

Die Aufhebung der ‚Dritten Revolution der Denkart‘

Bruno Liebrucks

* 12.10.1911 - 15. 1. 1986 + zum Dank

für Ursula Liebrucks

„Bruno Liebrucks, wer war das? – Wenn Sie mir die verpönte Etymologie erlauben, so wäre ich versucht, auf die zwei Silben des Namens zu verweisen: *Lie* – das meint eine unglaubliche Zartheit und Sensibilität, die Empfänglichkeit des begnadeten Künstlers, eine unendliche Flüssigkeit zum Wirklichen hin, die nicht auszuhalten ist und die sich daher hinter Empfindlichkeit und Härte verbirgt. Die andere Silbe – *brucks*, meint die unbeugsame Härte, den kantigen Fels der Reflexion, welche die Dinge schafft und vor der doch kein Ding bestehen kann. – Ein Mensch, der mit solchen Gegensätzen begabt ist, muß – will er nicht an dem einen oder dem anderen Pol zugrunde gehen – etwas daraus machen. Und das geht nur durch mühevollen Arbeit Tag für Tag und Nacht für Nacht. Das wiederum kann nur gelingen, wenn eine Gefährtin da ist, die ein solches Leben zu begleiten imstande ist. Dies Glück hatte er. – Doch nicht hiervon soll gesprochen werden, sondern von der mit der Person verbundenen Gestalt, die ein Bewußtsein ist.

Nehmen wir die sogenannte äußere Gestalt hinzu, so hat er mich immer an die ‚Bürger von Calais‘ erinnert, so wie Rodin sie gesehen und geformt hat. Insbesondere an jenen Trotzigen mit dem Schlüssel in der Hand, als wären es Handschellen ... Nehmen wir – gegen die Gesetze der einfachen Perspektive – die Gruppe Rodins als *eine* Gestalt, so haben wir vorne den Lehrer mit der erhobenen Rechten, links den Sinnenden, in der Mitte den von der Gewalt des Geschehens Getroffenen und ganz rechts, den mit dem Schlüssel, den Trotzigen, der allein in die Zukunft blickt ... Ich will die Chronik von 1360 nicht vertiefen, doch soviel bleibt bestehen: die ‚Bürger von Calais‘ waren vornehm, sie waren reich und sie waren entschlossen, barhäutig, nur mit dem Hemde bekleidet, einen Strick um den Hals, wie es Eduard III. gefiel, sich der Macht der Welt zu stellen, auf daß die Stadt, d.h. die Sittlichkeit weiterleben könne ... Ich komme auf die Frage nach der Gestalt zurück und sage: Bruno Liebrucks war derjenige, der in der Zeit der ‚nachbürgerlichen Barbarei‘ die Philosophie hoch gehalten hat. Und dafür danken wir ihm.“ – So oder ähnlich gerieten mir die Worte nach der Totenfeier im Frankfurter Hof vor dem kleinen Kreis der engeren Freunde und Verwandten.

Hier hingegen ist von der Gestalt zu sprechen, die ein Bewußtsein *ist*, nicht von der, die ein Bewußtsein *hat*, – welche Gestalt daher nicht vergeht, welche {8} sich nicht in einem Satz aussagen läßt und welche auch dann nicht vergehen würde, wenn niemand von ihr wüßte. Von Bruno Liebrucks könnten wir viel wissen. Allein sein Hauptwerk „Sprache und Bewußtsein“ umfaßt neun Bände mit insgesamt 5.548 Seiten. Hinzu kommen weitere Bücher und ungezählte Aufsätze. Von der Frage, wer kann das alles lesen, abgesehen, mögen hier ähnliche Gesichtspunkte gelten, wie sie in berühmten Akademien angewendet werden, dann nämlich, wenn ein neues Mitglied aufgenommen werden soll: der Grund ist da nicht selten der, weil man ihn verstanden, sondern der, weil man sein Werk nicht länger ignorieren konnte ... So weit ist es beim Werk von Liebrucks noch nicht. Daher kann es im Folgenden nur darum gehen, einige Gedanken seines Werks, das der menschlichen, weil sprachlichen Logik gewidmet war, herauszustellen. Aus diesen philosophiegeschichtlichen Grundlagen mögen dann Hinweise auf eine systematische Orientierung deutlich werden, die der gemeinsamen Sprache der großen Philosophie wie dem wirklichen Denken unserer Zeit entsprechen. Nur mit solchem Versuch, der gewiß ein Wagnis bleibt, glaube ich dem universalen Anspruch, den Bruno Liebrucks, wie keiner sonst repräsentierte, gerecht zu werden. Es wird sich dann

vielleicht zeigen, daß er – bei allen Einwänden im Einzelnen – den Mut und die Kraft hatte, sich der Herausforderung einer 2500 Jahre währenden Philosophie zu stellen, – nicht als „letzter Mohikaner“, sondern als die in Umrissen doch deutlich erkennbare Gestalt eines „archetypus novus“, auf den die Entwicklung der Welt wird nicht verzichten können, einfach deswegen, weil er als *dieses* Bewußtsein *da* war, *ist* und folglich existiert.

Setzen wir – etwas abweichend vom Untertitel der Bände 4 und 5, jedoch in Übereinstimmung mit der von Liebrucks mündlich vorgetragenen Überzeugung – als *erste* Revolution der Denkungsart Platon, als *zweite* Kant und erst als *dritte* Hegel, bedenken wir zudem, daß alles Neue zuerst unbewußt in Erscheinung tritt, – dann läßt sich aus der Fülle der Erfahrungen unserer Zeit ohne Übertreibung sagen: die gegenwärtige Weltlage gestattet weder bloße Glaubwürdigkeit noch den Humanismus der Sprache allein. Sie hat sich in Wissenschaft, Kunst, Religion und Politik längst für die dritte Revolution der Denkungsart entschieden. Don Quichotes werden nicht benötigt. Die atomare Wolke, die vom Winde angetrieben wird, ist hier kein Gegenbeweis, sondern Beweis. Beweis für die Wahrheit einer bis zum Absoluten hin erweiterten Vernunft, welche sich *nicht* der logischen Setzung des Verstandes verdankt, und welche daher mit der Wirklichkeit zusammenfällt.

Doch zunächst die biographischen Daten: Bruno Liebrucks wurde am 12. Oktober 1911 in Budopönen bei Ragnit im damaligen Ostpreußen geboren. Der Vater war Volksschullehrer, spielte sehr gut Klavier und hatte überdies viel Muße. Der Sohn Bruno promovierte 1933 in Königsberg bei A. Goedeckemeyer über „Probleme der Subjekt-Objekt-Relation“; er verlor dann infolge des Naziterrors seine Assistentenstelle, wurde Soldat, Offizier und verwundet; konnte sich anlässlich eines Urlaubs 1943 bei Nicolai Hartmann in Berlin habilitieren, und zwar mit dem für das Platon-Verständnis wichtigen Buch „Platons Entwicklung zur Dialektik“. 1946 gelangte er dann als Privatdozent nach Göttingen, danach durch H. Heimsoeth nach Köln, wo er 1950 Professor der Philosophie wurde. 1959 wurde er auf Vorschlag von Horkheimer und Adorno als Ordinarius {9} nach Frankfurt berufen, wo er zahlreiche Doktoranden anregte und betreute. Das Spannungsfeld im Frankfurter Seminar hätte „ohne Liebrucks nicht seine große Anziehungskraft und Vitalität erfahren können“, wie Jürgen Habermas in seinem Nachruf schrieb. Das ging so weit, daß Männer wie Rosario Assunto in Rom sogar von einer „anderen Frankfurter Schule“ sprachen. Aber wie dem auch sei, nach umfangreichen Vorarbeiten in Köln war es jedenfalls Frankfurt, wo die neun Bände über „Sprache und Bewußtsein“ ausgearbeitet wurden und auch erschienen. Mit dem Erscheinen des letzten Bandes, der mit seinen 847 Seiten unter dem provozierenden Titel „Und“ den Bewußtseins- und Sprachstufen Hölderlins gewidmet ist, wurde er 1979 emeritiert. Er zog sich dann aus dem Vorlesungsbetrieb zurück, um 1985 – überraschend für Kollegen und Schüler – noch einmal zu lesen. Hier hat dann der Tod im Januar 1986 ein Ende gesetzt.

Wir fragten nach der bleibenden Bewußtseinsgestalt, die im Werk von Liebrucks enthalten ist. – Nach den ersten sechs Bänden, wobei der 6. mit drei umfangreichen Teilbänden der Hegel'schen Logik gewidmet ist, könnte man meinen, es gehe um die Einholung dessen, was „der Begriff“ bei Hegel bedeute. Das allein wäre schon ein Jahrhundertthema, denn hierüber besteht weder in der Wissenschaft noch in der Philosophie noch in der Öffentlichkeit die notwendige Klarheit.

Beim Durchgehen des 7. Bandes, der nach der Bandzahl gerechnet der 9. Band wäre, wird dann aber deutlich, daß die latente Thematik des Gesamtwerkes darüber hinauszielt. – Nimmt man Hegel als die am weitesten entwickelte Bewußtseinsstufe der europäischen Tradition und nimmt man zur Kenntnis, daß diese Stufe noch keineswegs vom öffentlichen Bewußtsein erkannt worden ist, dann muß man sich fragen, wieso gibt es noch eine Stufe, die darüber hinausreicht? Versuchen wir mit dieser Frage eine Antwort, die dem Aufbau von „Sprache und Bewußtsein“ entspricht, so ließe sie sich vielleicht wie folgt formulieren: es ist die ethnologisch und anthropologisch sich aufdrängende Welterfahrung der notwendig gewordenen *Vermittlung* von Mythos und Logos, d.h. vom Kosmos der Natur mit dem Logos der Geschichte, welche nun – unter der *neuen* Form des Absoluten, nämlich als

„Entsprechung“ – die Manifestation des Übersinnlichen im Sinnlichen, „den mundus intelligibilis im mundus sensibilis“ (7, S. 531) fordert, gibt und allein dialektisch erfahren läßt. Das und nicht weniger meint die Rede von der dritten Revolution der Denkungsart, die sich systematisch auf Hegels Idee gründet (a.a.O.).

Nun war es aber Hölderlin, der Seher mit dem „höchsten dichterischen Rang in der deutschen Sprache“ (7, S. 528), durch welchen Deutschland „die stillste Tochter Gottes“ seine wahre Aura leuchten ließ, und zwar *nachdem* die Logik aller und jeder Wissenschaft sich auf dem Wege von Kant zu Hegel ihre gegenwärtige wie ihre zukünftige Entwicklung vorgegeben hatte. Das ist der Grundgedanke; – nicht leicht zu begreifen und auch verwirrend; nur ist die Spur der großen Philosophie leichter nicht zu haben.

Versuchen wir also nach der Ouvertüre noch einige Fingerübungen. Der 7. Band trägt den Titel „Und“, das, wie Fichte sagt „leere Flickwort ...“, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist“ (Wissenschaftslehre 1804, VII. Vortrag). Das „Und“ nämlich bezeichnet, wie Fichte an derselben Stelle sagt, „die Synthesis post factum“. Damit haben wir einen wichtigen Hinweis: die mit dem Wörtchen „und“ bezeichnete Vermittlung ist bereits geschehen, sie ist nur noch nicht voll im Bewußtsein. Das „Und“ bezeichnet gemeinhin eine erschlichene Vermittlung, jedenfalls für die bis zu Kant hin erreichte Stufe der Wissenschaftstheorie. Bei den nachkantischen Denkern, bei Fichte, Schelling und Hegel ist es anders, hier ist das von Kant her Unmögliche geschehen. Und in dem Hiatus zwischen der Kantischen und der nachkantischen Stufe sind wir alle noch sprachlos befangen. Das gilt auch für Bruno Liebrucks. In der Einleitung zum 7. Band heißt es: „Die Reflexion auf die transzendente Reflexion Kants konnte ihrerseits nicht mehr im Status dieser ersten Reflexion stehenbleiben. Sie kann auch nicht ein Zurückfallen in die vorkantische Metaphysik oder den Mythos sein. Zur Gegenwart gelangen diese nur, wenn wir uns um einige noch weitere Schritte von ihr entfernen. Diese Anstrengung kann bis heute immer noch nur paraphrasierend vorgetragen werden. Wer hier glaubt, schon über die Paraphrase hinaus zu sein, hat das Ausmaß des Einbruchs, den die Namen Kant und Hegel bezeichnen, nicht begriffen.“ (7, S. 68) Von daher klärt sich manches Widersprüchliche und manche Ungereimtheiten. Das macht aber keinen Abstrich an dem Thema des Jahrhunderts, dem er sich gestellt hat. Er hat der großen Philosophie die Ehre gegeben, die ihr gebührt, „ohne Angst vor dem Pathos“, wie Habermas rühmte.

Hier sei nun – als „Fingerübung“ – eine Überlegung gestattet, die um der geschichtlich-systematischen Klarheit willen nicht nur paradigmatisch gegeben wird. *Wenn* also nach Liebrucks „das Naturschöne ... von Hegel nicht in gleichem Rang gesehen (wird) wie das Kunstschöne, weil er (Hegel) in der Natur nicht mehr die Präsentation, die göttlich stumme Sprache Gottes oder der Götter zu sehen vermag“ (2, S. 444); *wenn* weiter nach Liebrucks der „Grundgedanke“ aller Dialektik der ist, daß sie „den Mythos mit dem modernen Bewußtsein ... verbindet“ (7, S. 250); *und wenn* schließlich die von Liebrucks im 5. Band behandelte Hegel'sche „Phänomenologie des Geistes“ als ein „nicht formales“ Verfahren“ von „Sprache und Bewußtsein“, nämlich als „Gespräch“ – freilich *nicht* als Diskurs – zwischen den einzelnen Sprachen und Sprachstufen, also auch denen der Wissenschaft, gedeutet wird, *dann* wird ersichtlich, warum hier Hölderlin noch über Hegel als weitergreifende Bewußtseinsstufe empfunden wird. Hier hat unter dem Volltreffer der Folgen verabsolutierter technologischer Zwänge der Künstler über den Philosophen die Oberhand gewonnen. Denn selbstverständlich ist alle Kunst Sprache, sicher auch konnte Hölderlin Hegels Werk „nicht mehr kennenlernen“ (7, S. 259). Soll das aber auch für den Philosophen Liebrucks gelten? Der springende Punkt scheint mir hier die Deutung der „Phänomenologie“, jenes schwer lesbaren Buches, das ein neues Jahrhundert begründet, zu sein. Das „Verfahren“ wird als „dialektische Reflexion apriori“ (5, S. 3), d.h. als Dialektik des spekulativen Satzes angegeben. Das bedeutet, die Mehrschichtigkeit der ontologisch-dialektisch ausgewiesenen Bewußtseinsebenen wird auf Teilwahrheiten und Teilunwahrheiten von Sätzen – *nicht* von Urteilen – reduziert (5, S. 4).

Damit wird die nach Liebrucks „zweite Revolution der Denkungsart“, die er an Hegels Phänomenologie festmacht, allein durch „die erste Revolution der {11} Denkungsart“, die aus Kants Kritik der reinen Vernunft folgt, vorgegeben. Es ist dies zwar eine, aber eben doch nur eine Bedingung, die der „Spannweite des Problems“, wie es in allen Bänden paraphrasierend thematisiert wird, nicht gerecht wird. Damit wird die wahre Revolution der Denkungsart Hegels, welche die Phänomenologie als die kategorial vorgegebene Lehre von der Erfahrung des nach neuzeitlich individuierten Menschen enthält, preisgegeben. Der wirkliche Mensch ist ebenso leiblich wie geschichtlich-freiheitlich vermittelt. Und eben dies war das Thema des zu verwirklichenden Selbstbewußtseins durch sich selbst, wobei das Selbst sowohl mit dem Prinzip des Organismus *wie* mit dem Prinzip der Seele *wie* mit dem Prinzip des Bewußtwerdens zusammenfällt. Das ist hier nur andeutbar. Der „Versuch, die Sprache Hölderlins als eine nachhegelsche Phänomenologie des Geistes vorzuführen“ (1, S. 304), scheint damit doch mehr die Betroffenheit und Ratlosigkeit eines sich immer noch „geisteswissenschaftlich“ verstehenden Teils der philosophischen Intelligenz widerzuspiegeln, als die tatsächliche Ausarbeitung des „existierenden Begriffs“ der durch Hegel kosmisch erweiterten Rationalität zu geben. Wenn es bei Liebrucks im 1. Band heißt: „Wie die Seele kein Ding ist, sondern eher das Verhältnis Gott – Mensch, so ist Sprache kein Seiendes, sondern eher das Verhältnis Leib – Geist.“ (1, S. 298) Das sind aufschlußreiche Paraphrasen, aber nicht die begriffliche Ausarbeitung im Felde der also erweiterten Rationalität.

Da dieser Punkt einen systematischen Ort besitzt und er zudem nicht nur in Rezensionen über das Werk von Liebrucks kontrovers war, bedarf er der Verdeutlichung. Es geht hier um den Kernpunkt gegenwärtiger Hegel-Deutung und damit um die Einlösung des Anspruchs des Liebrucks'schen Werkes wie um den Anspruch seiner Kritiker. Geht es doch bei dem Unterschied zwischen den Begriffs- und Bewußtseinsstufen von Kant und Hegel nicht um zwei „Meisterdenker“, die sich dual gegenüberstünden, so daß wir eine doppelte – nicht vermittelbare – Wahrheit annehmen müßten, sondern um eine Entwicklung, die nur um den Preis der Relativierung des alten kantischen Bewußtseins zu gewinnen ist, sofern nämlich die theoretische Bedingung der Möglichkeit *menschlichen* Überlebens in unserer Zeit gelingen soll. Der „Gigantenkampf“ findet auf zwei Ebenen statt. Einmal auf dem zu vermittelnden Gegensatz von *Natur* und *Geist*, zum anderen auf der Ebene der *Ethik*, nämlich auf der für alle freiheitlichen Rechtsverfassungen schlechthin konstitutiven Problematik des *Gewissens*, d.h. auf dem Gegensatz von individuellem Gewissen und sogenannter substantieller rechtsstaatlicher Sittlichkeit.

Wer die alljährlich im Stift Zwettl/N.Ö. stattfindenden philosophischen September-Tagungen der letzten 18 Jahre zwischen Österreichern, Deutschen (beider Republiken), Niederländern, Tschechen, Jugoslawen, Ungarn und Polen miterlebt hat, dem werden die stets im Mittelpunkt stehenden Streitgespräche zwischen Bruno Liebrucks und Erich Heintel unvergeßlich sein. Und wenn er nicht müde geworden oder resigniert hat – wie einige kraftlosere Naturen –, dann wird er höchst angeregt und gereizt, die *Sache* weitertreiben wollen. Dem dient auch unser Nachruf. Erich Heintel greift das Problem von Natur und Geist in seiner Rezension von „Sprache und Bewußtsein 1. – 4. Band“ (Philos. Rundschau 17. Jg., Heft 3/4, S. 198) so auf, daß er eine „Zweideutigkeit des existierenden {12} Begriffs bei Hegel“ sieht, die schon seit Leibniz mit der Frage, „wie durch den Begriff der ‚wahrhaften Einheit‘ (Monade) sowohl das naturische (nur perzipierende) Seiende als auch das geistige (auch apperzipierende) Seiende erfaßt werden soll“, gegeben sei. Ich vermag hier kein Problem zu erkennen. Denn *wenn* es die Natur der einfachen organischen Substanz ist, perzipierend zu sein, – und *wenn* es zur *zweiten* Natur der Substanz Mensch gehört, die in seinem Organismus kontinuierlich ablaufender Perzeptionen *noch einmal* zu perzipieren, d.h. diskursiv zu apperzipieren, dann ist es klar, daß allein aufgrund des niemals abreißen primären Perzeptionsstromes allen sekundären Apperzeptionsleistungen ein Surplus beigemischt ist, welches sich *nicht* der Apperzeption verdankt, durch welches diese aber

dennoch inhaltlich modifiziert wird. Das Resultat jeweiliger Apperzeption unter Einschluß der integral wirkenden Antriebe und Resultate des primären Perzeptionsflusses nennen wir doch nur deshalb *Geist*, weil hier etwas aufspringt, was sich der apperzeptiv bewußten Setzung entzog und sich ihr insofern auch als überlegen erweist. Soviel zu Leibniz. In der Sprache Kants und Hegels formuliert Heintel das Problem so: die „Zweideutigkeit des existierenden Begriffs bei Hegel“ resultierte daraus, daß er „einmal transzendental (als Vermittlung verstanden) von allem gegenständlich Gegebenem (also auch vom organisch Seienden) unterschieden ist, dann wiederum als ‚Leben‘ (‚Insichreflektiertheit‘) nur das Anorganische außer sich hat“. Die Zweideutigkeit liegt also mit anderen Worten darin, daß der existierende Begriff einmal als Ich und Synthesis existiert bzw. synthetisierend tätig ist, zum anderen als Leben, Natur, Organismus. Der Irrtum Kants lag nun aber in der Annahme, daß der naturische Organismus zu keinen Synthesen imstande sei, – was gewiß gesagt werden kann, wenn man unter Synthesis lediglich die apperzeptiv ichliche versteht. Nichts hindert uns aber, die bloß perzeptiv-naturischen Synthesen ebenso als Synthesis zu begreifen. Denn überall wird eine „Vielheit in der Einheit“ zusammengeschlossen oder synthetisiert (Leibniz, Monadologie, §§ 13,14). Der Irrtum Kants tritt nun bei Erich Heintel in der mißverständlichen Formulierung auf, wonach der existierende Begriff als transzendente Vermittlung „von allem gegenständlich Gegebenem (also auch vom organisch Seienden) unterschieden ist“. Eben dies kann und darf er nicht, wenn er nämlich – im Unterschied zum rein transzendentalen Ich bei Kant – so etwas wie Selbstbewußtsein (Apperzeption bei Leibniz) und Freiheit bei Hegel soll vermitteln können. Der existierende Begriff qua Ich bei Hegel ist also *nicht* radikal unterschieden von seinem *eigenen* organisch Seiendem. Eben diese Antriebs- und Lebensbestimmungen gilt es zu vermitteln.

Nach heutiger Erkenntnis stehen die unbewußten und unmittelbaren Lebens- und Antriebsbestimmungen zwar im Gegensatz zu den bewußten Ich-Bestimmungen – und insofern kann man natürlich sagen, sie seien unterschieden –, aber diese Gegensätze sind nicht unüberwindlich. Es bedarf also des *Zeitaufschubs*, der in der Reflektion liegt, bzw. der *Zeitaufhebung*, welche in jeder Entwicklung liegt. Reflektion und Entwicklung sind aber nur andere Ausdrücke für das, was seit den nachkantischen Philosophien *Vermittlung* heißt.

Liegt also der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist nicht im Geistbegriff, den ohnehin kaum jemand versteht, – auch nicht im Unterschied von gewöhnlichem Bewußtsein und Selbstbewußtsein, von Perzeption und Apperzeption, – sondern in der *Diskursivität* von Apperzeption und Selbstbewußtsein, wo – wie wir andeuteten – ungeachtet der faktischen Endlichkeit des Selbstbewußtseins *dennoch*, d.h. aufgrund des permanenten Perzeptionsstromes, – kontinuierlich und diskursiv zugleich – Zuschüsse und Einsprengsel erfolgen, welche das bloß Gesetzte und Gemachte nicht nur ändern, sondern in einer Weise entwickeln, daß das sich also erfahrende Bewußtsein selbst es ist, welches sich entwickelt. Wenn dies sich so verhält, dann haben wir damit eine Erläuterung gegeben für den bei Liebrucks häufig auftretenden Hinweis, wonach die formale Logik es sei, welche die Dialektik enthalte.

Das absolute Prinzip meint also das sich permanent perzipierende Leben, welches vom Selbstbewußtsein aufgenommen werden kann, aber nicht muß. Es liegt nun im Prinzip dieser Doppelstruktur von sich *unendlich* perzipierendem Leben und sich *endlich* apperzipierendem Selbstbewußtsein, daß sich dieses Selbstbewußtsein sowohl freiheitlich wie regressiv entwickeln kann, nämlich je nachdem, ob es von seinem Bewußtsein Gebrauch macht oder nicht. Denn das menschliche Bewußtsein ist *per se* sittlich, so daß sein sittlich praktisch absolutes Kürzel, das Wörtchen „Nein“, für sich genommen zwar endlich, im konkreten geschichtlichen Prozeß ausgesprochen aber nur der unendlichen Entwicklung der substantiellen Substanz der Geschichte dienen kann. „Denn“, wie es in der Einleitung zum Schlußabschnitt des 3. Bandes „Wer lebt auf dieser Erde?“ heißt, „in der Sittlichkeit ist das Relative, ihre Bezüglichkeit zur Situation, in der der einzelne und seine Gesellschaft sich befinden, das Absolute“ (3, S. 490 f.).

Mit dem Wörtchen „Nein“ aber sind wir schon beim *Gewissen*. Hier im Bereich des Gewissens gäbe es keine Probleme, sofern man den Hegel'schen Unterschied von Weltgeist und absolutem Geist im Medium dessen begreift, was es hier zu begreifen gilt, nämlich in der dialektischen Doppelstruktur von *unendlich* und *endlich*: Das Unendliche meint schlicht das Leben; das Endliche aber meint den das Leben gestaltenden Menschen. Die Resultate betrachten wir allgemein als Geschichte. Von hier aus erscheint es darum einsichtig, wenn es bei Liebrucks schon im 3. Band heißt: „die absolute Sittlichkeit (tritt) als menschliche auf, die zugleich göttlich ist, losgelöst aus den Gegensätzen Subjekt – Objekt, Idealität – Realität, Gemeinschaft – Einzelne. Es ist die Sphäre, nicht die mögliche, sondern die wirkliche Sittlichkeit als Sprachlichkeit“ (3, S. 475). Hat man nämlich die Dialektik von Natur und Geschichte, von Gewissen und substantieller Sittlichkeit *nicht* begriffen, dann mag sich der Leser solcher Stellen auf einen genialischen Dichter oder auf einen Politiker, der sein Mandat unmittelbar aus der Bergpredigt ableitet – und dann freilich keiner mehr wäre –, verwiesen vorkommen; aber damit wäre dann das philosophische Problem verabschiedet.

Wir brechen an dieser Stelle ab. Was also ist die Gestalt des Liebruck'schen Bewußtseins, durch die unser aller Bewußtsein bereichert und erweitert worden ist? Das „ist“ der Kopula fällt hier mit dem „und“ zusammen. Nur durch das existierende Bewußtsein wird die Entwicklung der Rationalität vorangetrieben: Bruno Liebrucks ist derjenige, der den Versuch machte, die drei europäischen Revolutionen der Denkungsart (Plato – Kant – Hegel) beim Wort zu {14} nehmen. Dies haben im einzelnen vor ihm auch andere getan. *Niemand aber noch hat diese europäische Entwicklung systematisch* – und das eben heißt auf der Basis der „drei Revolutionen der Denkart“ (7, S. 351) – *zusammenzudenken* versucht. Denn eben damit ist zugleich der Weg aus der Europazentrierung heraus beschritten. „Sein Werk ... beweist, daß es einem Menschen möglich war, die bevorstehende Umwälzung der Welt an ihren Prägnanzpunkten zu fassen“, heißt es bei Liebrucks über Platon (3, S. 491 f.). Hießen die Prägnanzpunkte bei Plato: „Sophistik und Eleatismus“, so heißen sie bei Liebrucks: *reine Vernunft* und *Dialektik*. Reine Vernunft, die es nicht gibt, und Dialektik, die ungeachtet aller dialektischen Erfahrungen in Natur und Geschichte immer noch gelegnet wird.

Hiermit hängt es dann schließlich zusammen, warum sich Liebrucks nicht damit begnügt hat, – warum er noch einer Spur folgte, auf welcher „Hauptweg und Nebenwege“, wie bei dem von ihm so sehr geliebten Bilde Paul Klee's im Wallraf-Richartz-Museum in Köln, zusammenfallen. Warum also ist „Sprache und Bewußtsein“ so konzipiert, daß dem dreigeteilten 6. Band über die Hegel'sche Logik noch ein überdimensionierter 7. Band über Hölderlin folgt? Als Antwort führe ich zunächst zwei Stellen an. In der Einführung zu den „Bewußtseinsstufen im Werk Friedrich Hölderlins“ heißt es von dem „Grundgedanken aller Dialektik. Sie allein verbindet den Mythos mit dem modernen Bewußtsein“ (7, s. 250). Und in dem dem „Hyperion“ gewidmeten Abschnitt „*Umwege*“ heißt es: „Die Liebe ist das Gegenteil des reinen logischen Geistes, vor dem nichts ist, während es von ihr heißt, daß sie noch die Vergangenheit ‚*Mit ihrer eigenen Herrlichkeit veredelt*‘ (Vers 176).“ (7, S. 352) – Gewiß ließe sich die gestellte Frage auch mit der systematisch immer noch nicht gelungenen Einordnung der Hegel'schen Phänomenologie beantworten. Aber auch wenn es sich so verhalten sollte, dann wäre damit in der gegenwärtigen Weltsituation wenig ausgerichtet, eben weil Philosophie immer nur etwas für Wenige ist. Von daher bietet sich der „Nebenweg“ Hölderlin tatsächlich als Hauptweg an.

Es ist nun die für die Mehrheit der Deutschen Literaturwissenschaftler schwer verständliche Überzeugung Bruno Liebrucks, welche sich nicht nur aus der Jugendfreundschaft Hölderlins mit Hegel ergibt, diese: seit Hölderlin hat sich die Dichtung nicht nur schlechthin der Rationalität, sondern der *erweiterten* Rationalität zu stellen. Da aber nach Erich Neumanns nicht unbegründeter Annahme zwischen den Bewußtseinspitzen der genialen Individuen und dem Niveau des kollektiven Bewußtseins (!) eine zeitliche Differenz von ca. 150 Jahren anzusetzen ist, so ist es die Bewußtseinsgestalt Liebrucks, welche konsequent den Versuch unternimmt, die „Blödigkeit“ Hölderlins (7, S. 317) auf der Basis der

„Verrücktheit“ Hegels, will heißen, auf der Basis der dritten Revolution der Denkungsart, anzugehen. Hölderlin spricht nicht aus „orphischer Besessenheit“ (Fr. Gundolf), er reflektiert keine humanistisch-ästhetische oder symbolische Wiederbegegnung mit den Göttern Griechenlands, sondern er spricht „aus der Erkenntnis (!) des natürlichen wie geschichtlichen Unterschieds von Tag und Nacht“ (7, S. 510). Hierbei meint „Nacht“ diejenige „Wirklichkeit, die die Götter verlassen haben“, den „Bereich der Gottferne oder Gottlosigkeit“; – {15} „der Tag“ aber den „Raum, in dem die Einkehr der göttlichen Gestalten erfahrbar ist. Bei Tag und Nacht kann es sich daher um geschichtliche Zeiten handeln, die sich über Jahrhunderte erstrecken, wenn wir sie nicht mythisch erfahren, sondern kalendarisch in Nachfolge des Kalendermachers Cäsar gegeneinander abgrenzen“ (7, S. 508 f.).

Und hier in der Hölderlin-Rezeption und Interpretation hat sich nun etwas ereignet, von dem Liebrucks nicht spricht, das wir aber doch zur Kenntnis nehmen sollten: es gibt nämlich in der Hölderlin-Literatur zwei große Darstellungen von Außenseitern der Deutschen Philologie ...: – die andere heißt Romano Guardini. Guardinis Hölderlin-Buch erschien 1939, Liebrucks Buch 1979, ohne Guardini zu erwähnen. Im Vorwort bei Guardini heißt es: „selbst so wichtige Schriften wie die von Böckmann (‘Hölderlin und seine Götter’, München 1935) und Hildebrandt (‘Hölderlin. Philosophie und Dichtung’, Stuttgart 1939) habe ich nicht gelesen. Das sage ich, um zu begründen, warum meine Arbeit sich nicht auf die vorliegende Literatur bezieht“ (1). Etwas vorher heißt es: „Ich wollte Hölderlin nach Dingen fragen, die er zu wissen scheint, und die sonst nicht leicht jemand weiß.“ „An die Arbeit der Interpretation müßte nun die des Philosophen und Theologen anschließen.“ (a.a.O., S. 15) Das Entscheidende hierbei ist die Übereinstimmung beider Autoren in dem, was man in der Philosophie die ‚Einstellung des Bewußtseins‘ nennt. Guardini setzt schon im ersten Satz seines Buches Hölderlin in Distanz zu Jahrhunderten. Wenn er nämlich von der „Überzeugung“ ausgeht, „Hölderlins Dichtung sei *anderer Art* als jene, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat“ (a.a.O., S. 11, Hervorhebung J. C. H.). Das wird dann im Unterschied der Art, über Götter zu reden, etwa bei Goethe oder Schiller, verdeutlicht. „Bei ihnen handelt es sich um etwas Symbolisches oder Ästhetisches, bei Hölderlin um wirkliche religiöse Erfahrung und Daseinsdeutung.“ (a.a.O., S. 189) „Hölderlins Verhältnis zu den griechischen Numina ist anderer Art. Für ihn handelt es sich dabei nicht (im Sinne der goetheschen Auffassung über Religion, Zusatz J. C. H.) um ‚Kunst und Wissenschaft (a.a.O., S. 191), sondern um ‚wirkliche Erfahrung‘“ (a.a.O., S. 192). Es geht Guardini im Gegensatz zur Fachphilologie „nicht um das, was war, sondern um das, was ist“ (a.a.O., S. 15). Niemand vor Hölderlin habe in der Neuzeit „im Ernst behauptet, die alten Götter seien wirklich“ (a.a.O., S. 190). Hierbei wissen wir uns auf der Basis des „nachneuzeitlichen“ Bewußtseins, d.h. auf der Basis der dritten Revolution der Denkungsart, mit Liebrucks darüber einig, was „Wirklichkeit“ heißt, nämlich das, was „in der Sprache ausgesagt wird“ und nicht das, was in der empirischen Wahrnehmung als „Wolkenbildung. Regengüsse, Nilüberschwemmung“ erscheint oder das, was „an geographischer Realität *konstruiert* werden kann“ (7, S. 514). Es liegt hier also bei Guardini, wie bei Liebrucks eine für unser aufgeklärtes Jahrhundert höchst ungewöhnliche Übereinstimmung vor. Sie besteht in der Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Aussagen wie in der Überzeugung von der Wahrheit und Wirklichkeit der Erfahrungen Hölderlins. Schon bei Guardini wird das später von P. Bertaux aufgeworfene Problem des „Wahnsinns“ vorweggenommen und erledigt. Im Anschluß an einen Augenzeugenbericht über Hölderlins Auftreten im Garten des Schlosses Blois im Jahre 1801 heißt es bei Guardini lapidar: Hölderlin „empfin{16}det den Zusammenbruch seiner Existenz religiös“, denn: „Der Wahnsinn ist offenbarend, ebenso wie der Traum es ist.“ (a.a.O., S. 193) Das Bemerkenswerte an der Übereinstimmung zwischen zwei Gelehrten von höchstem Rang in unserer Zeit und Gegenwart liegt aber auch darin: hier ist ein Mensch zutiefst römisch-katholischer Bildungstradition mit einem Menschen zutiefst protestantisch-evangelischer Denktradition *einer* Überzeugung. Bei dem einen handelt es sich um einen Theologen, der das Gespür für die Gleichrangigkeit von Kunst und Religion nicht verloren hat, bei dem anderen

um einen Philosophen, der von der Antike über die Neuzeit und darüber hinaus die drei Revolutionen der Denkungsart durchgearbeitet hat. Beide sind auf der Höhe der geschichtlichen Zeit, beide kommen in dem zusammen, was Guardini „nachneuzeitliches Bewußtsein“ nennt, – womit das Gerede über die Postmoderne Struktur gewinnt, – womit Nietzsches helllichtigen Analysen über Dekadenz und Nihilismus ein *Bewußtsein im Progreß* entgegengestellt wird. Denn nachneuzeitlich heißt eben nichts anderes als der Sprung von Kant zu Hegel, – wobei die Taten von Fichte und Schelling einmal unberücksichtigt bleiben. Das alles sagt Guardini freilich nicht, aber er trifft sich mit Liebrucks auf dem „Nebenwege“ Hölderlin.

Wollen wir überleben, nicht nur im Sinne von irgendwelchen Mikroben, sondern *menschlich* überleben, dann ist mit menschlich nicht ein abgestandener Humanismus gemeint, sondern das Bestehen-Können vor den natürlich-kosmischen wie vor den konkret-geschichtlichen Ansprüchen von „Tag und Nacht“ (7, S. 510). Dann müssen wir wieder lernen, was *Sprache* als sich entwickelndes Bewußtsein heißt. Seit Humboldt wissen wir, jedes Wort ist Ergon und Energeia zugleich. Bei Liebrucks heißt es im 1. Band unter dem Titel „Annäherung ans Dialektische“: „Die Urbedeutungen der Wörter stammen aus einer Bewegung, die nicht Auseinandersetzung eines schon vorhandenen Menschen und einer schon vorhandenen Welt ist, sondern derjenigen Bewegung, die diese Auseinandersetzung von Mensch und Welt selbst ist. Darin haben wir die Genese der Subjekt-Objektbeziehung.“ (1, S. 209) Freud hat im Zusammenhang mit den unbewußten Apperzeptionen der „Traumarbeit“ auf die Dialektik der Urworte, auf ihren „ambivalenten“ *Gegensinn* hingewiesen, und zwar genau an der Stelle, wo die Bemerkung fällt, „daß eine Darstellung des ‚Nein‘ im Traume nicht zu finden ist“ (2). Das greifen wir jetzt auf. Denn im Traum sind wir natürlich – nicht nur „verrückt“, sondern aus lebenserhaltenden Gründen auch Kinder einer „verkehrten Welt“ (a.a.O.). Es war Vico, der in den Mythen phantasiegeborene Universalien erkannte, – daß die frühesten Menschen, als die Kinder des Menschengeschlechts, unfähig, verstandesmäßige Gattungsbegriffe zu bilden, die Notwendigkeit empfanden, sich poetische Charaktere zu erdichten, – das heißt phantasiegeschaffene Gattungsbegriffe oder Universalien – um gewissermaßen auf bestimmte Vorbilder oder ideale Porträts die besonderen Arten zurückzuführen, jede auf die ihr ähnliche Gattung“ (3).

Als Kinder einer *anderen* „verkehrten Welt“, nämlich der Moderne, wo die Positivität verabsolutiert wird, bleiben wir doch „Kinder des Menschengeschlechts“, – zwar nicht „unfähig, verstandesmäßige Gattungsbegriffe zu bilden“, aber doch offenbar unfähig, zu den schädlichen Einseitigkeiten, Fixierungen und Vorstellungen der sogenannten Modernen Welt „Nein“ sagen zu können. Das vollendete Unglück aber ist diejenige seelische Verfestigung, die zu keiner Bewegung mehr fähig ist, indem ihr zur positiven Seite der Welt *ebenso* wie zur metaphysischen Seite ein ambivalentes Verhältnis entstanden ist. Das aber ist die Situation unserer modernen Intellektuellen, die zwar viel Wind machen, aber ohne jede Kraft. – Wollen wir also menschlich überleben, dann müssen wir aus der Sprachlosigkeit des Viel-Redens, welches die Ambivalenz im Modus des Geltenwollens bezeichnet, heraus. Dann können wir auch die Nacht und Krankheit unserer gegenwärtigen Öffentlichkeit erkennen.

Seit Sokrates ist die wahre Erkenntnis die unbewußte Vernunft, deren Vermittlung lehrbar ist. Ein solcher Lehrer aber ist der Philosoph, der für den Optimismus des gesunden Menschenverstandes freilich immer unzeitgemäß bleiben wird.

*„Zermahlene Knochen, zerstückelter Leib
reichen nicht hin zum Dank.
Ein einziges Wort, das Klarheit schafft,
gilt mehr als Millionen.“* (4)

Es ist also nicht das Erstaunen allein, sondern ebenso und nicht weniger der Dank, mit dem die Erkenntnis beginnt.

Suchen wir das Resultat aller Bemühungen Liebrucks, so wüßte ich kein anderes zu nennen, als das der dritten Revolution der Denkart. Denn hier handelt es sich um die

Revolution der Denkartrevolutionen, – um ihre tatsächliche Aufhebung: es ist das *absolute* oder *einfache* Denken, welches auf keine Art im Sinne der Logik angewiesen ist; es ist das Denken, welches die Menschen mit der Natur verbindet, indem es das Leben wie den Tod als *ein* Bedingungsgefüge zu begreifen gestattet. Ein solches Denken nennen wir *Bewußtwerden*, welches von seiner Struktur her auf die Auflösung der jeweils erreichten Position des Bewußtseins hin angelegt ist, indem es sich nur so – durch das Eintauchen ins Unbewußte und Unbewußte – regenerieren und aussprechen kann. Vom logischen Denken unterscheidet es sich auch dadurch, daß hier allein konkrete Begriffe entstehen, die damit den abstrakten Begriffen wie den Zahlen durch ihren konkreten Sinn überlegen sind.

Es war Kant, der die Rede von der „Revolution der Denkart“ zuerst für die Wissenschaft der Mathematik erkannte, wodurch für sie „der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet wird“ (Kr.d.r.V.,B. XI). Er selbst lieferte dann die notwendige apriorische Ergänzung für alle empirische Wissenschaft. Jetzt endlich ist die Fortsetzung jener Ergänzung, die notwendige Erweiterung zu aller mathematisch orientierten Wissenschaft, gefunden und im Denken selbst begreifbar geworden.

Mit dieser auf Leibniz und Hegel zurückgehenden Entdeckung kann *nicht* mehr behauptet werden, Asien denke anders als Europa, der Westen anders als der Osten, der Norden anders als der Süden oder dergleichen. Denn hier überall handelt es sich lediglich um faktische Abweichungen *desselben* Prinzips. Mit der Aufhebung der Revolutionen der Denkart ist das *denkende Prinzip* aller Menschen gefunden. {18}

Anmerkungen

- (1) Romano Guardini, Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939, S. 17.
- (2) S. Freud, WW (Imago). Bd. XI, S. 181 ff.
- (3) Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft, Hrsg. E. Auerbach, Nachdruck München 1965, S. 95.
- (4) Bi-Yän-Lu, Meister Yuan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Hrsg. W. Gundert, München 1964, S. 41.

In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 1986 Bd. 18, S. 7 – 18