

Sprache und Erkenntnis

Eine Sendereihe des ORF, Studio Salzburg

Herausgegeben von

Heinrich Starke

1972

Verlag Anton Hain· Meisenheim am Glan

Bruno Liebrucks

Der dialektische Charakter
der transzendentalen Sprachbetrachtung

Das *Studio Salzburg* hat die begrüßenswerte Initiative gezeigt, in der Vielzahl der heute erscheinenden Meinungen über das *Verhältnis von Sprache und Erkenntnis* einige repräsentative Äußerungen zu sammeln, so daß der Hörer sich ein Bild von der Lage machen kann, in der wir uns mit diesem Problem befinden. Ich kann hier nicht auf alle Ansätze eingehen, es scheint mir aber das Thema der Sprache als „Medium der transzendentalen Reflexion“, das im Vortrag von Karl Otto Apel erschien, immer noch ein guter Ausgangspunkt für alle Erörterungen zu sein. Dabei will ich nicht gleich sehr genau fragen, was Kant unter der „transzendentalen Reflexion“ verstanden hat, die er auch „transzendente Überlegung“ nannte, sondern nur auf die sich zunächst aufdrängende Meinung hinweisen, daß an die Stelle der transzendentallogischen Bestimmungen der logischen Form in den Urteilen des Menschen die Bestimmung der logischen Form unseres Denkens durch die Sprache getreten sei. Von da aus ergibt sich sogleich ein Zugang zu solchen Fragen, wie sie etwa Herr Specht gestellt hat, ob es nicht eine neue Begründung der Ontologie geben könnte, nämlich die sprachanalytische, die dann an die Stelle der von Kant versuchten zu treten hätte, falls Kant überhaupt vorgehabt haben sollte, so etwas wie eine Ontologie neu zu begründen.

Allen solchen Versuchen wäre, – besonders dann, wenn ich noch an die Ausführungen von Herrn Warnach über das innere Wort bei Augustinus denke oder gar an die „Prinzipientheoretische Sprachbetrachtung“ von Herrn Wagner – die Ansicht gemeinsam, daß – ontologisch geredet – hinter der Sprache des einzelnen Menschen, die sich in seinen Sprechakten in seiner jeweiligen Muttersprache manifestiert – ein *Vermögen* steht, das er mit

allen Menschen, ganz gleich welcher Sprachgemeinschaft, gemeinsam hat und das wir das Denken zu nennen pflegen. Selbst wenn wir durch Kant gewissermaßen gewitzigt, d. h. mit dem Vermögen des „Witzes“ in der Bedeutung seiner Zeit versehen, uns nicht mehr unmittelbar zutrauten, von ontischen Verhältnissen zu sprechen, so müßten wir uns doch darauf aufmerksam machen lassen, daß wir in unseren Überlegungen über das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein immer schon solch ein *reines* Denkvermögen in Anspruch genommen hätten und weiterhin nähmen, ganz gleich, wie weit wir uns solcher Inanspruchnahme nun unsererseits bewußt würden. Dabei bliebe {75} die Frage nach dem Recht oder Unrecht einer solchen Inanspruchnahme nicht etwa offen, weil von so etwas wie Recht oder Unrecht einer solchen Inanspruchnahme nur auf dem Boden einer solchen schon stattgehabten Inanspruchnahme mit Sinn gesprochen werden könne.

Durch diesen Einwand hätte sich die Lage unversehens in ihr Gegenteil verkehrt. Denn dann wäre nicht etwa, wie wir im Anfang vermuteten, an die Stelle der transzendentallogischen Bestimmung der logischen Form aller möglichen Urteile ihre Bestimmung durch die Sprache getreten, sondern umgekehrt: Wir könnten uns dem Sinn von so etwas wie einer Logik überhaupt nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg nähern, wenn wir dazu nicht etwa die Sprache oder gar das, was ich die Sprachlichkeit des menschlichen Weltumganges, den Geist, nenne, in Anspruch nähmen, sondern das genaue Gegenteil, nämlich die Sprachkritik. Kritik hat dabei nicht den Kantischen Sinn, an der Sprache das abzuschneiden, was an ihr sinnlich oder übersinnlich ist, sondern den populären, auf die Fehler hinzuweisen, die daraus entstehen, daß man den grammatischen Bau von Sätzen mit ihrer logischen Bedeutung verwechselt. Philosophie geht dann in Logik auf, die sich nicht von der Sprache her versteht, sondern von einem in sich autarken Vermögen des Menschen, das nur dazu dient, unsere Sätze zu *klären*, nicht aber neben den Wissenschaften neue sogenannte philosophische Sätze aufzustellen, die unter anderen Aspekten interessant sein mögen, nur nicht unter dem Aspekt von Erkenntnis, genauer gesagt unter dem Aspekt des in aller Erkenntnis uneliminierbaren Moments der *Folgerichtigkeit des Denkens*. Damit wäre also schon entschieden, daß so etwas wie Bewußtsein der Sprache vorzuordnen ist und zwar aus den stärksten Gründen, die dafür überhaupt anzuführen sind, nämlich aus Gründen der Logik selbst.

Zu der Zeit des sogenannten deutschen Idealismus haben Herder, Humboldt und Hegel das Verhältnis von Sprache und Logik thematisiert, wenn auch jeder unter der Ägide eines von seiner Zeit vorgegebenen philosophischen Problems. *Herder und Humboldt* haben das Problem des Verhältnisses von Sprache und Denken, das ich unter dem größeren von Sprache und Bewußtsein betrachte, auf eine direkte Weise anzugehen versucht. Das hat den Vorteil, daß das Problem wirklich zur Sprache kommt. Es hat den Nachteil, daß es auf eine noch zu direkt zu nennende Weise angegangen wird, so daß es nicht die Dimension philosophischer Fragestellung erreicht. So hat *Herder* darauf aufmerksam gemacht, daß der Mensch die Fähigkeit hat, nicht nur auf Dinge aufmerksam zu werden, sondern seine eigene Aufmerksamkeit zu bemerken. Diese Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit ist nur auf dem Umweg über die Sprache möglich. Das erweckt den Verdacht, daß auch schon im Aufmerken auf die sogenannten Dinge Sprache und Sprachlichkeit des menschlichen Verhaltens mit am Werke waren. Wir sind damit bei dem *Humboldtschen* Problem des Verhältnisses von Sprache und {76} Denken. Denke ich zuerst und drücke dann in einem zweiten Akt meine Gedanken sprachlich aus oder ist Denken selbst schon eine Weise der menschlichen *Darstellung*? Der Anthropologe Portmann hat die Tiere als Darstellungssysteme begriffen. Danach könnten wir auch unseren Organismus als ein solches, vielleicht das komplizierteste Darstellungssystem auffassen, was ich in der Terminologie Hegels seine Bestimmung als ansichseiende Sprache nenne. Dann bewegten sich unsere Gedanken in teilweise habituell gewordenen Darstellungsgleisen. Nach Humboldt, der diese Verhältnisse mit der bisher größten Differenziertheit behandelt hat, ist Sprache „*Vollendung*,

Komplement und Mittel des Denkens“. Der Gedanke geht aus der Sprache hervor. Sobald er aber einmal sprachlich fixiert ist, kann er als, wie Karl Bühler sagte, „geformter Mittler“ wiederum als Mittel der Darstellung eines bisher nicht ausgesprochenen Gedankens verwendet werden. Der Gedanke könnte niemals als reiner Gedanke Mittel sein. Nur seine sprachliche Gestalt läßt sich zum Mittel verwenden. Danach gibt es für den Menschen keine Bewegung in reinen Gedanken ohne Sprache. Aber es gibt ebensowenig eine reine Bewegung in nichts bedeutenden Schällen, die ja nicht den Charakter von Wörtern und Sätzen hätten. Wir müssen daher aus der Alternative, ob der reine Gedanke seinen Ausdruck in Wörtern und Sätzen formiere oder die schon gedankhaften Wörter und Sätze einen Aufschwung in ein reines Gedankenreich erlaubten, herauskommen. Jeder Gedanke ist sprachlich wie jeder Sprachlaut schon gedanklich ist.

Damit wäre aber noch nicht viel geholfen. Der Gedanke hat eine andere Existenzweise als die wahrnehmbaren Dinge. Er ist nämlich nicht bei sich selbst in der Weise, daß er einfach bei sich selbst ist, sondern er ist nur dadurch und insofern bei sich selbst, als er bei dem von ihm bezielten Sachverhalt ist. Und auch bei diesem ist er nicht auf eine direkte Weise, sondern auf dem Umweg über die Sprache. Der Gedanke hat die Existenzweise, dadurch bei sich selbst zu sein, daß sein Beisichselbstsein immer ein Bei-der-Sprache-sein ist.

Das wäre in langen Beschreibungen zu gewinnen, wie ich sie im zweiten Band von „Sprache und Bewußtsein“ vorgelegt habe, der den subtilen, bis heute kaum beachteten, obwohl zahlreichen Funden Wilhelm von Humboldts auf diesem Gebiet gewidmet ist. Humboldt macht z. B. darauf aufmerksam, daß sich in jedem Gedanken die Vorstellung von der Subjektivität losreißt und doch dabei in Distanz mit ihr verbunden bleibt. Nur so ist die nicht als ontisch-psychisch mißzuverstehende Konstitution von so etwas wie intersubjektiver Geltung innerhalb der formalen Logik möglich. Diese Möglichkeit beruht ihrerseits auf der jeweiligen Sprache, in der der Gedanke als seinem Darstellungssystem stattfindet. Deshalb schreibe ich das Verhältnis „Sprache und Bewußtsein“ mit der logischen Vorordnung der Sprache vor dem Bewußtsein, obwohl Humboldt sich auch {77} der Priorität des Gedankens vor seinem sprachlichen Ausdruck bewußt bleibt. Aber diese Priorität beruht auf der Geschichtlichkeit des Gedankens, die ihrerseits wiederum im Menschen als Darstellungssystem gegründet ist. Grammatiken haben sich nicht nur unter der Ägide des menschlichen Denkens und der Ordnungen der Erscheinungen zur Erfahrung gebildet, sondern auch unter den Erfordernissen des Zusammenhangs der Klangcharaktere der Rede. Von da aus sieht man mit einem Schlag, daß das berühmte „Ich denke“ Kants, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, wenn es sich um meine Vorstellungen und damit überhaupt um menschliche Vorstellungen handeln können soll, seinen nicht nur tatsächlichen, sondern logischen Ort mitten in der jeweiligen Sprache hat, in welcher das Darstellungssystem Mensch sich bewegt. Die Sprachen sind wie die Meere, auf denen sich die festgezimmerten Schiffe unserer Gedanken bewegen. Kant kannte dieses Meer nur als den wüsten Ozean, der das Land der Erkenntnis umspüle, aber zur Konstitution der Insel selbst nichts beizutragen habe.

Damit sind wir im Verhältnis von Sprache und Bewußtsein auf die philosophische Ebene gelangt, die von Kant in einer Weise neu bestimmt worden ist, daß man in ihr auch die neueren logischen Versuche als Spielarten des einzigartigen, in seiner Größe nur mit Plato zu vergleichenden Gedankens begreifen kann. Er hat nach Plato vielleicht als erster einen wirklich neuen Gedanken in die Philosophie eingebracht. Dieser neue Gedanke bezieht sich auf das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein.

Kant fragt nach den Bedingungen, unter denen die damals sogenannte allgemeine Logik, die er formale nannte, überhaupt einen Beitrag zur Erkenntnis in sich enthält und nicht in reinem Spielcharakter aufgeht. Nehmen wir einmal an, daß die Logik als Lehre von der Folgerichtigkeit des Denkens ein in sich geschlossenes Gebiet beschreibt, so wird der systematisch vorkantische Logiker – und wer ist hier nicht vorkantisch? – doch immer sagen,

daß diese Folgerichtigkeit, die wir da in einem scheinbar geschlossenen Gebiet entdeckt und beschrieben hätten, doch die Minimalforderung für *jede* Mitteilung des Menschen an einen anderen über eine Sache in sich enthalte, sofern es sich um eine sinnvolle Aussage handeln solle, also um das, was wir im Allgemeinen unter sprachlichen Verlautbarungen verstehen.

Hat man sich längere Zeit im Gebiet der Sprache aufgehalten, so bemerkt man, daß es nicht der Mitteilungscharakter der Sprache ist, der sie zur Sprache macht. In ihm haben wir vielmehr die technisch-praktische Seite innerhalb des über ihn hinausreichenden sprachlichen Umgangs von Menschen mit Menschen zu sehen. Die Sprache als Mitteilung ist immer Mittel der Vermittlung zwischen Menschen. Darüber hinaus aber ist sie die Einheit von Mittel und Zweck, wie z.B. in großen Kunstwerken. Obwohl die Homerische Ilias und Odyssee uns auch Mitteilungen {78} machen, geht ihr Sprachsinne darin nicht auf. Sie enthalten in sich noch eine Dimension von Sprachlichkeit, die weder in der inhaltlichen noch in der formalen Mitteilung der mit ihnen bezielten Geschehnisse und der Geschichten, in denen diese ihre sprachliche Darstellung finden, aufgehen. So teilt Homer – oder wer es auch gewesen sein mag – in der Geschichte von dem Aufenthalt des Odysseus auf der Insel der Phäaken nicht nur mit, daß der Sänger Demodokos zufällig die Taten des Odysseus besingt, der da als unerkannter Fremdling an der Tafel sitzt. Wir erfahren heute darüber hinaus etwas über die Sprachlichkeit des Menschen, was zwar immer schon dort gestanden hat und vorgetragen worden ist, aber in der stummen Sprache der Dichtung verborgen geblieben war. Wir erfahren, daß Odysseus seine Identität als dieser Odysseus gerade durch den Mund des Sängers wiedererhält, daß die Existenz von Ich nicht eine natürliche ist, sondern zu ihrem höchst unnatürlichen, menschlich-geschichtlichen Boden Sprache und Bewußtsein hat. Wir verstehen das erst, nachdem wir von Hegel gelernt haben, daß gerade das *reine* Ich ohne Sprache nicht im Kosmos ist. Was das bedeutet, kann man nur verstehen, wenn man die „Phänomenologie des Geistes“ als Antwort auf die „Kritik der reinen Vernunft“ liest. Dieser Antwortcharakter der „Phänomenologie des Geistes“ auf Kant ist bis heute unbekannt geblieben. Was ich zur Behebung dieses Fundamentalschadens unseres modernen philosophischen Verständnisses gerade in bezug auf die Behandlung der Frage, was menschliche Logik heißen könnte, denke, habe ich im 4. und 5. Band von „Sprache und Bewußtsein“ darzustellen versucht.

Was konnte es gegenüber Kant bedeuten, wenn Hegel von der Sprache sagte, sie sei „das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbst; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie *für Andre* ist. *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da*“. (Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Meiner 1952, S. 362)

Um diese Sätze zu verstehen, muß man die Anstrengung des Begriffs kennen, die in der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“ vorliegt. Diese fasse ich als die bisher bedeutendste Selbstreflexion der formalen Logik auf.

Es ist die Reflexion, die die Bedingungen der Möglichkeit dafür aufzeigt, daß die Logik nicht ins Leere denkt, sondern gerade aufgrund der Folgerichtigkeit des Denkens über dieses hinaus Wirklichkeit so weit berührt, daß diese sich ihren Forderungen in *keinem einzelnen Falle* entziehen kann. Kants lapidare Antwort auf diese Frage ist in aller Welt so bekannt wie sie in ihrem philosophischen Sinn in aller Welt unerkannt geblieben ist. Er behauptet nämlich, daß sich der Erkenntnisanspruch der Gültigkeit der formalen Logik, soweit es sich um theoretische Erkenntnis handelt, nicht auf die Dinge an sich erstreckt, sondern auf Erscheinungen, die wir eigens dazu und auf eine solche Weise her{79}gestellt haben, *damit* der Anspruch der „allgemeinen“ Logik ihr ganzes Gebiet beherrsche.

Kant stellte diese große Überlegung in bezug auf die Logik unter dem neuen Namen der transzendentalen Logik an. Transzendental heißt bei ihm jede Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen der Erkenntnis als mit der *Erkenntnis der Gegenstände* beschäftigt. Eine transzendente Logik wird also die allgemeine Logik sein, sofern sie etwas mit der Erkenntnis von Gegenständen zu tun hat. Die Logik in transzendentaler Hinsicht befragen

heißt sie in der Hinsicht befragen, in der sie etwas mit der Erkenntnis der Gegenstände, nicht unmittelbar mit den Gegenständen der Erkenntnis zu tun hat. Kants Antwort auf diese Frage ist in der sogenannten kopernikanischen Wende, der ersten Revolution der Denkart nach Plato, enthalten, während Hegel auf dem Boden Kants die entgegengesetzte Antwort auf die Frage gibt, die wieder zu Humboldt zurückführt. Bei Kant besteht der transzendente Charakter der menschlichen Erkenntnis, hier der Logik, darin, daß die logische Form der Urteile, seien es nun die Urteile eines Menschen oder welche eines Wesens auch immer, in der Versammlung der Mannigfaltigkeit unter dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption besteht. Hegel fragt auf diesem Boden weiter: Nicht nach einer Erkenntnis oder Logik überhaupt, er fragt nicht nach dem transzendentalen Charakter der allgemeinen Logik, sondern der des Menschen. Seine Antwort lautet, daß der transzendente Charakter der Logik des Menschen darin besteht, daß die Logik – und zwar keine andere als die von Kant sogenannte formale Logik – dialektisch ist. Damit hat er einen bedeutenden Schritt in Richtung auf die Sprachlichkeit des menschlichen Denkens hin getan.

Wie wenig die von mir so genannte zweite Revolution der Denkart durch Hegel bis heute ins Bewußtsein der Philosophierenden gedrungen ist, zeigt sich daran, daß die modernen Versuche der Erweiterung der formalen Logik nicht einmal mehr auf dem Boden Kants vorgetragen werden, sondern so, als sei die Logik in ihrer Folgerichtigkeit des Denkens eine in sich völlig autarke Systematik, nach deren Existenzweise zu fragen dabei ruhig Philosophen überlassen werden kann, die noch des rechten Verständnisses für die neuartige Frageweise der neuen Logik entbehren.

Deshalb muß hier wenigstens in Umrissen über das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein bei Kant wie bei Hegel gesprochen werden.

Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß die formale Logik, wie wir sie jetzt nennen wollen, sachhaltige Bedeutungscharaktere innerhalb ihrer Regelmäßigkeit aufweist, genauer unter welchen Bedingungen sie von sich aus auf etwas und nicht auf nichts hinweist. Hegel wird diese Fragestellung nur fortsetzen.

Dabei kann ich hier nur einige Resultate Kants aufzählen, um die Größe seiner Entdeckung ins rechte Licht zu rücken. Für ihn gibt es das {80} Land der Wahrheit. Dieses wird im Bilde einer Insel dargestellt, deren mitgeteilte Inhalte wir uns in der Form einer Landkarte vorzustellen haben, die aus Urteilen besteht, deren Form dadurch bestimmt ist, daß sie die Versammlung der Mannigfaltigkeiten unserer Sinnlichkeit unter der Einheit einer Apperzeption ist, die nicht die jeweils menschlich-empirische ist, sondern wieder „transzendental“ genannt wird, also eine solche Apperzeption ist, die dasjenige an den Begegnungen zum Gegenstand hat, was mit apriorischem Fug und Recht Erkenntnis genannt werden kann. Die Versammlung der Mannigfaltigkeiten der sinnlichen Eindrücke unter dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption ist die oberste Bedingung dafür, daß die Mindestbedingung unserer Erkenntnis, die Regelmäßigkeit des Denkens, nicht ein in sich abgeschlossenes Dasein führt, sondern von Haus aus Zeigestabcharakter auf Wirkliches hat. Dieses Wirkliche erfährt Restriktionen, die noch aufzuzählen sind.

Denn dieses Wirkliche erhält nun den berühmten Terminus der *Erscheinung*. Das ontologische Mißverständnis der Erscheinungsbedeutung ist gleich abzuwehren. Danach ist die Erscheinung ein Zwischenglied zwischen dem existierenden Menschen und dem existierenden Ding an sich. Diese Bedeutung ist aber nicht die, die Kant in seinem in sich geschlossenen und ganz und gar kohärenten Zusammenhang der „Kritik der reinen Vernunft“ dem Terminus „Erscheinung“ gegeben hat. Denn diese Erscheinung darf, wenn sie als Erfahrung gelesen werden können soll, nicht etwa subjektiv-objektiv sein, also eine Zusammenstellung aus der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit, sie darf vielmehr *nur* meine Vorstellung sein. Das heißt: Nur unter der Bedingung, daß die Erscheinung *nur* meine Vorstellung und sonst gar nichts ist, ist innerhalb des Gebietes der Erscheinungen Erkenntnis möglich, wenn Erkenntnis der Mindestbedingung der Regelmäßigkeit unseres

Denkens unterworfen sein können soll. Dazu gehört die Trennung der Apperzeptionsinhalte von den Apprehensionsgegenständen! Zur Explikation dieses Sinnes von Erscheinung gehört ferner, daß in transzendentaler Hinsicht, d.h. in der Hinsicht, die nach der Erkenntnis des Gegenstandes fragt, Raum und Zeit nicht reale Gebilde, sondern nur *ideale* Gebilde sein dürfen. Ferner darf das menschliche Subjekt nicht das Subjekt der Erkenntnis sein. Vielmehr ist das Subjekt der Erkenntnis das Subjekt aller möglichen Urteile, also das Urteilssubjekt. Dieses ist zwar noch als Substanz anzusehen, aber nur, wie der klassische Terminus im Paralogismuskapitel lautet, als „Substanz in der Idee“. Ebenso ist der Existenzbegriff der Erscheinungen dahin zu bestimmen, daß sie zwar Einschränkungen oder Folgen aus der *omnitude realitatis*, also der Existenz als absoluter Position, sein müssen, wenn alles Wirkliche als bestimmtes Wirkliches, d.h. wieder unter der Direktive einer sich als sachhaltig verstehenden formalen Logik angesehen werden können soll. Hegel {81} wird in der „Wissenschaft der Logik“ zeigen, daß es sich dabei nicht um ein Seiendes, sondern um ein Seinsollendes handelt. Die *omnitude realitatis* darf ihrerseits nicht realiter existieren, sondern ihre Existenz nur in der Idee, als Idee des Ideals haben. Und schließlich darf, worauf ich schon hinwies, das Subjekt der Erkenntnis nicht der Mensch sein, sondern das logische Subjekt des Urteils. Damit man sich das nicht zu formelhaft und simpel vorstellt, wie man Kant immer dargestellt findet, möchte ich einige Sätze aus meiner Kantdarstellung heranziehen, die zeigen, was es mit diesem Urteilssubjekt auf sich hat.

Wenn ich z. B. sage: „Rot ist eine leuchtende Farbe“, so ist dieser Satz zunächst auf den empirischen Satz zurückzuführen: „Diese Blume ist von leuchtend roter Farbe“. Schließlich kann ich nur sagen: „Ich weiß, daß diese Blume von leuchtend roter Farbe ist“. Was aber steckt nun in dem „ich weiß“? Darin ist schon die Frage nach der logischen Form des Denkens gestellt und die Antwort lautet: „Die logische Form des Denkens ist bei untergelegter Anschauung die letzte Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ich weiß, daß diese Blume von leuchtend roter Farbe ist“. Diese logische Form des Denkens ist die Versammlung der Anschauungsmannigfaltigkeiten unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption, wenn das Entscheidende dabei beachtet wird, daß diese transzendente Apperzeption nicht etwas Existierendes, sondern nur Prinzip sein darf. Diese Apperzeption als Prinzip ist weiterhin als punktuell feststehende Substanz anzusehen, die sich nicht ändern darf, die also in der Erfahrung nicht ihrerseits durch die Erfahrungen, die sie macht, ein erfahrenes Subjekt werden darf. Diese punktuell feststehende Substanz darf also ihrerseits wiederum nur in der Idee vorgestellt werden. Und auch das genügt nicht, wenn das Ganze nicht mit einem Schwall von ontologischen Behauptungen verwechselt werden soll. So komme ich zu dem Satz, der diesen Kantischen Gedankengang zum Verhältnis von Bewußtsein und Erkenntnis zusammenfaßt. Er macht uns darauf aufmerksam, daß er das Resultat der Selbstreflexion der logischen Formen des Denkens auf ihre Erkenntnisdignität selbst ist, und nichts mit der Beschreibung von so etwas wie menschlicher Erkenntnis zu tun hat. Er lautet: „Die Selbstreflexion der logischen Formen des Denkens zeigt, daß die Versammlung der Anschauungsmannigfaltigkeit unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption nur als feststehende punktuelle Substanz in der Idee die logische Form des Denkens als letzte Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß ich bei untergelegter Anschauung weiß, daß diese Blume von leuchtend roter Farbe ist“. Wer diesen Zusammenhang nicht dauernd mit sich im Bewußtsein trägt, versteht keinen Satz aus der „Kritik der reinen Vernunft“. Er versteht auch nicht, daß bei Kant die Sprache bei der Erkenntnis nicht nur unterbelichtet ist, sondern daß er alles getan hat, um sie innerhalb der Erkenntnis zu hintergehen. Vor allem aber müssen wir begreifen, daß Kant mit seinem Begriff von Erkenntnis völlig im Recht war, solche Hintergehung zu betreiben. Es kann nicht darum gehen, ob Sprache in Wirklichkeit, d. h. in der wirklichen menschlichen Erkenntnis entbehrlich sein mag oder nicht. Kant hat die Bedingungen aufgezeigt, unter der sie nicht nur entbehrlich ist, sondern ganz und gar ausschaltbar. Aber als Philosoph ersten Ranges hat er

auch den Preis angegeben, der dafür zu zahlen ist. Dieser besteht darin, daß ich meine Seele und die Welt – um von Gott zu schweigen – unter einem solchen Erkenntnisideal als nur ideale Setzungen des Menschen anzusehen habe, ja daß ich sogar die Formen, unter denen ich alles Innere wie Äußere anschau, als nur ideal anzusehen habe und nicht als real Vorhandenes. Mit solchen Idealen kann ich dann konsequenterweise umgehen, wie ich will, d.h. wie ich unter der Ägide der Mindestforderung der formalen Logik als unentbehrlichem Bestandteil innerhalb aller Erkenntnis umzugehen habe, wenn ich mich nicht dem Verdacht aussetzen will, nur noch sinnlose Sätze von mir zu geben. Erst von da aus ist es transzendentallogisch möglich, verschiedene Raum- und Zeitformen anzusetzen, da diese ja nicht als transzendental real, sondern als transzendental ideal angesehen werden müssen. Alles das hat Kant m. E. als erster gedacht und auch schlüssig bewiesen. Er war nur so ehrlich hinzuzufügen, daß ich damit auch zuzugeben habe, daß von da ab das, was bisher Erkenntnis genannt worden war, diesen Namen nicht verdiente, sondern eine andere Bedeutung von Erkenntnis an seine Stelle zu rücken habe. Wir erkennen nicht die Dinge, wie sie sind, sondern nur Erscheinungen, d. h. dasjenige, was wir, *bevor* wir an das Geschäft der Erkenntnis gingen, zu einem Inbegriff von *positiven* Gegenständen zubereitet haben, die sich als Correlata der Einheit der transzendentalen Apperzeption derjenigen Starrheit erfreuen, wie sie kein menschlich begegnendes Wirkliches hat, wie sie aber jede Erscheinung haben muß, wenn sie als Erfahrung gelesen werden können soll. Wie die Correlata im einzelnen auszusehen haben, wird dann in den jeweiligen Einzelwissenschaften bestimmt. Die Philosophie als theoretische Disziplin hat nur die Bedingungen der Möglichkeit für solche in sich durchsichtige Klarheit aller Erkenntnis anzugeben.

Mit diesem hier nur angedeuteten großen in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang der „Kritik der reinen Vernunft“ hat Kant aber mehr verraten, als er ausdrücklich zum Thema macht. Er hat das Erdbeben gespürt, das innerhalb der Erkenntnis eintritt, wenn sich herausstellen sollte, daß die Mindestforderungen der formalen Logik nicht theoretischer, sondern technisch-praktischer Natur sind. Es ist vielleicht nur deshalb unmöglich, die Definition für die Gleichheit, die einmal lauten möge „A gleich A“, ohne zwingende Evidenz zu vollziehen, weil wir uns ohne einen solchen Zwang nicht technisch-praktisch auf dieser Erde bewegen könnten, d. h. also anthropologisch gesehen, längst ausgestorben wären. Dann wären die Mindestforderungen der Logik nicht Mindestforderungen der Erkenntnis. Da Kant sie als solche auffaßte, mußte er sogar den Erkenntnisbegriff verändern, d. h. er mußte den Begriff vom Begriff einer Änderung unterziehen. Dieser nämlich mußte *rein* sein, die Anschauung durfte ihm nur untergeleitet sein und nicht, wie in der Sprache, in ihn eingeflossen sein. Die Mindestforderungen der Logik beziehen für unser tägliches Verhalten von daher ihre unumstößliche Evidenz, daß sie die Bedingungen aussprechen, unter denen wir uns technisch-praktisch auf dieser Erde bewegen müssen, wenn wir nicht zugrunde gehen wollen. Sie sind aber nicht die Bedingungen der Möglichkeit dafür, was die Philosophie von jeher theoretische Erkenntnis genannt hat. Diese ist vielmehr nur unter Bedingungen möglich, die außerhalb der Notdurft des Lebens stehen, wie seit Aristoteles bekannt ist. Von daher wird man sagen dürfen, daß der Pragmatismus das Geheimnis des sogenannten subjektiven Idealismus zwar nicht entdeckt hat – das war vielmehr die Tat Kants – sondern als ungezogenes Kind in einer unterphilosophischen Weise in der westlichen Welt ausgeplaudert hat, die von da ab glaubte, aller theoretischen Erkenntnis Lebewohl sagen zu müssen, wie man einem alten überkommenen Glauben Lebewohl sagt, wenn man mit dem Zeitgeist schwimmt und, wie z. B. Bertrand Russell, nicht genug philosophische Bildung hat, um zu wissen, daß ein philosophisches Problem nicht dadurch seine philosophische Relevanz verliert, daß es auf eine wissenschaftliche Weise zu einer befriedigenden Lösung gebracht worden ist. Mit Kant haben wir vielmehr gelernt, daß die wissenschaftlichen Lösungen von philosophischen Problemen immer erst dann stattfinden können, wenn diese Probleme vorher eine Positivierung erfahren haben, d. h. wenn sie in einen solchen sprachlichen Ausdruck gebracht

worden sind, daß sie als Correlata der Einheit der transzendentalen Apperzeption Kants fungieren, die für die Einheit des Bewußtseins überhaupt steht. Auf solche positivierende Zubereitung setzt sich alles wissenschaftliche Erkennen, ohne zu bedenken, daß die Zubereitung selbst kein theoretisches Tun war.

Dieses theoretische Tun ist vielmehr die Sprache, wie Hegel sie in einem seiner erhellenden Sätze der „Phänomenologie des Geistes“ genannt hat. Das ist nun freilich eine Entdeckung, die erst von einem Menschen gemacht werden konnte, der Kant so restlos verstanden haben muß, daß er die Ansprüche der formalen Logik innerhalb der Welt der Positivität nicht nur nicht bestreitet, sondern gerade dadurch in ihr Recht setzt, daß er sagt, der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs gelte. Allerdings hat er hinzugefügt, daß er zugleich auch nicht gelte. Und an dieser Stelle zeigt sich die Eingehaustheit der formalen Logiker innerhalb ihrer Grenzen darin, daß sie solche Rede mit Notwendigkeit nur noch als die eines Verrückten oder zum mindesten Betrunknen ansehen können.

Dabei macht Hegel auf die schlichte Tatsache aufmerksam, daß in der noch nicht zur Welt der Positivität zubereiteten Gegend, in der wir {84} Menschen unsere Erfahrungen machen – die Erfahrungen im Plural sind und nicht die *eine* wissenschaftliche Erfahrung Kants –, es kein einziges Beispiel für einen Gegenstand gibt, der mit sich *nur* identisch oder mit sich *nur* nicht identisch ist. Diese Gegenstände der menschlichen Erfahrung gehören zur Nullklasse der Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung. Unter ihnen gibt es z. B. so etwas wie Sprache und Bewußtsein, die ich ihrerseits zwar wiederum zu wissenschaftlich positiven Gegenständen zubereiten kann, wovon die Sprachwissenschaften ja ein beredtes Zeugnis ablegen und wovon man sagen muß, daß man nicht wissen kann, wie weit sie es mit der Zeit in ihrer Forschung bringen werden. Nur darf man diese positiven Gegenstände deshalb, weil sie unter denselben *Namen* auftreten wie die menschliche Sprache und das menschliche Bewußtsein, nicht mit ihnen verwechseln. Sobald es an die Erforschung dieser menschlichen Gegenstände geht, fällt vielmehr schon mit Kant auf, daß so etwas wie die Existenz der Einheit der transzendentalen Apperzeption genauso erschlichen werden muß wie die Existenz Gottes in der alten Metaphysik. Diese Erschleichung dürfte zu den logisch fundamentalen Erfordernissen, ja Mindestforderungen gehören, wenn die Gewähr dafür gegeben sein soll, daß hier nicht von reinen Prinzipien, sondern von wirklicher menschlicher Erkenntnis, wirklichem menschlichen Bewußtsein und wirklicher menschlicher Sprache die Rede sein soll. Damit lohnt es sich wieder, zu den aus dem esprit de finesse stammenden Bemerkungen über die Sprache bei Humboldt zurückzukehren, in denen er den logischen Vorrang des Bewußtseins vor der Sprache genauso verfißt, wie er den logischen Vorrang der Sprache vor dem Bewußtsein vor dem Leser in immer wieder neuen Anläufen ausbreitet. Die formale Logik muß sich nur dazu verstehen, die Möglichkeit eines Weltumganges einzuräumen, der relativ nicht *nur* zum Verstande des Menschen ist, sondern zugleich zur Sprache. Mit unserem Verstand ist es nicht so schlecht bestellt, daß wir ihn dabei gleich verlieren müssen. Wir dürfen gewisse Mindestforderungen innerhalb der Welt der Positivität nicht das ganze Feld behaupten lassen. Wir müssen nur dem Umstand Rechnung tragen, daß die Sprach- und Erfahrungsfelder des Menschen innerhalb seiner Sprachen in sich verschränkt bleiben. Sobald eines der Felder die logische Priorität behauptet, ist das eingetreten, was ich die Positivierung der menschlichen Welt nenne, die ihre Legitimität darin hat, daß kein Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung unterziehbar ist, *bevor* er nicht diese Positivierung erfahren hat. Diese Positivierung ihrerseits aber ist nur durch Sprache möglich. Sie ist nur durch eine solche Sprache möglich, die zum mindesten den Kompliziertheitsgrad der menschlichen hat, der seinerseits auf dem weit komplizierteren unbewußten organismischen ansichseienden Sprachcharakter des Menschen zu beruhen scheint.

{85} Hegel hat Kant insofern konsequent zu Ende gedacht, er begriff, daß formale Logik ihre Begründung in bezug auf die Sachhaltigkeit ihrer Begriffe in der transzendentalen Logik

Kants fand. Diese hängt an einem Verstand, der nur als Prinzip angesehen werden darf, also nur als die Möglichkeit zu urteilen.

Es ist ein Verstand, der nicht lebendig agiert, sondern, wie der klassisch-eleatische Ausdruck bei Kant lautet, „stattfindet“. Dieser Verstand aber muß, wenn er etwas mit dem Menschen zu tun haben soll, existierender Verstand sein. Diese seine Existenz kann nicht den Charakter der absoluten Position haben. Sie muß als vorausgesetzte gesetzt sein. Das aber ist ein Vorgehen, das formallogisch nonsens ist. Auf diesem nonsens beruht aber noch die Möglichkeit der Einhaltung der Mindestforderungen der formalen Logik durch den Menschen. Kant hat das gesehen. Er spürte das Erdbeben, das Schwanken des Charakters der Notwendigkeit selbst als derjenigen Kategorie, die den Boden für alle weiteren formallogischen hergibt. Hegel ist der Frage nach dem Schwanken dieses Bodens nicht nur nicht ausgewichen. Er hat auch die einzig mögliche Antwort auf sie gegeben. Diese besteht nun freilich in einem Resultat, das hier nur noch angedeutet werden kann. Menschliche Erkenntnis hat danach innerhalb ihrer selbst den Verlust der Identität von Ich. Innerhalb der Erkenntnis selbst wird Ich zum „vielfarbigen Subjekt“, wenn es sich um ein Erweiterungsurteil handeln soll, das auch nur aposteriori unseren Erkenntnisstand vermehrt. Jede Erkenntnis hat zur Voraussetzung die Existenz des Menschen als des spekulativen Satzes, der sich vom formallogischen dadurch unterscheidet, daß das Prädikat umfangsgleich mit dem Subjekt ist. Damit sind dem Erkennen schwerere Bleigewichte angehängt als bei Bacon und Kant. Das Anhängen dieser Bleigewichte geschieht allerdings in einer hochbegrifflichen *Sprache*. Das wiederum liegt daran, daß der spekulative Satz der Spiegelsatz von der menschlichen Erkenntnis ist, der *verkehrt spiegelt*. Die gegenständliche Erscheinung dieser Verkehrung ist das verkehrte Bild in unseren gegenständlichen Spiegeln. Dialektik ist zunächst nichts weiter als das Begreifen dessen, was ein solcher Spiegel ist. Dazu aber muß der Begriff vom Begriff nach Kant noch einmal einer Revolution unterzogen werden. Diese Revolution ist bis heute unbekannt geblieben. Sie widerspricht dem Tun der formalen Logik an keiner Stelle. Sie weiß nur, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erstellung der Regeln der formalen Logik sowohl erkenntnispraktisch wie erkenntnistheoretisch dialektisch, d. h. im Sinne des formallogischen Denkens verkehrt sind. Das formallogische Denken ist nicht falsch. Es ist die erste Unmittelbarkeit des menschlichen Denkens, dessen Reflexion seine Unmittelbarkeit, d. h. die Kantische Natur des Urteils als der logischen Versammlung der Mannigfaltigkeiten unter dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption *zerstört*. Deshalb ist es der erste Schritt von der in sich völlig integren und unantastbaren formalen Logik zur Philosophie, daß die Natur des Urteils, wie Hegel eindeutig und unmißverständlich gesagt hat, durch die Natur des spekulativen Satzes zerstört wird. Von hier aus führt der Weg in ein Denken, das sich selbst zu denken vermag, wozu bereits Sprache erforderlich ist. Es ist ein Denken, das Sprache nicht wissenschaftlich bearbeitet, sondern philosophisch denkt. Für ein solches Denken gibt es in der Sprache wohl die Mitteilung des Partners an einen anderen. Aber diese gibt es nicht isoliert als Pragmatik. Es gibt wohl das syntaktische Zeigen innerhalb der Sprache, das aber wiederum von der Semantik, die ja auch Zeigestabcharakter hat, nicht isoliert wird. Die Sprache könnte wissenschaftlich vollständig erforscht sein. Nehmen wir einmal an, daß es dazu nur der Trennung der Disziplinen der Semantik, der Syntaktik und der Pragmatik bedürfte. Dennoch wäre sie damit nur als schon positiver Gegenstand betrachtet, d. h. als Kantische Erscheinung. Als menschlicher Gegenstand, mit dem wir täglich als Anhalt umgehen, bliebe sie so unerforscht wie zuvor. Denn innerhalb dieses Gegenstandes finden wir die *Zeigestäbe* zum Partner nur insofern, als diese zugleich Zeigestäbe zu den besprochenen Dingen und innersprachliche Zeigestäbe sind. Dieser mehrdeutige Zeigestabcharakter macht erst die Sprachlichkeit des philosophischen Gegenstandes Sprache aus, welcher zugleich der menschlich-sprachliche Weltumgang ist. *Diesen* nannten große Denker wie Humboldt und Hegel Geist. Heute geistert dieses Wort in der Wüste, die wir inzwischen philosophisch um

uns gebaut haben, wie ein Klabautermann herum, der uns verbietet, den subtilen Aussagen in den großen Werken der Philosophie, sofern sie Geistiges betreffen, überhaupt noch Aufmerksamkeit zu schenken. Unsere weltanschauliche Verrantheit kennt hier keine Grenzen, weil sie im Gewand einer luziden Barbarei auftritt, die z. B. einen Wittgenstein innerhalb des Gehäuses der Welt der Positivität ganz naiv fragen läßt, wo das Zeichen an die Welt anknüpfe. Der technisch-praktische Ausdruck „anknüpfen“ verrät hier alles, zum mindesten, wie wenig noch vom zeichenmäßigen Charakter der Sprache gewußt ist, vom überzeichenmäßigen zu schweigen, weil unsere philosophische Unwissenheit hier nur noch einen Obskurantismus vermutet, von dem sie nicht weiß, daß er die Projektion des eigenen ist.

Weitere Veröffentlichungen von Bruno Liebrucks zu diesem Thema:

1. Zwei Sprachstufen. – In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XV (1961), S. 177 – 220.
2. Über das Wesen der Sprache. – In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. V, S. 465 ff.
3. Sprache und Bewußtsein, Bd. 1 bis 5, Frankfurt 1964 ff.