harvard Lectures on Pragmatism*, S. 224. – Andernorts (ebd., S. 205) heißt es: »[...] if we are ever to understand things at all, it must be in that way [sc. of Abduc-

Man darf festhalten: Der normative Druck, den gegebene Zeichen mit sich führen, geht über eine formal-logische Verpflichtung hinaus. Wo sich die Frage, wie am besten interpretiert werden soll, wirklich auf besondere Zeichenformen bezieht, dort bringt mich die Auskunft, dass ich am besten interpretieren sollte »wie ein rationales Wesen«, nicht weiter. Denn *das* hatte ich schon vorausgesetzt. Mein Situation ist eine andere: Ich denke darüber nach, wie angesichts eines bestimmten Themas zu interpretieren ist, und es geht um die welterschließende Form des Zeichens. In dieser Lage stehe ich vor einer Unentschiedenheit, die allein selbstdenkende Wesen aus ihrem endlichen Verständnis heraus überwinden können. Zwar dürfen im Übergang von Zeichen zu Zeichen logische Einschränkungen nicht *verletzt* werden (ich sollte »rational« *bleiben*). Doch dies kann mir nichts über die Richtung verraten, in die die Interpretation gehen soll (es legt keinen Begriff von Rationalität fest). Eine Vertiefung des Verständnisses ist nicht herleitbar und nicht ohne Risiko zu haben. Dass überhaupt Fragen entstehen und Irritationen vorkommen, zeugt davon, dass der aktuelle Fall nicht schon durch bisheriges Verständnis erfasst ist. Wo es wirklich nicht nur *Unwissenheit* ist, was Probleme bereitet, dort muss der Weltinterpret etwas *selbst* verständlich *machen*.

Heißt dies nun, dass jemand, der gut interpretieren will, für seinen Verallgemeinerungstest keine Adresse hat? Muss er mit sich selbst ausmachen, wie ein produktiver Übergang von Zeichen zu Zeichen zu vollziehen ist? Keineswegs. Die Lektion ist, dass der Interpret einen anderen Bezugspunkt ins Auge fassen muss: Sein Interpretieren ist nicht auf eine Gemeinschaft »rationaler Wesen«, sondern auf eine *Gemeinschaft endlicher Personen* gerichtet.⁴⁸ Die Anrufung einer transpersonalen Rationalität geht ins Leere. Auch das Postulat der »idealen

tion].« Das pragmatistische Denken wird gar als *Logik der Abduktion* begriffen (vgl. ebd., Lecture VII).

48 Simon kommt zu der folgenden Diagnose: Da der Zeichengebrauch ein *sozialer* Vorgang ist, ist eine Interpretation keine Privatsache: »Alle Transformation von Zeichen in andere Zeichen geschieht nicht nur zu begrenzten, individuellen Zwecken, sondern auch unter der Voraussetzung, dass das Resultat der Transformation *allgemein besser* sei als das Ausgangszeichen« (*Philosophie des Zeichens*, S. 232). Aber die Weltinterpretation bleibt an individuelles Verständnis gebunden. Das Gelingen der »Verdeutlichung« ist nie »endgültig«; diese bleibt auf partikuläre Interessen bezogen. »Ein oberstes Ziel«, so Simon, ist »in dem einzelnen Akt der Transformation mangels Übersicht gleichwohl nicht positiv bekannt, so dass die Begriffe ›Zukunft‹ und ›Gemeinschaft‹ nichts anderes als die *Negativität* bedeuten, dass der singuläre, individuelle Akt als solcher allein *keinen* Sinn gibt« (ebd., S. 233).

Kommunikationsgemeinschaft«⁴⁹ ist ohne Gehalt. Sofern es um die ästhetische, welterschließende Darstellungsform geht, muss die Interpretation vor ganz *bestimmten* anderen Personen gerechtfertigt werden. Wie die Interpretationsgemeinschaft schon an ihren Fundamenten dadurch zusammengehalten wird, dass individuelle Personen Zeichen auf gleiche Weise gebrauchen, und jede Person sich darauf verlässt, dass andere Personen in mancherlei Hinsicht übereinstimmend »urteilen«⁵⁰, kommt auch für die Zeicheninterpretation allein die konkrete Übereinstimmung in einer Gemeinschaft von Individuen als Bezugspunkt in Betracht. Ich kann keine höhere Gedankengemeinsamkeit heraufbeschwören. In der Intention auf eine potentielle Gemeinschaft liegt die Idee, andere Individuen müssten *von sich her* so interpretieren wie ich in diesem Fall. Ob meine Interpretation eine Verständnisweise werden kann, wird sich daran erweisen, ob auch andere Personen sie als solche anerkennen können.

Die Erörterung dieser Aspekte ergibt einen prägnanten Sinn von interpretativer Verantwortung als Verantwortung von *Individuen* – und letztlich auch als Freiheit von Individuen gegeneinander. Auf diesen Sinn werden sich die übrigen Überlegungen konzentrieren.

2.5 Interpretationsverantwortung und Dialog

Dass Zeichen gegeben sind, beinhaltet, dass sich das theoretische Denken von Anfang an in einer Welt vollzieht, die in vielerlei Hinsicht schon verstanden und eine wesentlich gemeinsam geteilte Welt ist. Auch in Zeichen, die zur Reflexion bewegen, ist gemeinsam geteiltes Weltverständnis auf vielfache Weise instanziiert. Doch die Frage, wie etwas *besser* verstanden werden kann, kann nicht mit Rekurs auf dieses Verständnis beantwortet werden. Die Weltinterpretieren müssen neue Sichtweise finden und selbst Position beziehen. Die Suche nach richtigen Interpretationen bleibt gleichwohl eine Suche nach Interpretationen mit *allgemein klärendem* Charakter. Deshalb mündet die Einsicht, dass eine angemessene oder vertiefende Interpretation von besonderen, nicht-substituierbaren Zeichen her festgelegt wird, nicht in einen Individualismus. Was auf dem Spiel steht, ist

49 Vgl. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, S. 222ff. – Apel meint, dass »die Erfüllung der Forderung nach intersubjektiv gültigen ›Wesens‹-Definitionen zwar nicht von einer *monologischen* – womöglich sprachunabhängigen – *Wesensschau*, wohl aber, auf lange Sicht, von der *begriffssprachlichen Verständigung* der *unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* zu erwarten« sei (ebd., S. 353).

50 Vgl. Kap. III 2.3.

die konkrete Fortschreibung einer Gemeinschaft und eine mögliche Praxis der Interpretation.

Der gedankliche Schauplatz der Reflexion ist somit die intersubjektive Verständigung und Rechtfertigung. Die Frage, ob es richtig oder sogar besser ist, etwas »so« zu verstehen, richtet sich ihrem Sinn nach an andere Personen. Was die Interpretation von besonderen Zeichen angeht, muss man genauer sagen: sie richtet sich an *bestimmte* Andere, an andere *Individuen*. Die Reflexion bezieht sich auf das am Zeichen, was unter individueller reflexiver Kontrolle steht: die Zeicheninterpretation in ihrer Besonderheit, wie sie sich an der ästhetischen Darstellungsform zeigt. Für diese stehe ich als Individuum gegenüber *anderen Individuen der* (meiner Voraussetzung nach) *selben Gemeinschaft* ein, und in Frage steht dann, wie weit diese Gemeinschaft reicht.⁵¹ Schon deswegen kann meine Suche nach Interpretationen nicht als Suche nach einem transpersonal Richtigen gedeutet werden: Dies liefe darauf hinaus, individuelle Besonderheiten ganz abschütteln oder das Interpretieren von endlichen Verstehenszwecken abkoppeln zu wollen. Es gibt jedoch keinen gehaltvollen Allgemeinbegriff von Subjektivität, von dem her sich vorwegnehmen ließe, welchen Verlauf das Denken am besten nehmen sollte. Unter den Gesichtspunkten des Verstehenszwecks ist die höchste Übereinstimmung, die ich wollen kann, eine funktionierende Praxis, in der jeder eigene Zeichen bildet und sich doch ein gemeinsames Verständnis zeigt. Wo Zeichen in ihrer Besonderheit problematisch werden, geht es nicht um formale Einheit, sondern um die Frage, ob und wie sich mir/uns Welt erschließt. Die Rechtfertigung, in die ich eintrete, ist dann wesentlich *interindividueller* Natur. Sie vollzieht sich als Verständigung zwischen Individuen, die ihre Interpretationen in besonderen Zeichen ausweisen.

Wir stoßen damit auf ein Thema, das für die Philosophie von je her zentral war: Die Bestimmung des Wahren oder Richtigen erfolgt letztlich im persönlichen Gespräch, im *Dialog*. Wenn die Bestimmung der richtigen Weltinterpretation nicht individualistisch ausfallen soll, muss sie sich dem Urteil anderer Personen aussetzen; sofern es aber um die welterschließende Kraft der Darstellungsform geht, kann damit keine auf reine Argumentation angelegte Rechtfertigung – kein *Diskurs* – gemeint sein. Wenn es gilt, neue Verständnisweisen zu finden,

51 Der Realismus schlägt aus der Intention auf die unbegrenzte Gemeinschaft Funken (vgl. z. B. die Peirce-Lektüre bei Oehler, »Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus«, S. 64f.). An dieser Stelle beginnt sich herauszukristallisieren, dass sich hier eine *Grenze* des Realismus ergibt, sobald die Gemeinschaft als Gemeinschaft von *Individuen* begriffen wird. Vgl. auch die Bemerkungen zur ersten Person Plural bei Cavell, *The Claim of Reason*, S. 19ff.

die eine Lebenspraxis mittragen können, ist die Ausweisung vor anderen Personen kein formaler Test oder der Nachvollzug einer ebensogut apersonal explizierbaren Erkenntnislogik. Bei der Bewältigung eines besonderen Themas ist der *interindividuelle Dialog*, in dem die Verhältnisse von *Ich und Du* letztlich unaufhebbar bleiben, vielmehr der maßgebliche Entscheidungsort.⁵² Der Weltinterpret wendet sich an bestimmte andere Personen, die ein selbstständiges Verständnis und eine eigene Einbildungskraft haben, und verständigt sich mit ihnen über ein Problem, für das noch keine Lösung bereitsteht. Die eigenständigen Zeichenbildungen, in denen andere ihr Weltverständnis ausweisen, sind in so einem Fall für mich die *einzigsten* Anhaltspunkte.⁵³ In ihnen verkörpert sich die alleinige unabhängige Orientierungsinstanz. Das heißt auch: Ich verstehe den Dialog grundlegend falsch, wenn ich ihn als eine Auseinandersetzung um »die Wahrheit« auslege, von der die einen weiter, die anderen weniger weit entfernt sind – die aber am Ende (noch) niemand hat. Eine solche Betrachtungsweise täuscht darüber hinweg, dass die Frage, wie etwas am besten verstanden werden soll, eine bestimmte Antwort nur finden kann, wenn sie von lebendigen Personen (*von uns selbst*) beantwortet wird.

Da wir »in Zeichen« interpretieren, ist die Struktur des normativen Raums nicht a priori beschreibbar. Aber wenn ich nicht auf eigene Faust interpretieren will, kann ich hinter den Dialog nicht zurück.⁵⁴ – Dass der Dialog interindividuell und in diesem Sinne selbst endlicher Natur ist, macht ihn für ein Wesen, das nach einer angemessenen Zeicheninterpretation sucht, nicht weniger wertvoll. Im Gegenteil liegt mir gerade deswegen etwas am Urteil anderer Personen, weil diese sich in derselben Endlichkeitsposition befinden wie ich. Sie sind auf dieselbe Weise normativ ansprechbar. Ihr Urteil muss als so autonom gelten wie meines; was sich hin und wieder auch darin niederschlagen wird, dass sie für mich »unverfügbar« sind. Nur andere freie Personen können ein eigenes Verständnis haben, das mit meinem übereinstimmt *oder nicht*; allein ihnen darf ich

52 Die dialogphilosophischen Aspekte, die in diesem Kontext ins Spiel kommen, können im Rahmen dieser Studie nicht weiter entfaltet werden; wir müssen uns hier auf den Ort des Dialogs im Ganzen der Freiheitsthematik beschränken. Für eine Charakteristik der Dialogik im Ausgang von Buber und Levinas vgl. etwa Hirsch, »Orientierung und Asymmetrie«, bes. S. 186ff.

53 Zur Orientierungsfunktion anderen Verstehens vgl. Stegmaier, »Diplomatie der Zeichen«. Kant, an den Stegmaier anknüpft, liefert eine Fülle von Anhaltspunkten in der transzendentalen Methodenlehre: vgl. z. B. *Kritik der reinen Vernunft*, B 766-785.

54 Interessante Bemerkungen dazu macht: Kambartel, »Versuch über das Verstehen«, S. 132ff.

selbstständige Verstehensleistungen zutrauen. Wo ich mich durch ein gegebenes Zeichen auf ganz bestimmte Weise zur Antwort auf die Frage herausgefordert sehe, wie das und das interpretiert werden soll, sind andere Individuen folglich meine einzigen Verbündeten.

So wird das Aufwerfen eines Themas gewöhnlich den Sinn der *Eröffnung* eines Gesprächs haben. Mit der Frage nach der richtigen Weltinterpretation trete ich gedanklich in einen Dialog ein und wende mich an Personen, denen ich das selbe Grundverständnis zuschreibe wie mir selbst. Handelt es sich nämlich, wie wir ja annehmen, nicht um ein rein epistemisches Problem – so dass meine Frage vielleicht von vornherein eine »dumme« Frage war –, werden sich die anderen Individuen in einer ähnlichen Lage befinden wie ich: Auch sie werden fragen, wie das thematische Etwas am besten verstanden werden soll. Dies macht die eigentümliche Verpflichtung aus, die ich gegenüber anderen Personen und ihren Zeichenbildungen habe: Auch sie verstehen die Welt von sich her und zwar so, dass sie in dieser Welt eigenständig denken und handeln können. Im Denken *muss* ich ihre Interpretationen somit als *mögliche eigene* Interpretationen in Betracht ziehen. Verschließe ich mich dem Dialog hingegen grundsätzlich, so lasse ich diese anderen möglichen – vielleicht besseren – Weisen, die Welt verständlich zu machen, außer Acht. Ich halte mich nicht mehr anderen Interpretationen gegenüber offen, wie es meine Interpretationsverantwortung verlangt, sondern werde zum »logischen Egoisten«. ⁵⁵

So führt die These, dass das Interpretieren ein freies Interpretieren in Zeichen ist, zu einem besseren Verständnis davon, warum die erste Person gut daran tut, ihre Interpretation in einem Prozess der wechselseitigen Ausweisung von Interpretationen in Zeichen zu formen. Im Kontext der Frage »Wie *soll ich* das am besten verstehen?« hat die Frage nach einer solchen Ausweisung den Charakter der Frage: »Wie *würdest du* das verstehen?« Damit wird ein Dialog initiiert, in dem gemeinsam nach allgemein besseren Interpretationsweisen gesucht wird. In unserem Beschreibungsrahmen muss dieser Dialog als eine Verständigung vorgestellt werden, die sich in nicht-ableitbaren und nicht-substituierbaren Zeichen vollzieht und direkt von deren Sinn geleitet wird. Die interpretierenden Individuen sind »ganz bei den Zeichen« – und zwar in ihrer ästhetischen, nicht in ihrer allgemein-logischen Form. Man könnte auch sagen: *Hier liegt die Funktion von Zeichen im Denken*. Während die Idee eines reinen, von Artikulationsformen

55 Diesen Ausdruck verwendet Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 7: »Der *logische Egoist* hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probierteins (*criterium veritatis externum*) gar nicht bedürfe.«

unabhängigen Denkens auf die Vorstellung hinausläuft, das Denken könnte »von Bedeutung zu Bedeutung« übergehen, sind hier individuelle Verstehensvollzüge auf jeder Stufe aktiv. Zeichen ziehen nicht von sich aus andere Zeichen nach sich; sie tun dies schon deshalb nicht, weil sie nur insofern »gegeben« sind, als nach Interpretationen gefragt wird. Das Moment der zweckmäßigen und nicht reglementierbaren Zeichentransformation wird in der vertiefenden Zeicheninterpretation folglich das sein, worauf es ankommt. Würde nur das eine aus dem anderen hergeleitet, so bedürfte es keines kritischen Nachdenkens und alles Überlegen oder der Dialog zwischen Individuen wäre – im Prinzip jedenfalls – verzichtbar.

So lässt der zeichenlogische Zugang und der Ansatz an der Zeicheninterpretation die Individualität des Verstehens jederzeit ins Recht gesetzt.⁵⁶ Dass etwas als unentschieden und ein Dialog als lohnenswert angesehen wird, *bedeutet*, dass keine Regeln oder Normen zur Verfügung stehen. Es bedeutet, dass Individuen die aufgeworfene Frage selbst beantworten müssen und dass die erste Person die richtige Interpretation manchmal auch *auf eigene Verantwortung* festlegen muss. – Letzteres bedarf noch einer weitergehenden Erörterung.

2.6 Dialog und individuelles Verstehen

Das verantwortungsvolle Interpretieren muss auf den interindividuellen Dialog gerichtet sein. Unsere Frage war indes, inwiefern Interpretationsfreiheit *individuelle* Freiheit beinhaltet. Zwar vollzieht sich der Zeichengebrauch im Rahmen einer sozialen Praxis. Doch *in* dieser Praxis, so wurde deutlich, ist die Voraussetzung, dass die Beteiligten dazu in der Lage sind, die Welt von sich her zu verstehen, unausweichlich. So kann nicht einer Gemeinschaft, sondern nur den jeweiligen Individuen – sie mögen im konkreten Fall übereinkommen oder nicht – reflexive Kontrolle über das Interpretieren zugeschrieben werden. Darin liegt aber schon ein Moment von Verantwortlichkeit, dem wir noch Rechnung tragen müssen. Will man sagen, dass eine Person die Autonomie hat, die richtige Zeicheninterpretation *selbst* zu bestimmen, so muss man in irgend einem Sinne verständlich machen, inwiefern sie am Ende auch *als* Individuum bestimmen kann,

56 Peirce extrahiert den Interpretantenbegriff, wie erwähnt, aus der Kommunikationssituation (vgl. bes. »Pragmatism«). Habermas kritisiert dies als übermäßige Abstraktion, in der die Individualität der Person aufgehoben wird (vgl. »Charles S. Peirce über Kommunikation«, bes. S. 30-33). Aus dem Gesagten geht jedoch hervor, dass Individualität im zeichenlogischen Zugang gerade bewahrt werden kann.

wie sie etwas versteht. Wie ist diese Eigenverantwortlichkeit im Zeicheninterpretieren zu denken?

Spätestens hier haben wir eine Stufe erreicht, auf der nicht mehr nach einer Auskunft gefragt sein kann, *wie* eine Entscheidung genau herbeigeführt wird. Dass das Individuum diese Frage »selbst« beantworten muss, beinhaltet schon, dass es diese Frage aus dem *eigenen* Überlegen heraus – aus eigenen Kräften, im jeweiligen Verständnishorizont, gestützt auf besondere Praktiken, unter Beanspruchung der Phantasie – beantworten muss. Dies macht seine Interpretationsfreiheit und Interpretationsverantwortung aus. Auch wenn wir das Selbstdenken der Person nach dem Modell öffentlicher Verständigung begreifen (und diesen Weg schlagen wir ein, sobald wir das Denken als ein Denken in Zeichen auslegen), ist mit der Idee der Freiheit doch gerade vorausgesetzt, dass die Person zu selbstständigem Abwägen, eigenverantwortlichen Überlegungen und eigener Vorwegnahme von Zeichentransformationen fähig ist. Mit der Autonomieannahme *trauen wir der Person zu*, dass sie das Problem im ästhetischen Bezug zu besonderen Zeichen zu bewältigen vermag. Man kann dies dadurch ausdrücken, dass man sagt, die Person könne »mit sich selbst in den Dialog treten« oder ein »inneres Zwiegespräch« führen.⁵⁷ Doch der Sinn der Begriffsexplikation legt es nahe, diese Stelle, an der das Denken in seiner Individualität betroffen ist, weitgehend offenzulassen und die individuelle Denken im Sinne der *Voraussetzung* von Freiheit zu fassen. Dass ein Individuum, das über ein Verständnis verfügt, unter Umständen auch selbstständig darüber entscheidet, welche Interpretation ihm als richtig gelten soll, ist dann ein Grundprinzip des Denkens – ganz gleich, wie es sich vollziehen mag. Der Prämisse, dass ein Individuum eigene Interpretationsleistungen erbringen und auch eigene Festlegungen treffen kann, brauchen wir an dieser Stelle keine Thesen mehr darüber hinzuzufügen, *wie* es dies kann.

In den nächsten Abschnitten werden wir deshalb auch nicht länger auf die Zeichenreflexion schauen, sondern primär auf deren Ergebnis: auf Festlegungen, für die der Zeicheninterpret schließlich *einsteht*. Dennoch liefern die Überlegungen zum interindividuellen Dialog einige Anhaltspunkte, wie die individuelle Zeichentransformation charakterisiert werden kann. Wir hatten gesehen, dass der

57 Dieser Topos ist seit Platon verbreitet. So schreibt Kant: »Denken ist *Reden* mit sich selbst [...], folglich sich auch innerlich (durch reproduktive Einbildungskraft) *Hören*.« (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 109) Ausführliche Überlegungen zu der Frage, wie das Denken nach dem Modell öffentlichen Sprechens zu denken ist, hat Sellars in »Empiricism and the Philosophy of Mind«, §§ 46ff. angestellt. Wie sich solche Figuren auf den nichtsprachlichen Zeichengebrauch übertragen lassen, untersucht: Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Kap. I 6.

Dialog endlichen Charakter hat: Er wird von Individuen mit eigentümlichen Verstehenszwecken geführt, ist auf eine endliche Gemeinschaft hin ausgerichtet und auch zeitlich beschränkt, so dass nur begrenzte Zeichentransformationsprozesse durchlaufen werden können. Sobald ein Interpret in einen realen Dialog eintritt, verständigt er sich mit den jeweiligen Individuen. Die Situation, dass Unentschiedenheiten am Ende aus einem endlichen Verständnis heraus zu beseitigen sind, bleibt also in jedem Fall erhalten – selbst wenn ein maximal ausgedehnter Dialog unterstellt wird.

Das wechselseitige In-die-Pflicht-Nehmen hat damit eine Grenze: Schließlich haben wir nicht mehr als besondere Darstellungsformen, denen wir welter-schließende Kraft nur zutrauen können, da wir im Augenblick nicht genau wissen, inwieweit sie in die Lebenspraxis eingehen und wie sie sich in ihr bewähren werden.⁵⁸ Doch sofern dies der Fall ist, muss sich die erste Person Singular am Ende immer *auch* selbst fragen, ob sie sich bei den jeweiligen Darstellungen »zu Hause fühlt« oder nicht. Dies zeigt sich darin, dass nicht auf Übereinstimmung gedrängt werden kann, wo sie sich nicht einstellt. Was im Dialog allein anvisiert werden kann, ist eine Gemeinschaft endlicher Personen; auf eine Gemeinschaft aber kann man keinen Rechtsanspruch erheben. Der Bezugspunkt ist von der Art des »sensus communis« bzw. »gemeinschaftlichen Sinnes«, wie Kant ihn der ästhetischen Reflexion unterlegt.⁵⁹ Zur Entscheidung steht, ob andere Individuen den besonderen Darstellungsformen, denen *ich* interne Zweckmäßigkeit ansehe, auch eine interne Zweckmäßigkeit ansehen. Ein Zwang ist dann aber nicht einmal mehr dort denkbar, wo im engeren Sinn argumentiert und mit propositional strukturierten Zeichen operiert wird.⁶⁰ Ich habe keine direkte Handhabe, Andere meine Zeichen auf bestimmte Weise wahrnehmen zu lassen. So einen Zwang ausüben zu wollen, würde bedeuten, über die Besonderheit der Verständnishorizonte hinwegzugehen und dogmatisch in das Verstehen anderer Individuen eingreifen zu wollen.⁶¹

Es ist schon sichtbar, dass ein Interpret, der in dieser Weise Druck auszuüben sucht, die Verstehensautonomie gedanklich aufhebt und den Dialog als Orientierungsmöglichkeit für sein Denken entwertet. Gesteht er dem Anderen nicht mehr zu, selbst zu bestimmen, an welche Darstellungsformen er sich halten will, so prüft er sein Interpretieren gar nicht an einem autonomen anderen Interpretieren. – An dieser Stelle indes interessiert uns die andere Seite dieses Verhält-

58 Vgl. Kap. IV 2.3.

59 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, hier B 157.

60 Vgl. dazu Schildknecht, »Argument und Einsicht«, S. 142f.

61 Vgl. wiederum Stegmaier, »Diplomatie der Zeichen«, S. 143ff.

nisses: dass auch *ich* letztlich selbst, als Individuum in der Verantwortung stehe. Damit ist nicht gemeint, dass eine erste Person zu einem naturwüchsigen individuellen Verstehen in der Lage sei. Gemeint ist, dass das intersubjektive Ausweitungsspiel, wenn es sich interindividuell vollzieht, jederzeit durch Andersheit irritiert werden kann. Der Weltinterpret wird auch im öffentlichen Dialog nicht zu einem bestimmten Verstehen gedrängt, sondern muss aus seinem Verständnis heraus eigene Zeichen bilden. Und darin liegt: Eine erste Person kann ihrer Interpretationsverantwortung *nicht allein* durch die Austragung eines öffentlichen Dialogs gerecht werden. Vielmehr macht sich diese Verantwortung *auch* insofern geltend, als sie *reflexiv* eingestellt ist und die aufgeworfene Frage ernsthaft »für sich« zu klären sucht. Dies wäre aber nicht mehr der Fall, wenn sich der Weltinterpret gänzlich vom Urteil der jeweiligen bestimmten Anderen abhängig machte. Ein wirklicher interindividueller Dialog wird begrenzt sein und muss gerade deswegen individuell fortgeschrieben werden. Ein Interpret besonderer Zeichen kann nicht *alle* anderen Individuen befragen. Er kann sie bestenfalls »in Gedanken« berücksichtigen, indem er sich bemüht, »gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten«. ⁶² Er wird dann auch *mögliche* Interpretationen der Anderen in Rechnung stellen, indem er – so gut es eben geht – von individuell-eigenen Denkweisen »abstrahiert«. ⁶³

Anders gesagt: Wie auch immer die Struktur des individuellen theoretischen Denkens genau angegeben wird – dieses wird den Status einer *Antizipation* der dialogischen Bestimmung einer *allgemein*-richtigen Zeicheninterpretation haben. Dass ich »mit mir selbst in den Dialog treten« kann, heißt nichts anderes als, dass man mir zutrauen darf, einen Streit reflexiv (weiter) zu führen. Ich muss mir die Frage nach besseren Zeicheninterpretationen selbst stellen und kann auch selbst Antworten geben. Gerade deswegen bin ich durch mein eigenes Denken gebunden. Diese Verpflichtung geltend zu machen, muss nicht heißen, sich auf die eigene Individualität in ihrer *Einzigkeit* zurückzuziehen. Es kann auch den guten Grund haben, die *Besonderheiten* des individuellen Verstehens *gegenüber den jeweils bestimmten Anderen* zu wahren. Dass die irreduzible Frage nach *Weisen* der Interpretation, die andere Personen übernehmen können ⁶⁴, aus einer Position der Endlichkeit heraus beantwortet werden muss, beinhaltet, dass die Verantwortung des Individuums nicht restlos an den intersubjektiven Dialog übertragen werden kann. Dies macht meine normative Ansprechbarkeit aus. Ich

62 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 157 (Hervorhebung im Original).

63 Vgl. die Erläuterungen zum *sensus communis* in: ebd., B 157f.

64 An dieser Figur hatten wir die Normativität im Bereich des Theoretischen aufgehängt (vgl. Kap. IV 1.1).

könnte immer noch weiter abwägen, weitere mögliche Interpretationen einbeziehen und weitere Darstellungsformen finden (ich *könnte* stets noch weiterdenken). Ob meine Zeicheninterpretation hinreichend war und mein Verstehen reflektiert genug ist (ob ich genug gedacht habe), ist unabhängig von meinem eigenen Urteil nicht bestimmt. Es macht sich an meiner eigenen Bereitschaft fest, mich praktisch von erreichten Verständnisweisen leiten zu lassen. In diesem Sinne bin ich in letzter Konsequenz nicht nur Anderen, sondern auch mir selbst Rechenschaft schuldig. So zumindest muss es im Dialog vorausgesetzt werden: Die Annahme, dass eine individuelle Person einen Dialog verstehend nachvollzieht und selbst Position bezieht, wäre ohne die Annahme, dass sie gegebenenfalls auch ihre Zustimmung verweigert und abweichende Auffassungen vertritt – und sogar *ganz andere Interpretationsansätze* zugrunde legt –, nicht mehr verständlich.

Das angedeutete Selbstverhältnis – das individuelle Abwägen und Stellungnehmen zum eigenen Interpretieren – weist eine Gewissensstruktur auf. Entsprechend könnte man in diesem Kontext vom *Interpretationsgewissen* sprechen.⁶⁵ Dieser Begriff darf aber freilich nicht als Kennzeichnung einer letzten Instanz der Festlegung aufgefasst werden, so als könnte die erste Person sich in ihrem Interpretieren *am Ende* doch auf eine ganze eigene Subjektivität berufen. Es geht, wie betont, nicht darum, Beschreibungen von Vorgängen zu liefern; und es findet auch kein singulärer Akt der Entscheidung statt, der zur Reflexion noch hinzukommt.⁶⁶ Der Begriff des Gewissens liefert einen Referenzpunkt, auf den wir uns beziehen, wenn wir den Akzent darauf legen, dass es *Individuen* sind, die sich in Prozesse der Zeichenreflexion hineinziehen lassen. Selbstdenkenden Wesen ist zuzuschreiben, dass sie prinzipiell zur Antizipation von Dialogen in der Lage sind und von dieser Fähigkeit auch Gebrauch machen. Für die selbstständige Teilnahme am Dialog ist Imagination und Antizipation unabdingbar. Solange das theoretische Nachdenken – es mag sich intersubjektiv oder individuell vollziehen – andauert, ist auch eine Tätigkeit des Interpretationsgewissens zu unterstellen. In der Frage, wie ich am besten interpretieren soll, schlägt sich eine Selbstverpflichtung nieder, die für verstehende Wesen unausweichlich ist. Diese Selbstverpflichtung verlangt eine kritische Haltung auch gegenüber den

65 Vgl. Simon, »Philosophie des Zeichens und Ethik«, Abschnitt V. – Philosophische Theorien des Gewissens sind rar gesät, und dies aus guten Gründen. Vgl. aber z. B. Hoffmann, »Gewissen als praktische Apperzeption« oder die Ansätze zur sprachphilosophischen Explikation des Gewissensbegriffs bei Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 2. Vorlesung, z. B. S. 31.

66 Vgl. nochmals Seel, »Die Fähigkeit zu überlegen«, S. 561ff.

vorausgesetzten Verständnisweisen und den jeweiligen Dialogpartnern. Einem verstehenden Wesen müssen wir zuschreiben, dass es solch eine Haltung einzunehmen vermag. Das bedeutet nicht, dass wir ihm zugestehen, sich auf eine ursprüngliche »innere Stimme« berufen zu können. Es bedeutet, dass wir einen Weltinterpreten, der sich eine Vielzahl von Zeichenpraktiken angeeignet hat und über ein eigenständiges Weltverständnis verfügt, als ein Wesen ansehen müssen, das in einem *bestimmten* Dialog Verstehensautonomie behalten kann. Gegenüber individuellen Anderen kann er eine Distanz wahren; nachdem sein Weltverständnis in sozialen Interaktionszusammenhängen eine Form gewonnen hat, ist er nun zu *selbstständigen* Interpretationen fähig. Dass er sich auf den Dialog einlässt, bedeutet, dass er seine interpretierenden Zeichen verantwortlich und *gewissenhaft* bildet. Dies beinhaltet aber gerade nicht, dass sich die Besonderheit seines Verstehens auflöst.

Dies sieht man auch sehr gut, wenn man sich Situationen vorstellt, in denen ein Weltinterpret aus kontingenten Gründen auf sich selbst gestellt ist. Angesichts besonderer Zeichen kann er dann vielleicht nicht mehr tun, als aus eigener Kraft zu interpretieren – oder eben »nach bestem Gewissen« zu *deuten*. Die jeweiligen besonderen Zeichen müssen genügen, und er muss für sich selbst Interpretationen wagen. Will er dabei »gut« entscheiden, darf er nicht individualistisch verfahren, und er wird dies auch möglichst nicht tun. Da er aber Zeichen zu bilden hat, die orientierend in seine Lebensvollzüge eingehen können, bleibt ihm nichts anderes übrig, als seine Einbildungskraft zu gebrauchen und eigene Interpretationsentwürfe zu riskieren. Er weiß dann nicht, ob sich der potentiellen Gemeinschaft, auf die hin er interpretiert, andere Individuen zuordnen würden. Aber eine Person, von der wir sagen wollen, dass sie über ein eigenständiges Verständnis verfügt, müssen wir uns so vorstellen, dass sie zu einem solchen Selbstdenken prinzipiell in der Lage ist.

Verlagern wir nun, wie angekündigt, das Augenmerk von der Zeichentransformation auf ihr Ergebnis: die *Festlegung*, für die der Interpret einsteht.

2.7 Festlegung und Zurechnung

Die Struktur der Verantwortung in der Interpretation ließ sich im ersten Zugriff von einem Spannungsfeld her beschreiben: Die interpretierende Person kann ihre Zeichen *einerseits* jederzeit variieren und ihr Weltverständnis vertiefen; diese reflexive Kontrolle über das Interpretieren bringt einen normativen Druck mit sich. *Andererseits* kann der Interpret seine Zeichen nicht ad in(de)finitem variieren. Wenn Interpretation bedeutet, durch Bildung von Zeichen Verständnis zu

gewinnen, so muss der Interpret auch zu Festlegungen kommen. Er muss eine Sensibilität dafür haben, wann er es mit dem Interpretieren besser gut sein lässt; er muss eine Balance halten zwischen der Möglichkeit anderen Darstellens und der Notwendigkeit, ein Verstehen auszuweisen (und andere Möglichkeiten vorerst auszuschließen). Er muss Sorge dafür tragen, dass das Spannungsverhältnis von Reflexion und Weltverständnis ausgeglichen bleibt.⁶⁷

Die Zeicheninterpretation markiert die erste Seite dieses Verhältnisses. Wir schauen hier auf die Möglichkeiten, die sich bieten, und umgrenzen den Raum der Zurechenbarkeit. Indem wir sagen, dass ein Zeichen »gegeben« ist, versetzen wir uns in eine Phase des theoretischen Überlegens. Die erste Person sieht ein Problem; sie versucht, etwas »besser« zu verstehen und bringt eine Zeichentransformation in Gang. Wir können diese Seite jetzt auch so charakterisieren, dass wir sagen: Hier betrachten wir die *Tätigkeit* des Denkens, zu der es gehört, dass das Interpretationsgewissen in *Unruhe* versetzt ist. – Nun erfüllt das Zeicheninterpretieren aber nur dann seinen Sinn, Welt verständlich zu machen, wenn Interpretationen wirklich als richtig aufgefasst werden und also Welt *verstanden* wird. Dies scheint der freie Vollzug zu sein, für den der Interpret am Ende einsteht; man könnte meinen: sie ist die eigentliche Handlung. Begeben wir uns daher nun auf die andere Seite des Spannungsverhältnisses und machen uns klar, wie die Interpretationsfreiheit hinsichtlich der Festlegung der Interpretation zu denken ist. Da wiederum nicht nach der Auskunft gefragt sein kann, *wie* die Entscheidung herbeigeführt wird, muss unsere Frage wie folgt lauten: Welchen Ort hat die autonome Festlegung einer Verständnisweise in der Logik des freien Interpretierens? Inwiefern kann diese Festlegung als individuell zurechenbarer Vollzug gelten?

Die Grundzüge liegen bereits offen. Ein Individuum kann die Reflexion nicht endlos fortführen, sondern muss an irgend einem Punkt wieder dazu übergehen, sich auf Welt zu beziehen, weil andernfalls nicht einsichtig zu machen wäre, wie jemals etwas verstanden wird. Solange ein Interpret nach besseren Darstellungen sucht, ist er für andere Möglichkeiten von sich her offen; dies zeugt von normativer Responsivität. Beendet werden aber kann der Prozess nur immer wieder dadurch, dass individuelle Personen ihn vorläufig abschließen: Für die Richtigkeit einer Darstellungsform gibt es keine Beglaubigung außerhalb des Verstehens; niemand kann »für mich« entscheiden, wann »mein« Verstehensanspruch erfüllt ist. Die Bestimmtheit, die die Zeichenreflexion erbringt, hat kein externes Maß – etwa dergestalt, dass der Interpretationsprozess sich asymptotisch dem Wahren

67 Vgl. Kap. IV 3.

annähert.⁶⁸ Nur *ich* – die erste Person Singular –, kann sehen, wann mir etwas als verständlich genug gilt, und an welche Darstellungsformen ich mich halte. Es liegt an mir wahrzunehmen, wann ich etwas verstanden habe.

Insoweit es aber an mir liegt, wird man sagen dürfen, dass ich für das jeweilige Verstehen verantwortlich zeichne. Das heißt an diesem Punkt: Die Formen der Darstellung, mit denen ich den Interpretationsprozess für abgeschlossen erkläre, sind solche, für die *ich selbst* einstehe, da in ihnen schon meine Verständnisweisen zum Ausdruck kommen. Das heißt nicht, dass ich dem Zeichen seine welterschließende Kraft verleihe oder dass ich mich zu einem singulären *Akt* des Verstehens durchgerungen habe. Es bedeutet, dass sich mir eine konstante theoretische *Einstellung* ergeben hat und ich nun keinen weiteren Interpretationsbedarf mehr sehe. Ich lasse mich nicht weiter durch gegebene Zeichen normativ ansprechen und verwende die entsprechenden Darstellungen ohne Distanzierung. In diesem Sinne ist das Verstehen zurechenbar – und zwar im Maße der veranschlagten Interpretationsmöglichkeiten. *In* diesem Verstehen aber ist die Möglichkeit anderen Interpretierens nicht mehr thematisch. Die als richtig verstandenen Darstellungsformen beantworten die Frage »Für welche Weltinterpretation stehst du (genau) ein?«; eine solche Antwort ist verbindlich und von ihrem Sinn her die Beendigung des Dialogs oder des Denkprozesses. Das prädikative Urteil, als verbindlichste Form des Fürwahrhaltens, hat seinen herausragenden Status in diesem Kontext. Es ist die dezidierteste Antwort auf die Frage »Wofür stehst du genau ein?«, die bestimmteste Weise des Verstehens. Hier hat die Entscheidungssituation die Form der exklusiven Disjunktion – »entweder *p* oder nicht-*p* –, denn es werden Interpretationen ausgewiesen, die bestimmte andere Interpretationen ausschließen. Ein solches *tertium non datur* ist ein Gesetz des eigenen Interpretierens; es artikuliert die intern sich ergebende Notwendigkeit von Festlegungen in ihrer Zuspitzung.⁶⁹

So können wir diese Seite von Interpretationsfreiheit auch so kennzeichnen, dass wir sagen: Hier betrachten wir das *beruhigte* Interpretationsgewissen. Wir schauen auf eine konstante theoretische Einstellung, die eine Person hat, sofern sie nicht mehr (Zeichen) *interpretiert*, sondern (Welt) *versteht*. Ein solcher Vollzug ist nicht von der Art einer singulären Handlung: Es hat sich vielmehr eine *Weise* des Verstehens ergeben, und dies bedeutet gerade, dass die *Denktätigkeit* zur Ruhe gekommen ist. Der Weltinterpret sieht keine Notwendigkeit mehr, dem normativen Druck von Zeichen weiter nachzugeben, sondern baut bereits auf die

68 Dies ist die gängige Lesart des Prozesses der Zeicheninterpretation, wie er in Peirce, »How to make our ideas clear«, Abschnitt IV entwickelt wird.

69 Dies hatte sich verschiedentlich angedeutet: vgl. bes. die Kap. II 2.2 und IV 1.2.

gewonnene Verständnisweise. Was sein Verständnis angeht, steht der Weltinterpret also nicht für eine »Zeichenhandlung« ein, sondern für eine *Einstellung* zur Welt, die sich in bestimmten Darstellungsformen ausdrückt. Die Zurechnung kann entsprechend nicht so unmittelbar sein wie im Falle einer Handlung. An einer Haltung kann man zwar arbeiten, man hat, mit Aristoteles, ihren *Anfang* in der Hand.⁷⁰ Sie kann aber nicht in derselben Weise als kontrolliert gelten wie die Handlung, die aus der Haltung heraus erfolgt. Das gilt auch für das Verständnis, aus dem heraus die Zeichenbildung erfolgt. Die Zurechnung eines Verständnisses ist weniger unmittelbar; eine Verständnisweise zu verändern, verlangt mehr als einen singulären Akt: ein zeitlich ausgedehntes Umlernen und Nachdenken. So ist es wieder die jederzeit offene Möglichkeit, ein Verständnis zu vertiefen, auf die hin eine Person normativ ansprechbar ist. Gleichwohl ist auch eine theoretische Einstellung jederzeit zurechenbar, und zwar insofern, als der Weltinterpret es für verantwortbar halten muss, aktuell *keine* reflexiven Anstrengungen zu unternehmen.

Dafür kann der Weltinterpret dem Anspruch auf Richtigkeit nicht in *jeder* Hinsicht entsprechen wollen; er kann sich auf die Herausforderung zur Stellungnahme nicht uneingeschränkt einlassen, sondern wird ihr im Gegenteil immer auch ein Stück weit widerstehen müssen. Andernfalls käme er an keinem Punkt zur Ruhe, und es wäre zu konstatieren, dass er gar keine interpretative Verantwortung *trägt*. Aber um etwas als richtig verstehen zu können, muss er doch ein *ruhiges* Interpretationsgewissen haben. Wo jemand aufgehört hat, Zeichen zu variieren, sondern nun etwas versteht und angeben kann, *wie* er es genau versteht, dort dürfen wir ihm ein solches gutes Interpretationsgewissen zuschreiben und sagen, dass er für eine Verständnisweise einsteht.

70 Aristoteles unterscheidet die Freiwilligkeit von Handlungen und Haltungen. Demzufolge ist eine Haltung (*héxis*) durch eine Reihe von Handlungen geformt, selbst aber nicht so unmittelbar kontrollierbar wie eine Handlung: Über eine Handlung seien wir *von Anfang bis Ende* Herr, im Falle von Haltungen seien wir nur über den *Anfang* Herr (vgl. *Nikomachische Ethik*, 1114b-1115a). Die Veränderung der Haltung braucht einen längeren Prozess des Umlernens; da es der Person *anfangs* freisteht, eine Grundhaltung anzustreben, muss sie sich dennoch auch für diese verantworten. – Man darf also vermuten, dass die weitere Explikation der Zurechenbarkeit von Verständnissen mit Begriffen der *Tugend* zu operieren und die Möglichkeiten der *Bemühung* um ein Verstehen auszuloten hätte (vgl. die Ansätze dazu bei Schneider, »Der systematische Ort der Medienethik«).

Wir haben nun ein Bild davon, was es heißen kann, dass das Interpretieren und Verstehen etwas ist, für das Individuen Verantwortung haben. Gleichzeitig sind wir an einem Punkt angelangt, an dem der Sinn von Interpretationsfreiheit nicht mehr weiter mit Blick auf die individuelle Selbstbestimmung aufgelöst werden kann. In dieser Betrachtung wird »Freiheit« jedoch als regulativer Begriff aufgefasst, von dem wir *in* der intersubjektiven Praxis einen bestimmten Gebrauch machen können. Und so gewinnen der vorhin entfaltete Begriff der Festlegung und die Voraussetzung von individueller Verstehensfreiheit insbesondere dort Relevanz, wo das *Verhältnis von Individuum zu Individuum* im Blickfeld steht. Im Lichte des Gesagten ist hier von Differenzen auszugehen, und von diesen her lässt sich die Explikation weiterführen.

Wo besondere Zeichen zu bilden sind, wird sich das Interpretieren einer Person vom Interpretieren anderer Personen unterscheiden. Ein Anderer wird nie »ganz so« interpretieren wie man selbst. Würde er es tun, müsste man sogar zweifeln, dass er wirklich eine autonom denkende Person ist, die sich von sich her die Welt erschließen kann. Für das interindividuelle Verhältnis aber bedeutet diese Einzigartigkeit des individuellen Verstehens, dass keine Garantie gewährt werden kann, dass man im besonderen Fall übereinkommt. Vielmehr ist prinzipiell die Möglichkeit einzuräumen, dass eine andere Person etwas *anders versteht*. Auf diese Seite von Interpretationsfreiheit, von der her letztlich auch das eigene Verstehen als ein besonderes Verstehen – ein *Andersverstehen* – identifizierbar wird, sei abschließend ein Blick geworfen.⁷¹

3 Interpretationsverantwortung und Andersverstehen

Die Möglichkeit unterschiedlicher richtiger Interpretationen hatten wir als ein Grundprinzip von Interpretationsfreiheit markiert, als eine Idee.⁷² Aus der Ich-Perspektive, in die wir uns durchgängig versetzten, musste diese Möglichkeit als Möglichkeit anderen *Darstellens* aufgefasst werden. Ich kann reflexive Kontrolle sinnvollerweise nur über die Darstellungsformen ausüben, in denen ich mein Interpretieren ausweise; die Freiheitsidee bringe ich dann im Sinne der Voraus-

71 Die erste Person Singular und ihr freies Verhältnis zur Welt bestimmt dabei weiterhin das Interesse. Auf das Problem des Fremdverstehens, die Philosophie der Alterität und die ethischen Aspekte kann nicht im einzelnen eingegangen werden. Es wird allein darum gehen, den Kreis der Überlegungen zu schließen.

72 Vgl. Kap. II 2.3.

setzung ein, dass besseres Verstehen möglich ist. Indes blieb der Gedanke, dass es auch eine Pluralität von *Welten* geben könnte. Wenn die Welt im Zuge von Zeichenbildungen erschlossen wird, ist eine prästabilisierte Harmonie der vielen Versionen nicht mehr plausibel zu machen. Als Individuum lebe ich in einer Welt, aber in kritischer Einstellung muss ich einräumen, dass sich die Einheit der Welt selbst einer Interpretationsleistung verdankt. Das Freiheitsprinzip, dass unterschiedliche richtige Interpretationen möglich sind, könnte folglich auch in einem *starken* Sinne – im Sinne der Weltenpluralität – eingebracht werden. Doch wie muss man sich diesen Fall vorstellen? Wenn ich mich in eine andersartige Weltsicht gerade nicht einfinden kann – was ist diese dann anderes als eine theoretische Möglichkeit für mich? Welche Bedeutung kann die Freiheitsidee in ihrer starken Lesart für die erste Person haben?

3.1 Die Möglichkeit der Differenz

Pluralität wurde nicht als Gegebenheit, sondern als Freiheitsbedingung begriffen. Wenn wir sagen, dass die Welt »in Zeichen« interpretiert wird, ist eine Weltenvielfalt schon vorausgesetzt. Bisher blieb diese Voraussetzung im Hintergrund. Wir haben uns mit Zeichen insofern befasst, als eine Person sie aus ihrem Verständnis heraus bildet, indem sie sinnvoll an Zeichen anknüpft. Doch wenn eine Person am Ende auch *als Individuum* interpretieren muss, gibt es keine Garantie dafür, dass Andere auf die gleiche Weise interpretieren. An diesem Punkt sei nun eingehakt: Die Voraussetzung, dass es unterschiedliche richtige Interpretationen gibt, beinhaltet, dass Individuen sich im Interpretieren gegenseitig als frei begreifen müssen. Meine *Interpretationsverantwortung gegenüber mir selbst* kann es manchmal erfordern, dass ich mir *Interpretationsfreiheit gegenüber dem Anderen* bewahre. Diese Einsicht ergänzt die bisherigen Überlegungen in einer wichtigen Hinsicht.

Schauen wir zunächst, wie die interindividuelle Übereinstimmung im besonderen Fall zu beschreiben ist, wenn sie unter den genannten kritischen Vorbehalt gestellt wird. Was heißt es, dass zwei Personen sich in der Sache einig sind bzw. dieselbe Position im Raum der Interpretationsmöglichkeiten beziehen? Offenbar müssen sie als Individuen zur selben Interpretation bereit sein. Ihre Übereinstimmung ist nicht an ein Drittes geknüpft (etwa an einen Gedanken, den sie beide fassen), sondern liegt darin, dass jede Person von sich her auf gleiche Weise

interpretiert wie die jeweils andere. So ist ihre Übereinstimmung frei.⁷³ Wo zwei Personen *im besonderen Fall* eine Übereinstimmung vermuten, geht dies aber über die Voraussetzung der »friedlichen«, nämlich unthematischen Übereinstimmung im gemeinsamen Verständnis hinaus. Sie haben die Überzeugung, dass sie sich in einem *Thema* einig sind und ein bestimmtes Verstehen teilen.

Gleichwohl darf eine solche Übereinstimmung nicht zu starr an einzelnen Zeichenformen festgemacht sein. Um sagen zu können, dass ich mir mit dem Anderen in einer Sache einig bin, muss ich ihm einen Freiraum der Zeichenvariation zugestehen und mich in das Spektrum der Darstellungen begeben, in dem seine Interpretation Kontur gewinnt. Erst dann kann in einer bestimmten Hinsicht von einem geteilten Weltverständnis die Rede sein.⁷⁴ Darin liegt auch: Intersubjektiver Einigkeit im besonderen Fall muss *Verständigung* vorausgegangen sein.

Aus der Ich-Perspektive stellt sich die Situation also so dar, dass ich, nachdem ich mich mit einem Anderen über ein Thema ausgetauscht habe, davon ausgehe, er interpretiere in dieser Sache ebenfalls »so wie ich«. Um eine solche Einigkeit diagnostizieren zu können, darf ich nicht verlangen, der Andere solle genauso *darstellen* wie ich und identische Zeichenformen verwenden. Was die Darstellungsformen betrifft, kann die Übereinstimmung nur darin liegen, dass ein Anderer so verfährt, wie ich es auch *bereit wäre* zu tun. Er weist seine theoretischen Einstellungen in Zeichen aus, die auch meine eigenen Einstellungen auszudrücken vermögen. Der Andere wird sein Weltverständnis in einer Reihe von eigenen Zeichenbildungen darlegen, und meine Überzeugung, er interpretiere auch so wie ich, wird letztlich darauf beruhen, dass ich geneigt bin, die Darstellungsformen, die er aus seinem Verständnis heraus bildet, für mich zu übernehmen oder als richtig anzuerkennen. Dass der Andere »auch so« interpretiert wie ich, heißt, dass ich *die Zeichen des Anderen als richtig verstehe*. Ich sehe die Zeichenbildungen in denen die andere Person ihre Interpretation ausweist, als mögliche Ausweisung eines eigenen Interpretierens an. In solchen Fällen ordnen

73 Ich lasse andere praktische Möglichkeiten, Übereinstimmung zu erzeugen – etwa die Methode der *Autorität*, die Peirce (»The Fixation of Belief«, Abschnitt V) beschreibt – wieder beiseite.

74 Vgl. Kap. IV 3.2 – Wo die Übereinstimmung an isolierten Zeichenformen aufgehängt ist, stützt sie die Richtigkeit der eigenen Interpretation kaum. Andersherum fehlt dort, wo eine unerwartete Formulierung ausreicht, um einen Dissens zu diagnostizieren, offenbar der Wille, auf die Stimme des Anderen zu hören. Mit Peirce, »The Fixation of Belief«, Abschnitt V könnte man diese Methode, sein Interpretationsgewissen zu beruhigen, die der *Hartnäckigkeit* (*tenacity*) nennen.

ich und der Andere uns aus freien Stücken einer Gemeinschaft von »soundso« interpretierenden Personen zu.

Nun kann ich dies natürlich nur solange, als ich keinen Interpretationsbedarf sehe. Dass ich die Zeichen des Anderen als Darstellungen der Welt anerkenne, heißt, dass sie mein Interpretationsgewissen nicht beunruhigen (mein Denken nicht in Gang bringen) und ich sie als Ausweisungen eines Verständnisses, das ich von der Welt habe, verantworten kann. Ob dies aber der Fall ist, muss ich *von mir her* beurteilen; und ich kann auch nur von mir her beurteilen, *inwieweit* es der Fall ist. *Unsere* Übereinstimmung ist keine Verstehensidentität, die Differenz ausschließt: Ich muss den Zeichenbildungen der anderen Person ihre welterschließende Kraft aus meinem Verständnis heraus zutrauen, und ich kann nur selbst sehen, ob sie in die Lebenspraxis, die *ich* zugrunde lege, eingehen können. Dies zumindest ist mit Autonomie vorausgesetzt. Ob und in welcher Weise eine Darstellung als richtig angesehen wird, lässt sich, wie wir sahen, nicht vorausberechnen.⁷⁵ Eine allgemeine Prognose, für welche Fälle ein Interpret eine Darstellungsform als Interpretation zu übernehmen bereit ist, ist nicht möglich. Dass ich interpretierende Zeichen, die ich von mir her so nicht gebildet hätte, als mögliche eigene Interpretationen ansehe, heißt, dass ich einen *eigenen* Gebrauch für möglich halte. Die Besonderheit meines Verstehens bleibt erhalten.

So bleibt stets denkbar, dass Differenzen *hervortreten*.⁷⁶ Wenden wir uns nun diesem Fall zu. Nehmen wir an, ich stelle fest, dass ich mir mit einer Person in einer Sache uneins bin. Die Differenzen spitzen sich auf inkompatible Fürwahrhaltungen der Form »*x* ist *F*« und »*x* ist nicht *F*« zu. Offenbar setzt mich dies unter normativen Druck. Als autonom-weltbildender Person liegt mir etwas am Urteil der anderen autonom-weltbildenden Person. Eine Differenz bedeutet folglich eine Irritation für mich. Man darf sich also vorstellen, dass ich mich daran mache, Missverständnisse und im engeren Sinne epistemische Probleme auszuschießen. Ich vergewissere mich, ob wir uns richtig verstanden haben und ob alle über die wesentlichen Tatsachen informiert sind. Nun lässt sich der Konflikt aber – *wenn* er auf Differenzen im individuellen Verstehen zurückgeht – so nicht auflösen. Diskursive Mittel führen nicht ins Ziel. In diesem Fall wird eine Arbeit

75 Vgl. Kap. IV 2.3.

76 Wir können die Differenzen auch eigens offenlegen – etwa, wenn von einer Übereinstimmung viel abhängt. Ähnlich wie sich für eine detailliert geplante Gemeinschaftsaktion (z. B. einen Bankraub) ein Uhrenvergleich empfiehlt, während solche Exaktheit im Alltag nur selten erforderlich ist, so werden die Ansprüche an die Übereinstimmung schwanken, wenn wir uns einmal mit einem entfernten Bekannten, ein anderes Mal mit dem zukünftigen Ehepartner verständigen.

an der ästhetischen Form der Zeichen nötig. Es kommt darauf an zu *zeigen*, ob und wie die fraglichen Darstellungsformen als Weisen der Interpretation betrachtet werden können. Das heißt, der angemessene Weg wird die Erläuterung oder Verdeutlichung sein.

Nehmen wir an, der Konflikt sieht so aus, dass ich davon überzeugt bin, x sei ein F , während mein Gegenüber dafür eintritt, x sei kein F . Im Dialog, der sich als Prozess der Zeichenvariation vollzieht, beginnen wir, die Sätze » x ist F « und » x ist nicht F « in andere Zeichen zu transformieren, mit dem Ziel, dass sich wieder ein gemeinsames Verstehen einstellt. So werde ich meine Aussage » x ist F « erläutern und Interpretationen vorschlagen. Ich klammere mich nicht an die besondere Darstellungsform, sondern bin von der Idee geleitet, es könne vorkommen, dass der Andere bestimmte Zeichen, die ich als richtig verstehe, nicht als richtig (oder als falsch) versteht, während er andere Zeichen, von denen ich versucht bin zu sagen, es seien andere Darstellungen »derselben Sache«, als richtig versteht. Indem ich dies für möglich halte, kann ich anstreben, meine Zeichen so zu variieren, dass sie für den Anderen schließlich nicht mehr nur als bloße Darstellungen erscheinen, sondern Welt verständlich machen (während sie aus meiner Sicht die Welt höchstens verständlicher machen).⁷⁷ Solange ich von der Hoffnung geleitet bin, dass eine gemeinsame Interpretationspraxis erreichbar ist, werde ich diesen dynamischen Interpretationsprozess fortführen. Ich werde versuchen, mein Verstehen so auszuweisen, dass sich der Andere in es einfindet und ein gemeinsames Verstehen in Reichweite kommt.

Wieder sind verschiedene Reflexionsniveaus denkbar. Ich kann mehr oder weniger Verständigungsaufwand betreiben, mehr oder weniger Zeicheninterpretationen durchgehen, mehr oder weniger Zeit investieren. Wie weit ich mich auf den Dialog einlasse, wird von diversen praktischen Faktoren abhängen. So wird es darauf ankommen, wieviel mir an der Sache und an der Übereinstimmung liegt oder wie hoch der Entscheidungsdruck ist.⁷⁸ Einen *unendlichen* Dialog jedoch kann es nicht geben. Und so ist es jederzeit möglich, dass ich einen Punkt gekommen sehe, an dem der Verständigungsaufwand so groß wird, dass er nicht

77 Simon schreibt in der *Philosophie des Zeichens*, S. 109: »Wo einer ›etwas‹ zu verstehen sucht, mag ein anderer nicht verstehen, *was* es da überhaupt zu verstehen gibt. Der Versuch einer Verdeutlichung gegenüber anderen, als Zuwendung zu *ihnen*, kann gegenüber Dritten Verdeutlichung in der ›falschen Richtung‹, d. h. Verdeckung schon bestehender Deutlichkeit sein.«

78 Darüber hinaus wird es eine Rolle spielen, welche Urteilskraft ich dem Anderen zutraue oder wieviel mir an seinem Urteil liegt. Diese praktischen Aspekte klammere ich aus.

mehr in angemessenem Verhältnis zum Klärungsbedürfnis steht. Ich werde dann meine Interpretation (z. B. die Überzeugung, dass x ein F ist), aufrechterhalten, *obwohl* der Andere nach wie vor dagegenhält (und dafür eintritt, dass x kein F ist). Anders gesagt: Ich bin im Dialog wieder mit der Aufgabe konfrontiert, die Balance zwischen der Möglichkeit der vertiefenden Reflexion (hier in Gestalt der interindividuellen Verständigung) und der Notwendigkeit der Festlegung zu finden. Und es kann geschehen, dass ich diese Aufgabe nur lösen kann, indem ich mich für eine Interpretation entscheide, die den Interpretationen bestimmter anderer Individuen entgegensteht.

Wir können eine solche Differenz, die die zugespitzte Form des Konflikts zwischen zwei inkompatiblen propositionalen Urteilen hat, *Widerstreit* nennen.⁷⁹ In der hier besprochenen Form kommt die Diagnose eines solchen Widerstreits einer Diagnose der Weltenvielfalt gleich. Damit ist dann kein quasi-ontologischer Befund gemeint, sondern die sinnlogische Voraussetzung einer Pluralität von Perspektiven, welche sich nicht sauber vereinheitlichen lassen. Dass diese Möglichkeit zugelassen wird, setzt, wie gesehen, die Logik nicht außer Kraft: Dass Fürwahrhaltungen unversöhnt bleiben können, ist eine Konsequenz der Annahme, dass auch Urteile in Zeichen ausgewiesen werden, die eine besondere ästhetische Form haben. Wir können nicht annehmen, dass sich diese Urteile von allein in prästabilisierte Harmonie begeben. Der Widerstreit ist so das Grundprinzip einer Sichtweise, in der bedacht bleibt, dass sich Einheit nicht immer herstellen lässt und die Diagnose eines Widerstreits *eine der Interpretationsmöglichkeiten* ist, die wir haben. Ich werde mich für diese Möglichkeit nicht mutwillig entscheiden, denn ein interindividueller Konflikt ist und bleibt eine Irritation für mich. Solange ich mich auf eine Differenz einlasse, ist auch für mich selbst eine Unentschiedenheit da. Aber es kann sein, dass der Aufwand, den ich betreiben muss, um eine Einigkeit zu erreichen, so groß wird, dass ich mich am besten vom Dialog abwende und mir eine Interpretationsfreiheit *gegen* den Anderen bewahre. Dies ist der Fall, in dem es sinnvoll ist, das Freiheitsprinzip, dass andere Interpretationen möglich sind, in seiner starken Lesart einzubringen und den Gedanken, dass Andere etwas möglicherweise *ganz anders* verstehen und »in einer anderen Welt leben« können, ins Feld zu führen.

79 Dieser Begriff ist von Lyotard, *Le Différend* her gegenwärtig. In etwas anderer Weise wird das entsprechende Motiv bei Goodman entwickelt: vgl. *Ways of Worldmaking*, Kap. VII 1.

3.2 Die Anerkennung individuellen Verstehens

Der starke Sinn der Voraussetzung, dass unterschiedliche richtige Interpretationen möglich sind, kommt also zum Tragen, wo eine einheitliche Interpretation im Moment nicht gelingen will und die Diagnose des Widerstreits oder der Weltenvielfalt die passende Lösung ist.⁸⁰ Ich weise die Interpretation einer Per-

80 Goodman zufolge liegt ein unlösbarer Konflikt vor, wenn zwei inkompatible Aussagen berechtigterweise für wahr gehalten werden (vgl. *Ways of Worldmaking*, S. 109ff.). Das heißt, es müssen (a) *Wahrheitsansprüche* erhoben werden; die Darstellungen dürfen (b) nicht einfach auf ein Bezugssystem relativiert sein, sondern müssen *konkurrieren*; sie müssen (c) *inkompatibel* sein (sie lassen sich nicht als Darstellungen *einer* Welt verstehen, da sie nicht zueinander »passen«); und schließlich steht (d) kein Kriterium zur Verfügung, dass es erlaube, den Konflikt zugunsten einer Version zu entscheiden. – Wo diese Voraussetzungen vorliegen, ist es Goodman zufolge angemessener, die Versionen als in unterschiedlichen Welten wahr zu betrachten: »[...] their realms are thus less aptly regarded as within one world than as two different worlds, and even – since the two refuse to unite peaceably – as worlds in conflict« (ebd., S. 116). Beide Versionen werden also als richtig angesehen und damit eine Weltendisjunktion vorgenommen. In diesem Widerstreit hat der symboltheoretische Pluralismus seinen Ausgangspunkt. In unserer Terminologie markiert er die Endlichkeit aller Weltinterpretation. In dieser kritischen Funktion scheint mir der positive Sinn des »Irrealismus« zu liegen. Dieser kann keine metaphysische Theorie sein; Weltversionen sind nicht »an sich« unversöhnt oder prinzipiell unversöhnlich. Ein besonderer Widerstreit liegt vor, wenn entsprechend interpretiert wird. So liefern die Bedingungen (a-d) denn auch vor allem die *formale* Beschreibung einer Nicht-Versöhnbarkeit, welche die Anerkennung des Konflikts bereits als Konsequenz enthält: (a) fixiert die *Wahrheit* der Aussagen, (b) ihre *Konkurrenz*, (c) ihre *Inkompatibilität* und (d) die *Unentscheidbarkeit*. Wann aber besondere Versionen als unversöhnlich betrachtet werden sollen, ist dann erst noch zu entscheiden. Weltenvielfalt kann nicht »konstatiiert« werden. Dass ein Konflikt *unentscheidbar* ist, ist im pragmatischen Problemlösungsprozess kein Argument; es beschreibt die Ungelöstheit des Problems. Auch wenn ein Konflikt im Moment nicht versöhnt werden kann, können wir die Bemühungen ausdehnen. Wir könnten unsere Phantasie anstrengen, um vielleicht eine Lösung zu finden, und uns nach weiteren Entscheidungskriterien umsehen. Daraus geht auch hervor, dass der allgemeinen Form des Widerstreits eine fünfte Bedingung hinzuzufügen ist: (e) *Es gibt keine zwingenden Gründe, die eine Versöhnung verlangen.* (*Es herrscht kein Entscheidungsdruck.*) Nur wo auch diese Zusatzbedingung erfüllt ist, wird die Disjunktion von Welten im Einzelfall »passend« erscheinen.

son, der ich ein ähnliches Verständnis zuschreibe wie mir selbst und an deren Urteil mir folglich liegt, zurück und halte an meiner eigenen, *anderen* Interpretation fest, um meiner Interpretationsverantwortung gegenüber mir selbst nachzukommen. – Aber wir müssen den Status, den eine Festlegung gegen andere Personen in der Logik der interpretativen Freiheit hat, noch genauer umgrenzen und *positiv* fassen: In welchem Sinne sollte es richtig oder gut sein, von einer Vereinheitlichung der Interpretationen ausdrücklich Abstand zu nehmen? Ich werde die Weltenvielfalt nicht als Rechtfertigung dafür einbringen, dass ich sorglos auf meinen »ganz speziellen« Anschauungsweisen beharre. Aber im Widerstreitfall gelingt es mir auch nicht, das Verstehen des Anderen für meine Zeichenreflexion in die Waagschale zu werfen. Anderes Verstehen liegt gerade *außerhalb* meines Verständnishorizonts und kann kein Gewicht in meinem theoretischen Denken haben. Mit der Widerstreitdiagnose räume ich gleichsam ein, dass ich einem solchen Verstehen nicht gerecht werden *kann*. Wie also kann ich diesen Schritt mit »gutem Gewissen« tun; wie kann es ein im positiven Sinne freier Schritt sein?

Man bemerkt zunächst, dass die Anerkennung des Andersverstehens über die Interpretationsverantwortung gegenüber mir selbst hinaus in den Bereich der *Ethik* weist. Die Anerkennung des Andersverstehens beinhaltet eine reflektierte Achtung vor dem Anderen. Ich halte mich mit meinen Ansprüchen auf Richtigkeit für den Moment zurück und respektiere das Weltverständnis des Anderen so, wie es ist. Ich gestehe ihm zu, dass die Differenzen ein Verständnis betreffen, das als solches (im Moment) nicht zugerechnet werden kann – ein *Grundverständnis* –, und gebe mich für den Augenblick damit zufrieden.⁸¹ Wo ich nach reiflicher, gewissenhafter Überlegung und hinreichend ausgedehntem Dialog zu der Diagnose komme, eine andere Person lebe in bestimmter Hinsicht »in einer anderen Welt«, muss ich also nicht (wie es in unseren Ohren klingt) meinen, sie sei »verrückt«. Auf diese Weise kann ich im Gegenteil geltend machen, dass sich dem Anderen Welt auf eine eigene, *besondere* Weise erschließt – so, wie sie sich mir nicht erschließen will. Wo ich den Dialog auf diese Weise beende, geschieht es gerade im Respekt vor dem Anderen und seinem Verstehen. Dieses Verstehen als ein »anderes Verstehen« anzuerkennen, kann dann bedeuten, die Zeichen, die ich nicht *als richtig verstehe*, dennoch *als richtig anzuerkennen*. Ich gestehe dem Anderen zu, eine autonom interpretierende und geistig zurech-

81 Aus dem »Es *ist* eben so« wird hier, wenn man so will, ein »Ich *kann* (im Moment) nicht anders«. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass eine Verständigung in Zukunft möglich wird.

nungsfähige Person zu sein, und erkenne an, dass sein Verstehen *auch ein Verstehen* ist. Eine solche Anerkennung hat einen ethischen Charakter.⁸²

Aber welche Relevanz hat diese Anerkennung anderen Verstehens für das *theoretische* Weltverhältnis? Welchen Grund könnte ich haben, auch im Interpretieren die Besonderheit individuellen Verstehens in Rechnung zu stellen? Nach unserem Gedankengang können wir eine Antwort geben. Dazu müssen wir die Anerkennung auf die erste Person zurückbeziehen: Die Freiheitsvoraussetzung, die ich für den Anderen mache, gilt gleichzeitig für mich. Auch *mich selbst* kann ich vom interindividuellen Differenzverhältnis her als individuell-autonomen Weltinterpreten begreifen; auch mein *eigenes* Verstehen ist ein freies Andersverstehen. Und auch ich kann mir die Dinge auf eigene und besondere Weise verständlich machen, so wie es ein Anderer vielleicht nicht kann.

Wir stoßen hier am Ende also wieder auf die allgemeine Freiheitsvoraussetzung, von der wir anfangs ausgegangen waren. Am Grunde dieser Voraussetzung, so sieht man jetzt, liegt die *Achtung vor der Person*, sei es die andere oder die eigene. Die Frage nach Erkenntnis oder nach besserem Verstehen setzt die Anerkennung voraus, dass Personen diese Frage *selbst* beantworten können. Ihr liegt, so gesehen, ein ethischer Akt⁸³ zugrunde. Und auch ich kann mir zuge stehen, dass ich nicht hinter dem eigentlichen, von Gestaltungsformen gereinigten, zeichenlosen Denken zurückstehe, wie es der Intellektualismus will. Meine Interpretationsautonomie hängt nicht von Eigenschaften ab, die auf mich zutreffen können *oder nicht*. Auch was mein theoretisches Denken angeht, kann Freiheit, ohne weitere Bedingung, Teil meines Selbstverständnisses sein. Ich kann, wenn ich über die Welt nachdenke, Freiheit von mir her als *Grundbegriff* voraussetzen.

Dass eine solche Anerkennung meiner selbst als eines Individuums, das sich von sich her Realität aneignet und Welt schafft, in erster Linie einen Verantwortungsdruck freisetzt, haben wir gesehen. Dass es aber auch beinhaltet, dass es jemandem, der mit seiner Interpretation allein steht, möglich ist, berechtigterweise ein reines Gewissen zu haben, geht aus dem soeben Gesagten hervor. Im

82 Simon spricht von einer »Ethik der Freiheit des *anderen* und der Anerkennung des aus eigener Sicht nicht ›verständlichen‹ *anderen* Verstehens« (*Philosophie des Zeichens*, S. 13; vgl. dazu Stegmaier, »Diplomatie der Zeichen«, S. 150-153). Abel entwirft in diesem Zusammenhang eine »Ethik der Interpretation« (vgl. *Sprache, Zeichen, Interpretation*, S. 347ff.). – Ich werde diese Linie nicht weiter verfolgen.

83 Die Idee, dass am Grunde der Logik die Ethik liegt, findet man bei Peirce in den *Harvard Lectures on Pragmatism*, S. 200ff. Unsere Überlegungen haben diesem Gedanken einen eigenen Sinn gegeben.

interindividuellen Verhältnis tritt mir vor Augen, dass unterschiedliche richtige Interpretationen möglich sein müssen. So wie ich den Anderen also nicht für »verrückt« halten muss, wenn ich mit ihm nicht übereinkomme, so muss ich auch an mir selbst nicht gleich zweifeln, wenn Einigkeit ausbleibt. Als verantwortlicher Weltinterpret werde ich über Divergenzen nicht leichtfertig hinweggehen. Dass der Andere Interpretationen für verbindlich hält, die ich nicht teilen will (und reflexiv nicht teilen kann) ist für mich irritierend. Doch ich habe eine interpretative Verantwortung mir selbst gegenüber und muss mir meine Welt so erschließen, dass ich in ihr *ich selbst* sein kann. Eine solche Autonomie geht über die Freiheit der Ja/Nein-Stellungnahme, die Lizenz zur Zurückweisung von Interpretationen und die freie Zustimmung im Diskurs hinaus. Sie beinhaltet, dass ich im Prinzip auch auf mein individuell eigenes Nachdenken vertrauen und meine besonderen eigenen Interpretationen als richtig verstehen kann. Dass ich um ein solches Interpretieren auf eigenes Risiko nicht herumkomme, ist ebenfalls Teil der Verantwortung, die ich im theoretischen Denken habe.

3.3 Der Gebrauch von Interpretationsfreiheit

Schließen wir die Überlegungen ab. Wir sind angetreten, die interpretierende Zeichenbildung als autonomen und individuell-freien Akt zu explizieren und die Bedeutung des Begriffs der Freiheit im theoretischen Denken zu klären. Ob nun wirklich ein angemessenes oder zweckmäßiges Verständnis formuliert wurde, kann nicht bewiesen werden. Es müsste sich eigentlich in der Praxis erweisen: darin, dass eine theoretische Reflexion, die sich unter die Voraussetzung von Freiheit stellt, zu einem zweckmäßigeren Interpretieren führt. Das gewonnene Bild ist ein Bild von *Möglichkeiten*. In einer allgemeinen Betrachtung entfalten sich diese in systematischer Form und können vor Augen treten, ohne dass wir beantworten müssten, welche Option wir ergreifen. Wo wir aber im besonderen Fall *wirklich* entscheiden müssen, ob wir der normativen Herausforderung von gegebenen Zeichen nachgeben, für welche Interpretation wir einstehen und welche Konflikte unversöhnt bleiben, dort werden wir uns die Entscheidung nicht leicht machen. Und solche Entscheidungen treffen wir jeden Tag. Dass Verstehen weder bedeutet, einzusehen, wie oder was etwas »an sich« ist, noch sich darin erschöpft, vorgegebene Auffassungsweisen mechanisch fortzusetzen; dass ein heteronomes Verstehen gar kein Verstehen ist; dass wir im Einzelfall selbst denken müssen – dies sind Einsichten, die wir auch im alltäglichen Leben gewinnen können. Doch es ist keine Kleinigkeit, daraus die Konsequenz zu ziehen und Freiheitsvoraussetzungen kritisch und produktiv in Rechnung zu stel-

len. Gewöhnlich neigen wir zu der Annahme, dass die Frage nach der richtigen Interpretation eigentlich schon beantwortet ist. Wir machen uns selten klar, was es heißt, dass die Frage, wie etwas zu interpretieren ist, als Frage danach aufgefasst werden kann, wie wir es am besten interpretieren *sollen*. Damit ist dann der Blick darauf verstellt, in welchem Sinn die geistige Erschließung der Welt *meine* oder *unsere* Sache sein kann.

Doch wenn wir bedenken, dass es in der Verständigung über Sachthemen gewöhnlich gerade nicht darum geht, konventionelle Bedeutungen zu klären, allgemeine Überzeugungen zu problematisieren oder Wahrnehmungen in Frage zu stellen, sondern eben darum, in einem besonderen Fall festzulegen, *wie* etwas, das bisher unverstanden ist, angemessen verstanden werden kann oder soll, wird sichtbar, dass die Darstellungsdimension für jede inhaltliche Auseinandersetzung relevant werden kann. Die Lösung steht dann aber schon nicht mehr von der Sache her fest. Dies ist es, was hier als Zusammenhang von Zeichen und Freiheit geltend gemacht wurde: Dort, wo wir uns nicht aus Unwissenheit streiten und nicht schon Routinen für die Beseitigung von Unentschiedenheiten bereitstehen – wo also *wirklich* Fragen offen sind –, kommt es nicht einfach darauf an, *die Welt* richtig darzustellen, sondern auch darauf, die Welt richtig *darzustellen*. Und die Bildung einer neuen Interpretationsweise ist eine sehr anspruchsvolle Aufgabe, die mehr semantisches und rhetorisches Fingerspitzengefühl erfordert, als wir in unseren alltäglichen Überlegungen oder im Dialog gewöhnlich in Rechnung stellen. Auch wenn wir die berechtigte Hoffnung haben dürfen, dass sich eine Gemeinschaft denkender Wesen erreichen lässt: Es sind immer selbstständige, individuelle Aktivitäten, von denen her sich bestimmt, welche Anschauungsweisen sich als die richtigen etablieren werden. Ohne dieses Risiko können wir gar nichts verstehen – und wir reagieren darauf am besten nicht so, dass wir vorgeben, uns auf absolut notwendige Schritte zu beschränken, sondern so, dass wir die nötigen Schritte möglichst verantwortungsvoll machen.

Der verantwortliche Umgang mit Möglichkeiten im theoretischen Denken bleibt immer eine Aufgabe. Es gibt keinen Punkt, an dem der normative Druck, nach der jeweils besten Lösung zu fragen, endgültig abgearbeitet ist. Die Welt ergibt sich nie einfach von selbst. Die begriffliche Explikation hat in diesem Sinne vorbereitenden Charakter. Sie ist nur so viel wert, wie sie uns helfen kann, von der Interpretationsfreiheit, von der wir unweigerlich immer wieder Gebrauch machen *müssen*, immer wieder *guten* Gebrauch zu machen.

Literatur

- Abel, Günter, »Die Kunst des Neuen. Kreativität als Problem der Philosophie«, in: ders. (Hrsg.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 2006, S. 1-21.
- *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt/M. 1993.
 - *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt/M. 1999.
 - »Unbestimmtheit der Interpretation«, in: J. Simon (Hrsg.), *Distanz im Verstehen* (Zeichen und Interpretation II), Frankfurt/M. 1995, S. 43-71.
 - *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 2004.
- Alston, William, »Concepts of Epistemic Justification«, in: ders., *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca/New York 1989, S. 81-114.
- Ammon, Sabine, *Wissen verstehen. Perspektiven einer prozessualen Theorie der Erkenntnis*, Weilerswist 2009.
- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1976.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, griechisch-deutsch, Düsseldorf 2001.
- Baker, Gordon P./Hacker, Peter M.S., *Scepticism, Rules and Language*, Oxford 1984.
- *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford/Cambridge 1994.
- Bennett, Jonathan, »Why is belief involuntary?«, in: *Analysis* 50 (1990), S. 87-107.
- Bertram, Georg W., *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist 2006.
- Boghossian, Paul A., »The Rule-Following Considerations«, in: *Mind* 98 (1989), S. 507-549.
- BonJour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass. 1985.

- Borsche, Tilman, »Freiheit als Zeichen. Zur zeichenphilosophischen Frage nach der Bedeutung von Freiheit«, in: J. Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt/M. 1994, S. 99-118.
- »Wie und wozu erfinden wir unsere Welt? Zum Problem von Referenz und Bedeutung im interkulturellen Dialog«, in: G. Abel (Hrsg.), *Kreativität (XX. Deutscher Kongress für Philosophie)*, Hamburg 2006, S. 234-249.
- Brandom, Robert, »Freedom and Constraint by Norms«, in: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), S. 187-196.
- *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass./London 1994.
- Cavell, Stanley, »Must We Mean What We Say?«, in: ders., *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, Mass. 2000, S. 1-43.
- *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford/New York 1979.
- Chasid, Alon, »Why the pictorial relation is not reference«, in: *The British Journal of Aesthetics* 44 (2004), S. 226-247.
- Cox, Damian, »Goodman and Putnam on the Making of Worlds«, in: *Erkenntnis* 58 (2003), S. 33-46.
- Craig, Edward, *Was wir wissen können. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff*, Frankfurt/M. 1993.
- Deines, Stefan/Liptow, Jasper, »Explizit-Machen explizit gemacht«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/1 (2007), S. 59-78.
- Dipert, Randall R., »Reflections on Iconicity, Representation, and Resemblance: Peirce's Theory of Signs, Goodman on Resemblance, and Modern Philosophies of Language and Mind«, in: *Synthese* 106 (1996), S. 373-397.
- Davidson, Donald, »A Nice Derangement of Epitaphs«, in: E. LePore (Hrsg.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford/New York 1986, S. 433-446.
- Donnellan, Keith S., »Reference and Definite Descriptions«, in: *The Philosophical Review* 75 (1966), S. 281-304.
- Dummett, Michael, »Wittgenstein's Philosophy of Mathematics«, in: G. Pitcher (Hrsg.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, New York 1966, S. 420-447.
- Elgin, Catherine Z., *Between the Absolute and the Arbitrary*, Ithaca/London 1997.
- *Considered Judgment*, Princeton 1996.
 - »Line drawing«, in: *Dialektik* 3 (1996), S. 80-93.
 - *With Reference to Reference*, Indianapolis 1983.
- Evans, Gareth, *The Varieties of Reference*, Oxford/New York 1982.

- Fairweather, Abrol/Zagzebski, Linda T. (Hrsg.), *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford 2001.
- Feldman, Richard, »The Ethics of Belief«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (2000), S. 667-695.
- Frankfurt, Harry G., »Alternative Possibilities and Moral Responsibility«, in: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), S. 829-839.
- »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: G. Watson (Hrsg.), *Free Will*, Oxford 1982, S. 81-95.
- Frege, Gottlob, »Der Gedanke. Eine logische Untersuchung«, in: ders., *Logische Untersuchungen*, hrsg. v. G. Patzig, Göttingen 1966, S. 30-53.
- Fricke, Christel, *Zeichenprozesse und ästhetische Erfahrung*, München 2001.
- Fumerton, Richard, »Epistemic Justification and Normativity«, in: M. Steup (Hrsg.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, responsibility, and virtue*, Oxford 2001, S. 49-60.
- Gabriel, Gottfried, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997.
- Glüer, Kathrin, *Sprache und Regeln. Zur Normativität von Bedeutung*, Berlin 1999.
- Goodman, Nelson, »Comments«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 203-213 [= »Conditional Plurality of Pluralism«].
- »Conditional Plurality of Pluralism. Responses to Putnam, Hempel, and Scheffler«, in: *Dialektik* 3 (1996), S. 69-79.
- *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass. 1977.
- *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1999 [Text nach der 2nd Edition, 1976].
- *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass./London 1984.
- »On Likeness of Meaning«, in: ders., *Problems and Projects*, Indianapolis 1972, S. 221-230.
- »On Some Worldly Worries«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 165-168.
- »Sense and Certainty«, in: ders., *Problems and Projects*, Indianapolis 1972, S. 60-68.
- »The Revision of Philosophy«, in: ders., *Problems and Projects*, Indianapolis 1972, S. 5-23.
- *The Structure of Appearance*, Dordrecht u.a. 1977.
- »The Way the World is«, in: ders., *Problems and Projects*, Indianapolis 1972, S. 24-32.

- *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1999.
- Goodman, Nelson/Elgin, Catherine Z., *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, London 1988.
- Grundmann, Thomas, »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer«, in: ders., (Hrsg.), *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn 2001, S. 9-29.
- Habermas, Jürgen, »Charles S. Peirce über Kommunikation«, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, S. 9-33.
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1982.
- Hare, Richard M., *Freedom and Reason*, Oxford 1965.
- Harman, Gilbert, »Pragmatism and Reasons for Belief«, in: Ch. K. Kulp (Hrsg.), *Realism/Antirealism and Epistemology*, Lanham u.a. 1997, S. 123-147.
- Heal, Jane, »Pragmatism and Choosing to Believe«, in: A. Malachowski (Hrsg.), *Reading Rorty*, Cambridge, Mass. 1991, S. 101-114.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.
- Hempel, Carl Gustav, »Comments on Goodman's *Ways of Worldmaking*«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 125-132.
- Hintikka, Jaakko, »What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology«, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34/3 (1998), S. 503-533.
- Hirsch, Alfred, »Orientierung und Asymmetrie. Sokratische und andere dekonstruktive Dialoge«, in: W. Stegmaier (Hrsg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2005, S. 178-194.
- Hoffmann, Thomas S., »Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen«, in: *Kant-Studien* 93 (2002), S. 424-443.
- Honneth, Axel, »Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, S. 237-251.
- Hookway, Christopher, »Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue«, in: A. Fairweather/L. T. Zagzebski (Hrsg.), *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford 2001, S. 178-199.
- *Peirce*, London 1985.
- Houser, Nathan, »Introduction«, in: *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 1 (1867-1893)*, hrsg. v. N. Houser und Chr. Kloesel, Bloomington, Indianapolis 1992, S. xix-xli.
- Humboldt, Wilhelm von, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1820.

- schlechts*, Gesammelte Werke, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1968, S. 1-344.
- James, William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York 1907.
- Kambartel, Friedrich, »Versuch über das Verstehen«, in: »*Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*«. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt/M. 1991, S. 121-137.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 10/2, S. 395-690.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. 3 und 4.
 - *Kritik der Urteilskraft*, Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. 8, S. 233-620.
 - »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. 5, S. 267-283.
- Kapitan, Tomis, »Peirce and the Structure of Abductive Inference«, in: Houser, Roberts, Evra (Hrsg.), *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington/Indianapolis 1997, S. 477-496.
- Kaplan, David, »Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals«, in: Almog, Perry, Wettstein (Hrsg.), *Themes from Kaplan*, Oxford 1989, S. 481-563.
- Kelly, Thomas, »Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (2003), S. 612-640.
- Kern, Andrea, *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt/M. 2006.
- Kornblith, Hilary, »Justified Belief and Epistemically Responsible Action«, in: *Philosophical Review* 92 (1983), S. 33-48.
- Korsgaard, Christine M., »The Normativity of Instrumental Reason«, in: G. Cullity/B. N. Gaut (Hrsg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford 1997, S. 215-254.
- *The Sources of Normativity*, Cambridge, Mass. 1996.
- Kripke, Saul A., *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Cambridge, Mass. 1985.
- Kvanvig, Jonathan, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge 2003.
- Leeten, Lars, »Wen meine ich, wenn ich ›wir‹ sage? Elemente der ersten Person Plural«, in: Chr. Asmuth/P. Grüneberg (Hrsg.), *Ich, Du, Er, Sie, Es – Subjekt und Gehirn, Mensch und Natur*, Würzburg 2010, S. 125-137.
- Legg, Catherine, »This is Simply What I Do«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (2003), S. 58-80.

- Liptow, Jasper, *Regel und Interpretation. Eine Untersuchung zur sozialen Struktur sprachlicher Praxis*, Weilerswist 2004.
- Lynch, Michael P., *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge, Mass./London 1998.
- Liotard, Jean-François, *Le Différend*, Paris 1983.
- McCormick, Peter J. (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996.
- McGinn, Colin, *Wittgenstein on Meaning*, Oxford 1984.
- McDowell, John, »Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 52 (1978), S. 13-29
- »Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality«, in: *The Journal of Philosophy* 95 (1998), S. 431-491.
- *Mind and World*, Cambridge, Mass./London 1994.
- »Non-Cognitivism and Rule-Following«, in: ders., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass./London 2002, S. 198-218.
- Miller, Alexander/Wright, Crispin (Hrsg.), *Rule-Following and Meaning*, Chesham 2002.
- Niesen, Peter, »Gemeinschaft, Normativität, Praxis. Zur Debatte über Wittgensteins Regelbegriff«, in: W. Kellerwessel/Th. Peucker (Hrsg.), *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, S. 99-115.
- Oehler, Klaus, »Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus«, in: J. Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt/M. 1994, S. 57-72.
- Ortland, Eberhard, »Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis. Ansätze zur Wiedergewinnung von Baumgartens uneingelöstem Projekt«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/2 (2001), S. 257-274.
- »Wann ist ein ›freies Zeichen?‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/4 (2002), S. 653-656.
- Owens, David, *Reason without Freedom. The Problem of Epistemic Normativity*, London u.a. 2000.
- Peirce, Charles S., »An American Plato: Review of Royce's *Religious Aspect of Philosophy*«, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, hrsg. v. Fisch, Moore, Kloesel, Houser u. a., Bloomington, Indianapolis 1982ff., Bd. 5, S. 221-234.
- »Excerpts from Letters to Lady Welby«, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2 (1893-1913)*, hrsg. v. Peirce Edition Project, Bloomington, Indianapolis 1998, Bd. 2, S. 477-491.

- »Excerpts from Letters to William James«, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 492-502.
 - »Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 2, S. 242-272.
 - *Harvard Lectures on Pragmatism*, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 133-241.
 - »How to Make Our Ideas Clear«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 3, S. 257-276.
 - »New Elements (Καινα στοιχεία)«, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 300-24.
 - »Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They Are Determined« (Syllabus IV), *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 289-299.
 - »Of Reasoning in General«, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 11-41.
 - »[from] On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 5, S. 162-190.
 - »Pragmatism« (Variant 1), *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 398-421.
 - »Prolegomena to an Apology for Pragmaticism«, dt. als: »Prolegomena zu einer Apologie des Pragmatizismus«, in: *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, hrsg. v. H. Pape, Frankfurt/M. 1998, S. 316-327.
 - »Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 2, S. 193-211.
 - »Some Consequences of Four Incapacities«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 2, S. 211-242.
 - »Sundry Logical Conceptions« (Syllabus III), *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 267-288.
 - »The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences«, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 371-397.
 - »The Doctrine of Chances«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 3, S. 276-289.
 - »The Ethics of Terminology« (Syllabus II), *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 263-266.
 - »The Fixation of Belief«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 3, S. 242-257.
 - »The Peirce/Welby Correspondence«, in: Ch.S. Hardwick (Hrsg.), *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington/London 1977.
 - »Trichotomic«, *Writings of Charles Sanders Peirce*, a.a.O., Bd. 6, 211-215.
 - »What is a Sign?«, *The Essential Peirce*, a.a.O., S. 4-10.
- Pettit, Philip, »The Reality of Rule-Following«, in: ders., *Rules, Reasons, and Norms. Selected Essays*, Oxford 2002, S. 26-48.

- Pettit, Philip/Smith, Michael, »Freedom in Belief and Desire«, in: *The Journal of Philosophy* 93 (1996), S. 429-449.
- Pritchard, Duncan, »Recent Work on Epistemic Value«, in: *American Philosophical Quarterly* 44/2 (2007), S. 85-110.
- Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass. 1982.
- »Reflections on Goodman's *Ways of Worldmaking*«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 107-123.
 - *Renewing Philosophy* (Gifford Lectures 1990), Cambridge, Mass./London 1992.
 - »Replies and Comments«, in: *Erkenntnis* 34 (1991), S. 401-424.
 - *The many Faces of Realism* (The Paul Carus Lectures), La Salle 1987.
 - »Why reason can't be naturalized«, in: ders., *Realism and Reason* (Philosophical Papers III), Cambridge, Mass. 1983, S. 229-247.
 - »Why there isn't a ready-made world«, in: ders., *Realism and Reason* (Philosophical Papers III), Cambridge, Mass. 1983, S. 205-228.
- Quine, Willard Van Orman, »Ontological Relativity«, in: ders., *Ontological Relativity and other Essays*, New York 1969, S. 26-68.
- »Reply to Morton White«, in: L. E. Hahn/P. A. Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle 1986, S. 663-665.
 - »Two Dogmas of Empiricism«, in: ders., *From a logical point of view*, New York 1953, S. 20-46.
 - *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1983.
- Rödl, Sebastian, *Selbstbezug und Normativität*, Paderborn 1998.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979.
- Rudner, Richard S., »Show or Tell: Incoherence among Symbol Systems«, in: *Erkenntnis* 12/1 (1978), S. 129-151.
- Scheffler, Israel, »A Plea for Pluralism«, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35 (1999), S. 425-436.
- »My Quarrels with Nelson Goodman«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (2001), S. 665-677.
 - »Reply to Goodman«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 161-164.
 - *Symbolic Worlds. Art, science, language, ritual*, Cambridge, Mass. 1997.
 - »The Wonderful Worlds of Nelson Goodman«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 133-141.
 - »Worldmaking: Why Worry«, in: P. J. McCormick (Hrsg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 171-177.

- Schildknecht, Christiane, »Argument und Einsicht. Orientierungswissen als Begründungswissen?«, in: W. Stegmaier (Hrsg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2005, S. 138-152.
- Schneider, Hans Julius, »Beruht das Sprechenkönnen auf einem Sprachwissen?«, in: S. Krämer/E. König (Hrsg.), *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?*, Frankfurt/M. 2002, S. 129-150.
- »Der systematische Ort der Medienethik – eine sprachphilosophische Perspektive«, in: B. Debatin/R. Funiok (Hrsg.), *Kommunikations- und Medienethik*, Konstanz 2003, S. 23-34.
 - »Konstitutive Regeln und Normativität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 81-97.
 - *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt/M. 1992.
- Scholz, Oliver R., »Das Zeugnis anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie«, in: Th. Grundmann (Hrsg.), *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn 2001, S. 354-375.
- Schwartz, Robert, »Representation and Resemblance«, in: *Philosophical Forum* 5 (1974), S. 499-512.
- »Starting from Scratch: Making Worlds«, in: *Erkenntnis* 52 (2000), S. 151-159.
 - »Symbols and Thought«, in: *Synthese* 106 (1996), S. 399-407.
- Searle, John, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1992.
- Seel, Martin, »Die Fähigkeit zu überlegen. Elemente einer Philosophie des Geistes«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/4 (2005), S. 551-566.
- »Über Richtigkeit und Wahrheit. Erläuterungen zum Begriff der Welter-schließung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/3 (1993), S. 509-524.
- Sellars, Wilfrid, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: ders., *Science, Perception and Reality*, London/New York 1991, S. 127-196.
- Shogenji, Tomoji, »The Problem of Criterion in Rule-Following«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 60/3 (2000), S. 501-525.
- Short, T. L., »The Development of Peirce's Theory of Signs«, in: Ch. Misak (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge 2004, S. 214-240.
- Simon, Josef, »Ethik und Ästhetik des Zeichens«, in: ders. (Hrsg.), *Orientierung in Zeichen (Zeichen und Interpretation III)*, Frankfurt/M. 1997, S. 267-291.
- »Freiheit und Erkenntnis«, in: ders. (Hrsg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München 1977, S. 11-35.

- Kant. *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York 2003.
- *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989.
- »Philosophie des Zeichens und Ethik«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 20 (1995), S. 3-18.
- *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978.
- »Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie«, in: ders. (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt/M. 1994, S. 73-98.
- Stegmaier, Werner, »Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog zwischen eigener und fremder Vernunft«, in: J. Simon/W. Stegmaier (Hrsg.), *Fremde Vernunft (Zeichen und Interpretation IV)*, Frankfurt/M. 1998, S. 139-158.
- »Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen«, in: J. Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt/M. 1994, S. 119-141.
- Stegmaier, Werner (Hrsg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2005.
- Strawson, Peter F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1964.
- Taylor, Charles, »Overcoming Epistemology«, in: ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass./London 1995, S. 1-19.
- »What's wrong with negative liberty?«, in: ders.: *Philosophy and the Human Sciences (Philosophical Papers II)*, Cambridge, Mass. 1985, S. 211-229.
- Tugendhat, Ernst, »Der Begriff der Willensfreiheit«, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M 1992, S. 334-351.
- *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1989.
- Van Fraassen, Bas, »Belief and the Will«, in: *The Journal of Philosophy* 81 (1984), S. 235-256.
- Velleman, James D., *The Possibility of Practical Reason*, Oxford 2000.
- Wellmer, Albrecht, »Verstehen und Interpretieren«, in: ders., *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 2007, S. 90-121.
- White, Morton G., »Normative Ethics, normative epistemology, and Quine's Holism«, in: L. E. Hahn/P. A. Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle 1986, S. 649-662.
- Williams, Bernard, »Deciding to Believe«, in: ders., *Problems of the Self*, Cambridge, Mass. 1973, S. 136-151.
- »Internal and external reasons«, in: ders., *Moral Luck*, Cambridge, Mass. 1981, S. 101-113.

- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, hrsg. v. Anscombe, Rhees und von Wright, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. 1984, Bd. 6.
- *Philosophische Grammatik*, hrsg. v. R. Rhees, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. 1984, Bd. 4.
 - *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. 1984, Bd. 1, S. 225-618.
 - *›The Big Typescript‹*, Wiener Ausgabe, Bd. 11, hrsg. v. M. Nedo, Wien 2000.
 - *Über Gewißheit*, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. 1984, Bd. 8, S. 113-257.
- Wright, Crispin, *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge, Mass./London 2001.
- Zagzebski, Linda T., *Virtues of the Mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge 1996.

Danksagung

Dieses Buch ist der geringfügig überarbeitete Text meiner im Winter 2006/07 an der TU Berlin abgeschlossenen Dissertationsschrift. Diese hätte nicht realisiert werden können, wenn mir nicht viele wohlgesonnene Menschen und Freunde zur Seite gestanden hätte. An dieser Stelle möchte ich zumindest den wichtigsten von ihnen meinen Dank aussprechen.

Allen voran möchte ich meinem Betreuer, Günter Abel, ganz herzlich für die lehrreiche Zeit danken. Thomas Gil danke ich dafür, dass er das Zweitgutachten übernommen hat. Christoph Asmuth, Marco Brusotti, Ulrich Dirks, Hans Poser, Claudio Roller, Stefan Tolksdorf und Astrid Wagner habe ich für allerlei Hilfe und Anstöße zu danken. Ganz wichtig war die Unterstützung durch Lukas Sosoe und Arnim Regenbogen. Ute Feldmann gilt mein ganz besonderer Dank für ihre unverzichtbare Unterstützung in entscheidenden Momenten. Von unschätzbarem Wert für die Berliner Zeit waren außerdem die wöchentlichen Diskussionen mit Max Brändle, Olaf Melchior, Katrin Nolte und Matthew Oles. Ohne sie wäre es oft nicht weitergegangen. – Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Meine Hildesheimer Kolleginnen und Kollegen haben mich von Anfang an nicht nur *in litteris* in ungewöhnlicher Weise unterstützt. Das gilt insbesondere für Tilman Borsche, dem ich besonders herzlich danken möchte, sowie für Rolf Elberfeld, Eberhard Ortland und Inken Tegtmeyer. – Ihnen allen bin ich dafür verbunden, dass sie mitgedacht und mitgeföhlt haben.

Meine Freunde Roberto Barros, Julia Wasmuth, Thomas Willimowski und Andree Wochnowski haben mir mehr geholfen, als ich sagen kann. Ganz besonders gilt das auch für Jenny Losch. Für ihr Verständnis und ihre Geduld möchte ich außerdem Rosali Pfannstiel herzlich danken. Und ohne Malte Steinbrink und Eva Krick wäre ohnehin nichts gelaufen. – Ich bin sehr dankbar und froh!

Zum Schluss möchte ich meiner Mutter von Herzen für ihren bedingungslosen Rückhalt danken. – Ich bin zutiefst dankbar.

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

Dezember 2010, ca. 350 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession
(aus dem Italienischen übersetzt
von Catrin Dingler)

Oktober 2010, 374 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



CHRISTIAN FILK
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie
aus dem Geist der >Negativen Anthropologie<

Mai 2011, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



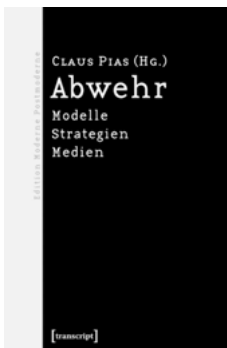
OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch
über das Leben in der Moderne

Januar 2011, ca. 138 Seiten, kart., ca. 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9



MARTIN GESSMANN
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

2009, 218 Seiten, kart., 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5



CLAUS PIAS (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

2009, 212 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

FERNAND MATHIAS GUELF

Die urbane Revolution

Henri Lefebvres Philosophie
der globalen Verstärkung

Juni 2010, 320 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1511-1

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO
DE MADUREIRA

Kommunikative Gleichheit

Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Dezember 2010, ca. 224 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

PETER NICKL,
GEORGIOS TERIZAKIS (HG.)

Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

Philosophische Ergründungen.
Texte zum ersten Festival
der Philosophie
in Hannover 2008

Januar 2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

KURT RÖTTGERS

Kritik der kulinarischen Vernunft

Ein Menü der Sinne nach Kant
2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1215-8

ECKARD ROLF

Der andere Austin

Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion
performativer Äußerungen –
von Searle über Derrida zu Cavell
und darüber hinaus

2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

MIRJAM SCHAUB (HG.)

Grausamkeit und Metaphysik

Figuren der Überschreitung
in der abendländischen Kultur

2009, 420 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1281-3

SIBYLLE SCHMIDT, SYBILLE KRÄMER,
RAMON VOGES (HG.)

Politik der Zeugenschaft

Zur Kritik einer Wissenspraxis

Dezember 2010, 364 Seiten, kart., ca. 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Freiheit als Norm?

Moderne Theoriebildung
und der Effekt

Kantischer Moralphilosophie

April 2010, 314 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

DETLEF STAUDE (HG.)

Methoden Philosophischer Praxis

Ein Handbuch

November 2010, 282 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1453-4

NIKOLAUS URBANEK

Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik

Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente

Juni 2010, 322 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

JÖRG VOLBERS

Selbsterkenntnis und Lebensform

Kritische Subjektivität

nach Wittgenstein und Foucault

2009, 290 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-925-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de