

Aus:

Bruno Liebrucks, Irrationaler Logos und rationaler Mythos, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1982

Ist Sprache Handlung?

Ich beginne mit einer resultathaften Betrachtung, die ich aus den Interpretationen von „Sprache und Bewußtsein“ gewonnen habe. Der Imperativ, den wir aufstellen, heißt: „Handle sprachlich“. Nicht heißt er: „Sprich handlungsförmig“. Zwar ist Sprechen auch ein Akt. Aber das wäre immer noch der reine Akt, den Aristoteles als unbewegten Bewegter und also nicht als sprachlichen Bewegter alles Bewegten konzipierte. Der unbewegte Bewegter unseres Denkens sind die Folgerichtigkeitspostulate der formalen Logik. Der von der Handlung in gewisser Weise immer noch rein bleibende Akt gibt keine Letztbegründung. Die Suche nach den Letztbegründungen ist immer die Suche nach einem handlungsförmigen Sprechen, das auf der Suche nach der Selbstversicherung des Individuums als Subjekt der Akte, auf der Suche nach der Selbststabilisierung von Ich ist.

Wir sollen, so lautet unser sittlicher Imperativ, unsere Verhältnisse jedoch eher nach dem Verhalten richten, das wir im Gespräch mit dem Partner immer schon üben müssen, wenn ein Gespräch überhaupt zustande kommen soll. Diesen Sprachpartner scheinen wir als ein von seinem Sprechen losgelöstes Subjekt anzuerkennen. Aber als solches wäre das andere Subjekt als ein *arrethon*, ein irrationales, während es doch in seiner Wirklichkeit als mir Anderes als meine Meinung *Mitteilendes* anerkannt ist. Da nun die Mitteilung von ihrem Handlungsmoment her immer unwahr ist, da sie sich in der Reflexion der Intersubjektivität halten muß, ist das andere Subjekt sogar als sprechendes als unwahres Subjekt anerkannt. Es ist anerkannt, daß nicht nur Letztbegründungsversuche in der Philosophie vorläufig bleiben, sondern daß jede Äußerung im Gespräch eine vorlaufende, d. h. schon zur Möglichkeit ihrer Kritik vorlaufende ist. Letztbegründungsversuche in der Philosophie können zwar epochalen Charakter annehmen. Aber jede Epoche ist unmittelbar zu einem Zeitgeist, der sich ändern wird. Der Rang eines Zeitgeistes bestimmt sich nicht nach dem consensus der Meisten – als solcher wäre er immer nur mediokrer Durchschnitt – sondern dadurch, wie weit er die erkannte Gegenwart der Vergangenheit des Vergangenen ist. Er bestimmt sich also nach seinem logischen Status in der jeweiligen Entfernung oder in der jeweiligen Nähe zum Begriff. Systeme unserer Selbsterhaltung dagegen bestimmen nicht als freie Personen, sondern als Objekte, als Produkte eines teleologischen Verfahrens.

Als existierender Zweck kann sich die menschliche Person nicht selbst zum Mittel machen, um einen Überzweck hervorzubringen, den Nietzsche mit dem Namen des Übermenschen versah. Damit sprang er unter den Diesseitsvokabeln des 19. Jahrhunderts in eine von uns als pejorativ anzusehende Metaphysik. Er landete beim Untermenschen, der sein eigener „Possenreißer“ ist, in dem er sich {348} selbst überspringen möchte. Während Hegel auf dem Weg zu einer Logik von der Sprache her mit einer scheinbar abstrakten Diktion auf die Erde gelangt, entfernt sich die Philosophie und auch die Wissenschaft nach ihm unter der Diesseitsattitüde immer mehr von dieser Erde, so weit, „daß sie die entblößet“.

„Nemlich immer jauchzet die Welt
Hinweg von dieser Erde, daß sie die
Entblößet; wo das Menschliche sie nicht hält.“

(Hölderlin. „Der Einzige“, Vers. 71 ff.).

Die Verkarstung der Erde schreitet in einer Zeit fort, die sich in ihrem Bewußtsein als diesseitig interpretiert. Die Entsprachlichung unseres Denkens zeigt sich erst in der Betrachtung der Antinomie unseres sog. nachmetaphysischen Sprachgebrauchs.

I.

Wird der Mensch als „das nichtfestgestellte Tier“ definiert, so kann er wohl nicht als handelndes Tier definiert werden. Eher als sprachliches, weil die Sprache nach Ausweis aller Vertreter der analytischen Philosophie *auch* an dem Übel schwerer Feststellbarkeit ja Mehrdeutigkeit krankt.

Die Doppeldeutigkeit in der Formulierung Nietzsches von dem nichtfestgestellten Tier besteht darin, daß die Wortzusammenstellung sagen könnte, daß wir noch nicht festgestellt hätten, was der Mensch für so etwas wie „ein Tier“ ist, also was das, das wir Mensch nennen, für die Tiere als Art ist. Es kann aber auch bedeuten, daß der Mensch ein, hier muß man wohl sagen, *Wesen* ist, das zwar von einer Art, nämlich der der Tiere ist, aber darüber hinaus nicht als Unterart feststellbar. Animal ist logisch nicht Gattung zu animal rationale. Erst als rational-existierender Begriff bilden wir den Perspektivismus aus, in dem die Differenz von Gattung und Art sinnvoll ist. Heute hören wir sogar, daß die Molekularbiologen vorhaben, nicht nur aus den anderen Tieren, sondern auch aus dem Menschen noch etwas zu machen, das aus der Art geschlagen wäre, falls jemand eine solche für den Menschen doch noch finden sollte. Denn wenn wir sagen, daß der Mensch – grob gesprochen – im Gegensatz zu den Tieren das mit Sprache begabte Wesen ist, so ist eine solche Unterart doch nur scheinbar gefunden, weil wir nach den neuesten Forschungen auf logischem Gebiet zum Bewußtsein gelangt sind, daß mit der Sprachlichkeit des Menschen im eigentlichen, d. h. hier logisch einwandfreien Sinn noch nichts festgestellt ist. Zur befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Menschen müßten wir schon aus der Sprache aussteigen und in einer aus logischen Zeichen bestehenden Signalisation feststellen, was der Mensch nun eigentlich sei. Da dieser Weg nicht begehbar ist, müssen wir logisch vom Wesen (II. Teil der Hegelschen Logik) zum Begriff als existierendem Individuum gelangen. {349}

Bevor das nicht geschehen ist, stellen wir hier eine einfachere Frage: Warum spricht man heute vom Menschen eher als dem handelnden als dem sprachlichen Wesen? Welches ist der Grund davon? Dieser Grund scheint mir darin zu liegen, daß die Handlung in einem strengeren Sinn eindeutig feststellbar ist als die Sprache. Wo es also um Eindeutigkeit geht und darum, daß wir in der Rede unter wissenschaftlichen Ansprüchen verpflichtet seien, unsere Sätze so zu formulieren, daß sie nicht als Sprünge erscheinen, sondern so, daß sie Argumentationen entweder standhalten oder nicht, wird man sich eher an die Seite des Menschen wenden, die ihn als handelndes Wesen verstehen läßt.

Logisch ist dazu zu bemerken:

1. Unter der *Voraussetzung*, daß formale Logik mit ihrem Hauptsatz des zu vermeidenden Widerspruchs insofern als göttlich anzusehen ist, als sie a se concipitur und deshalb das einzig nicht mehr Hinterfragbare sei, daß sie allein aus sich heraus verständlich sei und auch zum Verstehen gebracht werden könne, unter der *Voraussetzung*, daß ihr oberster Hauptsatz nicht noch einmal reflektierbar sei, wenn das, was sich heute „vernünftiges Denken“ nennt (siehe Festschrift für Kamlah [Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie,

Hg. Jürgen Mittelstraß und Manfred Riedel, Berlin 1978]), gewahrt bleiben soll, weil jeder Satz nur dann als sinnvoll anzusehen ist, wenn er argumentativ bejaht oder verneint werden kann, *unter dieser Voraussetzung* von der formalen Logik als dem unbewegten Beweger unseres Denkens in der Aussagenlogik bleibt uns gar nichts anderes übrig, nicht nur den Menschen von der Handlung her zu verstehen, sondern ebenso die Sprache.

2. Kant nannte das Denken bereits eine „Verstandeshandlung“. Das war nicht als eine ontologische Aussage gemeint, sondern als eine der Bedingungen, unter denen formale Logik ohne eine eigens dazugestellte Erkenntnistheorie zur Erkenntnis tauglich sei. Kant nannte eine solche logische Untersuchung allerdings bereits transzendente Logik, die er von der allgemeinen, der formalen, unterschieden wissen wollte. Er fragte nach der Erkenntnisdignität der formalen Logik. Im alten Rom hatte einer dignitas, wenn er imstande war, die res publica zu konstituieren (constituere rem publicam). Kant stellte eine Analyse der intelligentia an. Er teilte die Vernunft als solche in ein Vernunft- und ein Verstandesvermögen auf. Erkenntnis konstituieren sollte zunächst nur der empirische Gebrauch des Verstandes, während die Vernunft nur die Regeln für den Verstand angibt, unter denen er bei untergelegter Anschauung arbeitet. Wird formale Logik auf ihre Erkenntnisdignität befragt, so ist sie nur als transzendente Logik möglich. Darüber hinaus aber ist die Antwort auf die Frage, *wie* synthetische Urteile a priori möglich sind, die große heute längst zerschwatze Entdeckung, daß wir mit den Mitteln der formalen Logik nur bis zu Erscheinungen gelangen. Damit ist der Weg freigemacht, auf dem die Frage nach der Erkenntnis in den Bereichen von Ethik und Kunst erst zu einer sinnvollen Frage wird. Kant jedoch scheint nicht bewußt geworden zu sein, daß die Kritik der reinen Vernunft in ihrem Theorieanspruch darauf eingeschränkt ist, daß sie die Theorie der Möglichkeit des technisch-praktischen Weltumgangs gibt, für den Kant den Charakter strenger Erkenntnis reserviert lassen will.

Meine These zu Kant ist, daß man mit ihm lernen kann, wissenschaftlich einwandfreie Rede als ein technisch-praktisches Verfahren anzusehen, während man heute den Ausdruck „Verfahren“ als zu ontologisch ansehen würde, stattdessen von einer Verfahrensweise gesprochen werden müßte, ein Ausdruck, der in der Form „Verfahrungsweise“ merkwürdigerweise nicht von einem Philosophen, sondern von dem Dichter Hölderlin stammt.

3. Der Pragmatismus macht darauf aufmerksam, daß Verfahrensweisen, die bisher als rein theoretische angesehen wurden, wie z. B. die der Wissenschaften, in Wirklichkeit aus dem praktischen Umgang des Menschen mit dem Menschen stammten und diesem daher immer verpflichtet blieben. Ich bin der Ansicht, daß Kant die von ihm theoretisch genannte Vernunft in ihrem technisch-praktischen Charakter zwar entdeckt hat, was aber bei ihm nicht spruchreif wurde. Die Kritik der reinen Vernunft als einer theoretischen war wohl eine Theorie, aber nicht eine solche, die uns sagt, was Theorie ist, also nicht eine Theorie der theoretischen, sondern eine der praktisch-technischen Vernunft, unseres praktisch-technischen Verhaltens.

4. Philosophisch interessant wird diese Entdeckung jedoch erst, wenn wir trotz des Unterschieds von theoretischer und angewandter Mathematik beide Weisen ihres Vorgehens als der Technik entsprungen ansehen.

5. Zu widersprechen ist nur der Einschränkung der Bedeutung von Erkenntnis auf die wissenschaftlichen Verfahrensweisen. Diese werden von der Wissenschaftstheorie einer Klärung unterzogen. Ein solcher Einspruch kann sich nur auf dem Umweg über die Klärung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch zur Sprache bringen.

6. Wo ein Widerspruch auftaucht, wird nach seinem Grund gesucht. Findet man diesen Grund, so ist der Widerspruch aufgelöst. Die Antwort dient seiner Beseitigung und wir sind, wie man es emotional ausdrücken kann, logisch befriedigt. Beseitigung kann dabei als Verschiebung, Auflösung dagegen als Verflüssigung (Liquidation) angesehen werden. Innerhalb wissenschaftlicher Verfahren, die auf innerlogische Konsistenz und Sparsamkeit der Prinzipien tendieren, ist es schließlich die Systematizität selbst, die als Grund der Widerspruchsfreiheit fungiert. Wenn der Substanzbegriff bei Ernst Cassirer vom Funktionsbegriff abgelöst sein sollte, so war darin die Funktion als die Substanz des Denkens angesehen, während wir sie eher in der Systematizität sehen, ohne damit in die Vermutung zu geraten, Anleihen bei dem Substanzbegriff etwa des Aristoteles gemacht zu haben. Die Systematizität erscheint als das einzige Erhaltungsprinzip wissenschaftlichen Denkens, als die Methode. Solange Wissenschaft und Erkenntnis als identisch angesehen werden, ist kein Zweifel an der Legitimität dieses Selbsterhaltungsprinzips möglich.

7. Werden dagegen die logischen Implikationen, sobald sie als Mindestforderung dafür fungieren, von sich aus auf Wirkliches hinzuweisen und nicht nur Regelanweisungen zu sein, als auf einem Widerspruch aufruhend angesehen, so ist das einer Mutation innerhalb des menschlichen Bewußtseins gleich zu erachten. Denn jetzt fängt der Mensch – nicht mit Heidegger, sondern – logisch zu begreifen an, daß die Wissenschaft nicht denkt, sondern handelt. Das menschliche Denken wird nicht mehr *nur* als Selbstbestätigungsapparatur im Interesse der Konsistenz formallogischen Denkens angesehen. Dieses Modellverständnis des Denkens bleibt dann zwar ein objektiv unverlierbares Moment innerhalb des Denkens. Es selbst als sprachliches aber ist nicht auf *Realität* als eine zur formallogischen Stimmigkeit errichtete Konstruktion, sondern auf Wirklichkeit ausgerichtet. Diese Ausrichtung kann ich nicht vornehmen, wie ich mich handelnd in Antizipationen der Wahrnehmungen (Kant) darauf richte, daß das Reale in ihr immer einen Grad als intensive Größe habe, sondern ich muß sie zugleich empfangen. Innerhalb der Erkenntnis meldet sich ihr rezeptives Moment.

8. Unter *Realität* verstehe ich eine solche Rekonstruktion der Wirklichkeit zur Positivität, die dazu geeignet ist, die Gliederung eines Forschungsgebiets aus ihrem Gliedcharakter herauszuheben und zu Elementen eines möglichst uniformen Systems von Sachverhalten zu machen, das in sich konsistent ist. Unter diesem Postulat stehen alle wissenschaftlichen Verfahrensweisen, wenn auch die wirklichen Verfahren sehr viel komplizierter sind. In solcher Verfahrensweise muß Sprache als Handlung angesehen werden. Unter dieser Voraussetzung gibt es keine Entwicklung innerhalb des Bewußtseins selbst, es ist dann weder „nicht festgestellt“ noch nicht „nicht feststellbar“, sondern als eindimensionales System fixiert. Diese Systematisierbarkeit des Bewußtseins steht unter dem Fixationsstatus der Sprache, innerhalb dessen Sprache unter Modellen bestimmbar ist, die aus der Kantischen Schematismuslehre verstehbar sind.

9. Sage ich dagegen, der Mensch solle sprachlich handeln, so ist er sprachliches Wesen, das nicht nur bestimmtes Wirkliches ist, sondern zugleich unendlich, indefinit bestimmbar.

10. Die philosophische *theoria* zeichnet sich vor dem technisch-praktischen Verhalten des Menschen dadurch aus, daß sie zwar auch immer Widerspruchsfreiheit intendiert, dabei aber das Erfahrene keiner Konstruktion oder Rekonstruktion unterwirft. Diese sind teleologische Veranstaltungen, Handlungen, die sich Widerspruchsfreiheit nicht aus der Sprache vorgeben lassen, sondern die Sache, hier die Wirklichkeit um der Widerspruchsfreiheit willen nicht zu Sachen, sondern zu Sachverhalten umkonstruieren, womit das, was aus der Sache einsehbar sein sollte, a priori vorausgesetzt ist, was logisch gesehen ein Zirkelverfahren sein müßte. Dieses

Zirkelverfahren wird deshalb schwer vermeidbar sein, weil wir nur Tatsächliches einwandfrei *mitteilen* können, d. h. aber solches, das sich bereits einer Tat, nämlich der Handlung unseres Verstandes verdankt. Ist die Gefahr des auftauchenden Widerspruchs a priori ausgeschlossen, so habe ich es nur mit Realität als Inbegriff von Sachverhalten einer bereits positivierten Welt, nicht mit Wirklichkeit zu tun. Hier ist der Verstand, wie Schelling in der „Philosophie der Offenbarung“ es noch deutlich sagt, „die Urpotenz, das Prius aller Dinge“ (Schellings Werke, ed. Schröter, 6. Ergänzungsband, 1969, S. 298). Und damit auch gar kein Zweifel darüber entsteht, daß er sozusagen der Statthalter des Unvordenklichen ist, heißt es: „Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen ist, ist, zu sich selbst zurückgebracht, Verstand“ (ebd. S. 300). Von da her schreiben sich die Philosophien, die seit Schopenhauer, Nietzsche und Karl Marx die Teleologie des Willens nicht mehr in der Natur vorgeprägt sahen, sondern in der Handlung des Menschen, der Natur und Geschichte nicht von der Sprache her verändert, sondern von seinem Willen her, was in der Gewalt endet. Heute tritt diese Gewalt in der Maske rein seinsollender Wissenschaftlichkeit auf und sagt ganz offen, daß Sprache „hintergangen“ werden müßte.

11. Auch in, einer Verfahrensweise, die sich nicht einer konstruierten Realität, sondern einer noch nicht zur Realität konstruierten Wirklichkeit zuwendet und sich ihr stellt, kann Sprache noch als Handlung angesehen werden, weil wir Wirklichkeit *um ihrer Mittelbarkeit willen* mit Verstand betrachten, d. h. aber konstruieren müssen.

12. Erst in dem Augenblick, in dem jemand zeigt, daß das Kantische Verfahren der Kritik auf einer *petitio principii* beruht, und Kant dennoch zugestanden wird, daß er die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlichen Vorgehens, wenn auch nicht erschöpfend, so doch in seiner ersten Notwendigkeit aufgezeigt hat, habe ich aus logischen Gründen nicht mehr die Freiheit, Sprache als Handlung anzusehen, 'wenn ich mich meinerseits in widerspruchsfreien Sätzen ausdrücken will.

13. Auch Hegel hat immer die Widersprüche aufgezeigt, die in logischen oder Bewußtseins-Stufen auftauchen. Mit Aufzeigung ihrer lösten sich die Widersprüche auf. Die nächste Bewußtseinsstufe blieb jedoch mit der aufgelösten insofern verbunden, als sie nicht als einfache, sondern als die bestimmte Negation der als widerspruchsvoll erkannten Stufe angesehen wurde. Die Komplexität der ganzen früheren Stufe ging in das Subjekt über. Diese höhere Stufe ist kein höherer Typus, der eigens dazu statuiert wird, damit wir in der Erfahrung bei den Widersprüchen gar nicht erst auflaufen. Die Originalität der Widersprüche wird bis heute zum größten Teil Hegel, nicht der Bewußtseins- oder logischen Stufe angelastet, in der er sie aufgedeckt hat. Nur so wird verständlich, daß die notwendige Widerlegung in sich widersprüchlicher Systeme als Kampf angesehen wird, während diese doch aufgrund der Aufdeckung der Widersprüche in sich selbst zusammenfallen. Ebenso wird daraus verständlich, daß die Aufdeckung eines Widerspruchs als antihegelisch, ja antimetaphysisch angesehen wird, was in die Antinomie des sich als nach-metaphysisch interpretierenden Sprachverhaltens unserer Zeit gehört. Sprache ist nicht ein lineares Verhalten, sondern das Verhalten, das sich im Verhalten zu den Dingen, immer zugleich zu sich selbst verhält, wobei die *intentio obliqua* nicht im Bewußtsein stehen muß. {353}

14. Das entspräche einem Vorgehen, das dem Pragmatismus vorwirft, daß er auf den Handlungscharakter der Wissenschaften hingewiesen habe. Soweit der menschliche Weltumgang wissenschaftlich ist, ist er handlungsförmig. Sprachförmig dagegen ist er aus logisch zwingenden Konsistenzgründen, sofern er sich einer Wirklichkeit stellt, die noch keiner Konstruktion unterworfen ist. Selbst die Sprache müssen wir konstruieren, sofern in ihr eindeutige Mitteilungen möglich sein können sollen. Die Wirklichkeit, die zuerst als *hyle* begegnete, muß darin mitwahrgenommen sein. Und nicht nur die *hyle*, sondern auch die zur Eindeutigkeit konstruierte Wirklichkeit als Realität muß darin

mitwahrgenommen sein. Hier löst kein höherer Typus einen niedrigeren ab. Der niedrigere bleibt im höheren aufbewahrt, was den Unterschied von eindeutiger Realitätsbestimmung und nicht eindeutiger Wirklichkeitsbestimmung ausmacht. Die Reflexion auf die Sprache als Mitteilung ist nicht als metasprachlich zu bezeichnen, weil sie innerhalb der Sprache geschieht. Da aber der Ausdruck „mehrdeutig“ als Ausdruck wiederum eindeutig sein muß, ist die Rede von einem metasprachlichen Verhalten verständlich. Eine andere Frage ist die nach der Vernünftigkeit solcher Rede.

15. Die Sprache als Ganze dagegen können wir nicht konstruieren. Wir empfangen sie immer zugleich aus der Tradition. Von dieser Tradition sind unsere Denkbahnen entworfen, ohne daß wir uns dabei als Projektierer betätigt haben. Ein Hinweis darauf kann nicht schon als wissenschaftsfeindlich angesehen werden. Die Systemtheorie versucht sogar etwas Entsprechendes zu denken. Die Sprache ist ad usum delphini, heute nicht des Dauphins, sondern des Menschen da. Nur in ihr bin ich als Ich da, d. h. auf dieser Welt.

16. Daraus resultiert eine Weise der Philosophie, die das formallogisch notwendige Moment im menschlichen Denken in seinem Momentcharakter erkannt hat. Ist dieses geschehen, so sind wir auf dem Weg, den Menschen nicht von der Handlung, sondern von der Sprache her zu verstehen.

17. Allerdings darf das nicht so geschehen, als folgten wir dem sogenannten subjektiven Idealismus Kants und setzten für das transzendente logische Subjekt nun einfach das sprachliche ein. Das wäre nur eine Vertauschung von Namen, die sich der Revolution des Denkens unbewußt bliebe, die mit der sprachlichen Bestimmung des Menschen einsetzt.

18. Eine Philosophie, die von einer beobachtbaren Realität als der Basis aller Sätze ausgeht, wie z. B. die Physik, wird auch die menschliche Sprache und das Sprechen als Verhalten ansehen, wie die Verhaltensforschung die Tiere zwar nicht beim Sprechen, aber in ihrem Verhalten beobachtet. Nun ist Sprache, wie sie *auch* Handlung ist, so *auch* ein Verhalten eines Menschen zum anderen und seiner Gesellschaft. Ich behaupte also, daß es sich hier um Momente innerhalb des sprachlichen Weltumgangs, der der Mensch ist, handelt, von denen her er selbst nicht erkennbar ist und so immer noch das nichtfestgestellte Tier bleibt.

19. Menschliches Verhalten und menschliche Handlungen sind nur als Arten und Weisen, nicht individuell bestimmbar. Da wir das formallogische Denken unsererseits als eine Handlung, nämlich die des Verstandes, bestimmen, beginnen wir zu verstehen, daß dieses Denken nur bis zur *infima species* gelangt, die Individualität dagegen nicht berührt. Der Ausdruck und die Darstellung des Individuums scheinen nur in den Künsten möglich zu sein, denen wir daher bis heute kaum Allgemeingültigkeit anzusehen wagen. Es sei denn, wir könnten zeigen, daß die *infima species* sich in unserem Bewußtsein aufgrund ihres innerlogischen Status sich selbst zur Individualität der Situation abstößt und damit sowohl prinzipiell wie occasionell rational ist.

20. Der Handlungscharakter des formallogischen Vorgehens kommt besonders deutlich in der Lehre Carnaps von der L-Wahrheit zum Ausdruck. L-wahr sollen solche Beziehungen, Schemata oder auch Sätze sein, die zu ihrer Bestätigung keiner Tatsachen oder keiner Erfahrungen bedürfen. Dafür wird meistens die vollständige Disjunktion in der zweiwertigen Logik angeführt, für die der Satz stehen möge: „Australien ist groß oder Australien ist nicht groß“. „Wenn der Hahn kräht auf dem Mist, so ändert sich das Wetter, oder es bleibt wie es ist.“

Das ist nach Carnap ein L-semantischer Ausdruck. Er ist immer wahr, weil es hierbei keine Rolle spielt, „[o]b Australien groß oder klein ist“ („Grundlagen der Logik und Mathematik“, München 1973, S. 21), es genügt, daß man diesen Satz versteht, um zu

sehen, daß er immer richtig ist. Er ist also ein Beispiel für die logische Wahrheit eines Satzes. Diese Annahme halte ich für ein Hirngespinnst, die um der praktisch-technischen Beherrschung von Sachgebieten eingeführt ist. Denn um zu wissen, ob es überhaupt sinnvoll ist, von „Australien“ Größe oder Nichtgröße zu behaupten, muß ich wissen, daß es sich um ein Land handelt. Das muß schon mitgedacht sein. Man muß also das geschichtlich gewordene System angeben können, innerhalb dessen diese zweiwertige Annahme der vollständigen Disjunktion *Sinn* hat. Um selbst ein mathematisches Beispiel anzuführen, zwei mal zwei ist nur im dekadischen System gleich vier. Nennt man die Einschränkung nicht des Geltungs-, sondern des Gültigkeitsanspruches auf ein System mit, so erhält der Satz allgemeine Gültigkeit. Es ist also nicht so, daß die Aufmerksamkeit auf ein geschichtlich gewordenes System den Wahrheitsgehalt eines Satzes relativiert. Im Gegenteil, die Einschränkung seiner Gültigkeit innerhalb eines geschichtlich gewordenen Systems verallgemeinert den Satz und gibt ihm die unbedingte Gültigkeit. So hat die Disjunktion, die von Carnap angegeben wird: „Australien ist groß oder Australien ist nicht groß“ nur dann überhaupt *Sinn* und auch allgemeine Gültigkeit, wenn vorher ausgemacht ist, daß Australien ein Land ist, eine Insel, usw. Außerhalb dieser Einschränkung seiner inhaltlichen Bedeutung ist der Satz nicht L-wahr, sondern entbehrt jeglichen Sinnes, weil er transzendentallogisch auf nichts hinweist und die Logik als formale ohne ihre transzendentallogische Kritik des Hinweischarakters entbehrt, der ihr überhaupt so etwas wie einen Sinn verschafft. Wenn Carnap daher am Anfang seiner Tätigkeit allen metaphysischen Behauptungen jeden Sinn absprechen wollte, so ist von uns jeder sogenannten L-Wahrheit aller Sinn abzusprechen, *wenn* sie nicht in ihrem transzendentallogischen Bereich auf das System des Verständnisses des Menschen als technisch-praktischen *handelnden* Menschen eingeschränkt wird. Kann z. B. von einem Gedanken gesagt werden, er sei groß oder nicht groß, ohne bereits in einer Weise der metaphorischen Rede zu verfallen, die in einer strengen Logik nicht erlaubt sein sollte? Nun könnte man nach einem anderen Beispiel suchen, am besten gleich nach dem auf dem Boden des Parmenides erwachsenen, in welchem als vollständige Disjunktion behauptet wird, etwas – ganz gleich, worum es sich dabei handelt – existiere oder es existiere nicht. Tertium non datur. In den eingeschliffenen Denkbahnen des technisch-praktischen Weltumgangs ist uns ein solcher Satz so einleuchtend, daß wir trotz Stegmüllers Zweifel, ob es Evidenz für eine Evidenz geben kann, ihn für evident halten. Er ist auch evident, solange ich der Welt als Inbegriff von zur Behandelbarkeit konstruierten Objekten gegenüberstehe. Wieder ein bestimmtes System. Dagegen ist er logisch dann nicht evident, wenn die Logik nicht als die des Wesens, sei dieses nun metaphysisch oder nicht, wenn die Logik nicht als reine Disziplin angesehen wird, sondern daraufhin befragt wird, ob sie nicht schon immer im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit hin konzipiert worden ist. Dann sehe ich mit derselben unmittelbaren Evidenz wie der, daß Etwas nicht Etwas und zugleich Nicht-Etwas sein kann, ein, daß die logische Kategorie Sein immer zugleich Nichts ist, was Hegel gezeigt hat. Die Produktivität des Gedankens beginnt in der Leere, zu der Parmenides das Tor der Nacht aufgeschlagen war, angesichts welcher Plato vom dauernden Sterben des Philosophen sprach und Hegel entdeckte, daß mit der logischen Kategorie *Sein* nicht auf eine Differenz zu allem Seienden, sondern auf Nichts hingewiesen war. Schon aus Platos „Sophistes“ kann man, wenn man will, lernen, daß Sein und Nichtsein immer zusammengehen, da es in der menschlich erfahrbaren Wirklichkeit nicht ein Beispiel für ein nur stillstehend-Seiendes gibt. Die Griechen konnten noch glauben, daß die Fixsterne stillstehen, was uns für keinen Teil des Universums mehr möglich ist. Alles ist nach unserer Erfahrung nicht nur räumlich in Ortsveränderung (φορά) begriffen, sondern auch im Sinne der eigenen (ἀλλοίωσις) Veränderung. Nun scheint Erkenntnis nur dann möglich zu sein, wenn wir an dieser

Stelle nicht-bewegte Ideen, seien diese nun logische, erkenntnistheoretische, transzendente oder was für uns als Subjekte auch immer, *setzen*. Wir brauchen diese nicht für wirklich zu halten, müssen in ihnen jedoch ein Rahmenwerk von Gesetztheiten sehen, an dem wir überhaupt erst bestimmen und z. B. messen können, ob etwas schneller oder langsamer bewegt ist als ein Anderes. Das alles gehört noch, wie man leicht sieht, in unseren technisch-praktischen Weltumgang. Ihm dient daher die Logik, sofern sie sich als reine Disziplin versteht, in der unabhängig von der Erfahrung des Menschen bestimmbar bleibt, ob ein Satz wahr oder falsch ist. Der Anschein der Selbstverständlichkeit der Logik beruht darauf, daß ohne eine solche *Setzung* keine Weltorientierung möglich wäre.

Weltorientierung wird hier als Orientierung in der Verschiedenheit von logischen statūs betrachtet. Diese *statūs* erscheinen als logisch unterscheidbare Perspektivismen, die ihrerseits nicht relativistisch immer nur „andere“ sind, sondern in einer zum mindesten epochalen Ordnung stehen. Die Frage ist, ob diese allen Menschen notwendige Weltorientierung schon Erkenntnis genannt werden kann. Denn die Errichtung der Welt der Logik, an die wir uns, mit Hume zu sprechen, seit der Zeit gewöhnt haben, in der wir uns am Leben erhalten mußten, die Errichtung der Logik als Lebensmittel muß dann als eine *petitio principii* angesehen werden, wenn sie unabhängig von diesem Zweck der Selbsterhaltung Wahrheit für sich in Anspruch nimmt. Man wird feststellen können, daß sie in 99% unserer Lebensführung von unschätzbarem *Nutzen* ist. Diese ihre Nützlichkeit sagt weder etwas über ihre Wahrheit noch ihre Unwahrheit aus. Sagen wir dagegen, der Mensch sei das pragmatische Wesen schlechthin, das alles, was es tut und so das Sprechen immer nur von seiner Weltorientierung her vornehmen kann, dann wird der Wahrheitsbegriff, der nach einer Entsprechung von Sätzen und dem, worüber diese sprechen, fragt, sinnlos. Auch in einer Konsenstheorie der Wahrheit, die sich dem consensus einiger und schließlich aller Menschen verdanken soll, ist die Korrespondenz, genauer die sprachliche Entsprechung des menschlichen Denkens mit der Wirklichkeit, immer schon vorausgesetzt. Das ist ein Beispiel für die Gegenwart der Vergangenheit der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Konsenstheorie. Dann ist auch das, worüber man spricht, so weit in eine Sprache eingefügt, daß ein Vergleich des bereits in den Fugen der Sprache Begegnenden mit sogenannten Dingen, die noch nicht im Raum der Sprache stehen, sinnlos wird, weil wir hier nicht zwei Vergleichbare haben, sondern nur das von uns als Sprachwesen Entworfenene.

Gehe ich dagegen von der Annahme aus, daß der Mensch gar nicht das moderne Subjekt ist, das in die Welt immer schon mit seinen Entwürfen *eintritt*, sondern selbst ein Weltumgang, der zwar auch Entwürfe macht, diese aber zugleich aus der Welt als einer ihm fremden empfängt, und also nur in Harmonie mit ihr überhaupt eines Entwurfs fähig ist, sofern er sozusagen in einer logischen, d. h. logisch-ökologischen Nische steht, dann sind außer dem praktisch-technischen Entwurf einer reinen Logik noch andere logische Entwürfe möglich.

II.

Den Entwurf von der Sprache her möchte ich nun an drei Beispielen charakterisieren. Diese drei Beispiele sind für den praktisch-technischen, d. h. auch wissenschaftlichen Weltumgang sinnlos. Ihre Sinnlosigkeit kann von dorther durch keine noch so gutgemeinte eher als kitschig zu bezeichnende Toleranz einer dann gerne liberal genannten Auffassung abgemildert werden. Es handelt sich um zwei metaphysische und ein poetologisches Beispiel. {357}

Das erste Beispiel:

Wir denken das Eine als das Eine. Hier ist das Eine in der Hinsicht, in der es Eines ist, das Andere alles Anderen. In der Logik des praktisch-technischen Weltumgangs dagegen ist das Eine in Hinsicht auf sich selbst *nur* Eines und sonst nichts. Diesem Denkduktus ist die Wissenschaft verpflichtet. Plato hat in der ersten Position des Dialogs „Parmenides“ gezeigt, daß es als solches unerkennbar und unaussprechbar ist. Der Satz „das Eine (ist) das Eine“ ist danach nicht eine Tautologie, die logisch immer wahr ist, wenn sie uns auch keine Mitteilungen über Wirkliches macht. Vielmehr haben wir mit dem Aussprechen von „ $A = A$ “ in Wirklichkeit nichts erkannt, ja wir haben im logisch strengen Sinn gar nicht gesprochen, sondern nur etwas dahergelallt. Wir können uns natürlich dazu entscheiden, den Satz „Das Eine (ist) das Eine“ als den Satz der Identität anzusehen, ohne dessen Gültigkeit im Gehege des praktisch-technischen Weltumgangs kein sinnvoller Satz möglich ist. Für diesen Weltumgang stimmt das sogar. Aber daraus folgt nicht, daß er der einzig mögliche und somit, für uns Menschen wenigstens, wahre ist. Wir könnten sogar vermuten, daß er in Bezug auf die Frage nach der Wahrheit unwahr ist.

Das zweite Beispiel:

Fichte ging davon aus, daß die Tautologie A gleich A nicht eine mathematische Konstruktion, also eine Setzung von uns Menschen zur intersubjektiven Weltorientierung sei, sondern ein Satz, der zu unserem Denken absolut, er pflegte zu sagen „schlechthin“ gehört. Nun kann ein Mensch mit seinen Erfahrungen kein Beispiel in der Welt für diesen Satz finden. So entdeckte Fichte (nicht etwa wie Kant, der von einem logischen Subjekt sprach) als Grundlage für diesen Zwang in der Wirklichkeit das berühmte gewordene Ich. Dieses Ich ist nicht etwa der Mensch, der ja geboren wird, und sich daher nicht selbst als daseiender *setzen* kann, sondern dasjenige im Menschen, was sich selbst als von allem Unterschiedenes setzt. Diese Grundlage, wir können auch sagen dieser Grund *für* die Tautologie „ A gleich A “ als eine zwangsläufige *Folge*: „Wenn A , so A “ interpretiert, sollte das Ich sein. Dieses Ich könnte zunächst als der existierende Bezugspunkt alles richtigen Denkens angesehen werden, das wir nach Ebbinghaus nicht willkürlich zerschlagen dürfen, wenn wir überhaupt einen Gegenstand haben können sollen. Das Mißliche der Angelegenheit jedoch ist der nun schon dialektisch zu nennende Charakter dieses Ich. Denn indem dieses Ich sich selbst als setzendes setzt, sich also seiner Identität versichert, – was unserem Zeitgeist entspricht, in dem immer von Identitätsfindung die Rede ist – kann es sich weder als setzendes noch als sich selbst setzendes setzen. Denn indem es sich als setzendes setzt, ist es schon gesetztes und indem es sich als sich selbst setzendes setzt, setzt es eodem et uno actu alles Andere als Nichtich. Diese Setzung, die am Ursprung aller Logik stehen soll, ist also nicht eindeutig und deshalb im Gehege der Logik des praktisch-technischen Weltumgangs sinnlos. Nun hat Fichte im dritten Grundsatz und in seinem ganzen Werk versucht, diesen Widerspruch hinwegzuarbeiten. Er sah {358} nicht, daß er in Analogie zu den Ausführungen über das Eine, das *als* Eines das Andere alles Anderen ist, einen wirklich sprachlichen Satz ausgesprochen hatte, der ihm jedoch nicht gefallen konnte, da ja das Ich der Grund für die Wahrheit dessen sein sollte, daß bei hypothetischer Setzung von A : „Wenn A “, das „ A “ mit logischer Notwendigkeit folgen sollte. Er suchte die Begründung für diesen logischen Zwang nicht im praktisch-technischen Weltumgang, wobei er sich dann nach einem anderen, z. B. dem philosophischen oder künstlerischen hätte umsehen können, sondern in etwas gleichfalls Eindeutigem und fand das sprachliche, nun freilich mehrdeutige Ich. Dieses versuchte er mit der großen Kraft seines Denkens auf die Logik des technisch-praktischen Weltumgangs herunterzunivellieren, was auf dem Grund davon, daß das Eindeutigkeiten setzende Ich zu solchem Behufe offenbar schon in der Handlung des Setzens mehrdeutig war, nicht zu bewerkstelligen war.

Das dritte Beispiel:

Friedrich Hölderlin hat in seinem Aufsatz „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“ erstens vom Harmonisch-Entgegengesetzten gesprochen, das wir in der Einheit von Ich erkennen, und zweitens von einem Ich, das wir nur im Harmonisch-Entgegengesetzten erkennen. Das heißt: Ich erkennt sich nicht durch Innenschau oder durch eine Selbstsetzung, die es zur Begründung des Satzes der Identität als notwendiger Folge vornimmt, sondern, dadurch, daß es in einer Sphäre steht, die ihm sogar gegenüber sein kann, und sich so setzt, daß es in Freiheit sich einen ihm angemessenen *Stoff* auswählen kann. Das Fichtesche Ich ist nach Hölderlin noch eine natürliche Vorstellung. Es ist die „Natur des Ich“, die unter dem Zwang des Satzes der Identität als einem innerlogisch wahr sein sollenden steht. Wir können sagen, daß das Fichtesche Ich immer noch ein Stück Natur ist, obwohl doch gerade Fichte von den Menschen sagte, daß sie sich lieber als ein Stück Lava ansähen, nur nicht als Ich. Hölderlin fragt gegenüber Fichte, ob dieses Ich als *frei* angesehen werden könne.

Das ist noch etwas auszuführen. Wir Menschen erkennen uns und etwas in der Welt nur in einer logisch-ökologischen Nische. Mit Darwin können wir sagen, soweit wir, was unsere Erhaltungsbedingungen angeht, der Welt angepaßt sind. Erst in solcher Lage, in der wir der Wirklichkeit zwar gegenüberstehen, aber ihr als einer harmonischen, die also zwar entgegengesetzt, aber harmonisch entgegengesetzt sein muß, zu uns also in einer sozusagen ansichseienden Entsprechung steht, sind wir ein freies Ich. Solange wir dagegen erstens auf die harmonische Seite der Wirklichkeit immer nur so reagieren, daß wir uns ihr entgegensetzen und solange wir zweitens auf die entgegengesetzte Seite der Wirklichkeit immer nur harmonisierend entgegen, sind wir nicht frei, sondern stehen unter dem Gesetz, immer die Neinsager zu dem sein zu müssen, was uns begegnet. Dieses Neinsagen (Max Scheler) ist noch nicht Geist, sondern nur die erste Reflexion.

Das Ich wurde von Fichte als Grund angesehen. Geschieht die Setzung von Ich als Ich nun in einem von der Welt abgeschiedenen Ich, so kommt folgende {359} Schwierigkeit heraus, die ich jetzt als Zitat aus dem Hölderlinschen Aufsatz gebe.

Hölderlin spricht nicht von dem Ich, sondern von der subjektiven *Natur* des Ich, die determiniert sein muß und daher auch nur Determinanten zustande bringen könnte. „Indem nemlich das Ich in seiner subjectiven Natur sich von sich selber unterscheidet und sich setzt als entgegensezende Einheit im harmoniscentgegengesetzten, insofern dieses harmonisch ist, oder als vereinende Einheit im harmoniscentgegengesetzten, insofern dieses entgegengesetzt ist“ – und nun kommt die Schwierigkeit – „so muß es entweder die Realität des Gegensatzes, des Unterschiedes, in dem es sich selbst erkennt, läugnen, und das Unterscheiden innerhalb der subjectiven Natur entweder für eine Täuschung und Willkür erklären, die es sich selbst als Einheit macht, um seine Identität zu erkennen, dann ist auch die Identität, als daraus erkannt, eine Täuschung, es erkennt sich nicht oder es ist nicht Einheit, nimmt die Unterscheidung von sich selber für (dogmatisch) real an, ...“.

Damit setzt sich das Ich als „abhängig“ (Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes, in: Große Stuttgarter Ausgabe 4.1. S. 253f.). Dieses Ich ist, wie es in weiterer Ausführung heißt, „ein getriebenes“. Wir wissen jetzt, von wem es getrieben ist, nämlich von den unverbrüchlichen Gesetzen seines praktisch-technischen Weltumgangs. Unter diesen Gesetzen muß Sprache als Handlung oder in Hinsicht auf die Verhaltensforschung als Verhalten angesehen werden.

Nicht einmal die freie Wahl ist unter diesen Gesetzen möglich, sondern dann, wenn der Mensch sich in einer Sphäre und dieser gegenüber befindet, die der Sphäre der Notwendigkeit enthoben ist. Das ist nicht die ökologische Nische zur Lebenserhaltung, für die die formale Logik das Lebensmittel ist (Patzig), sondern die höhere Sphäre, in

der sich Kunst konstituiert und in der Dichtung mit Wahrheitsanspruch auftreten kann. Das ist keine erträumte höhere idealistische Sphäre als die Welt der platonistischen, ersten übersinnlichen Welt. Wir wissen inzwischen, daß wir Menschen gerade diese erste übersinnliche Welt, die heute als die L-Wahrheit unter nur vertauschtem Namen erscheint, *gesetzt* haben, um der praktisch-technischen Anwendbarkeit willen. Die formale Logik erscheint so als ein teleologisches Tun nicht des Menschen, sondern eines von ihm gesetzten Systems – zur Bewältigung von Komplexität, das um der Erhaltung des Lebens am Leben für uns Menschen notwendig war und bleibt. Unsere Freiheit besteht in der Anerkennung dieser Notwendigkeit, die als praktische Anerkennung das zu tun ermöglicht, was situationsbedingte Not abwendet. Sobald wir mit (Herder) Hölderlin die zweite Reflexion begreifen und mit Hegel sehen, daß diese reine Logik ein Instrument ist, das wir hergestellt haben, sind wir aus dem Zwang der von Hölderlin sogenannten „subjektiven Natur“ Fichtes heraus. Wir blicken uns in der Welt der Wirklichkeit um und bemerken, daß es in ihr kein Beispiel für den Satz „A gleich A“ gibt, daß wir um über die langsamere und schnellere Veränderung in sogenannter Erkenntnis Herr zu werden, diese Welt der reinen Logik als ein Rüstzeug gesetzt haben. Dennoch darf nicht vergessen werden: {360}

Noch als *Mitteilung* hat die Sprache das Handlungsmoment. Keine Mitteilung kann Wirklichkeit so geben, wie ich sie sehe. Sie muß immer in konventionellen Mittelwerten ausgedrückt werden, da ich sonst für jeden Gegenstand vor jedem Menschengesicht ein anderes Wort haben müßte. Deshalb muß auch die dichterische Sprache, die den Menschen nicht vor die Realität, sondern vor seine Wirklichkeit bringt, immer noch allgemeinverständlich *und deshalb* unwahr sein. Die Wahrheit der dichterischen Sprache liegt nicht im Moment der Intersubjektivität ihrer Mittelbarkeit, sondern in der individuellen Sprache. So haben wir die Sprache als die verkehrte Welt, in der nicht das zur Intersubjektivität Konstruierte wahr ist, sondern nur das zur unverwechselbaren Individualität, allerdings „mit *Besonnenheit*“ Zurückgekehrte den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Kunst ist, was mit dem Hegelschen Begriff, nicht dagegen mit dem Kantischen Begriff gefällt. Das aber ist zur Erlangung der Allgemeingültigkeit nur auf dem logischen Weg möglich, auf dem Fichte entdeckte, daß das Ich, indem es sich setzt schon das Nichtich gesetzt hat, auf dem Hölderlin erkannte, daß diejenige Natur des Ich in sich sphärenloses Ich ist, die unter dem Zwang des Setzens von „A gleich A“ steht. Das ist der logische Weg, den Hegel bisher am weitesten beschritten hat, indem er zeigte, daß gerade die von der formalen Logik als widerspruchsfrei angesetzten Dinge und Objekte nicht als diese Objekte, sondern „an sich selbstwidersprechend“ (Hegel: Logik II, ed. Georg Lasson, Hamburg 1975, S. 58) sind. Wie der Pragmatismus gezeigt hat, daß die formale Logik der Pragmatik entspringt, so zeigt Hegel, daß sie und damit diese Pragmatik in sich widersprüchlich sind. Wir sollten das weder dem Pragmatismus noch Hegel als Weltanschauung ankreiden, haben sie doch den Schleier vor unserer weltanschaulichen Verbiesterung weggezogen.

III.

Zum Unterschied von Wirklichkeit und Realität

Ein sprachlicher Satz ist immer ein nicht exakter, d. h. nicht ausgeführter Sprung in die Wirklichkeit. Ein virtueller Sprung, keine Handlung.

Ein wissenschaftlicher Satz ist nicht Ausdruck von etwas Wirklichem, sondern stellt Realität, d. h. in Konzeptualschemata eingefugte Wirklichkeit dar. Diese Einfügung geschieht um des intersubjektiven aber zugleich monologisch bleibenden Gebrauchs

willen. Diese Einfügung ist die Kantische Verstandeshandlung. Die Welt mit Verstand betrachten heißt: sie als in solchen Konzeptualschemata eingefügt betrachten. Die Schemata sind vom Verstand für die Anschauung *hergestellt*. Von dieser Herstellung her versteht sich dann auch der Herstellende als ein Hergestellter, also als unfrei. Man kann solche handwerkliche Herstellung {361} von Dingen, aber auch von Gesellschaften, Reduktion von Weltkomplexität nennen, die dann beide zufällig sind.

Fichte ging von der Unfreiheit des Zwanges „Wenn A, so A“ aus und erklärte, daß der Grund für diesen Zwang nicht ein Mensch sein könnte, der sich ja nicht selbst setzen kann, sondern in die Welt geworfen ist, wie er auch seine Sprache nicht einfach setzen kann, sondern aus der Tradition hat. Also erfand er das *Ich*, das sich selbst setzen kann. Dabei sah er jedoch, daß dieses Ich, indem es sich selbst setzt, alles Andere bereits als Nichtich gesetzt hat. Das ist formallogisch ein Widerspruch. Denn als *Hergestelltes* kann das Ich, indem es sich als setzendes setzt, nur sich, nicht aber zugleich alles Andere als Anderes setzen. So versucht er den Widerspruch zu eliminieren, d. h. das Zugleich, des sich selbst und alles Andere als Nichtich Setzens formallogisch zu nivellieren, was nicht gelingen konnte, da die notwendige Freiheit des Sichselbstsetzens im Interesse der zufälligen Determiniertheit aufgegeben werden muß. Formallogisch ist nur das Exakte, das bereits Ausgeführte, das Hergestellte betrachtbar. So z. B. an der Handlung das schon Gehandelte. Das Verhandelte ist schon ein Festgesetztes, an dem wir uns z. B. in einem Vertrag festhalten müssen, wenn wir ihn *einhalten*. Das ist im Umgang mit Menschen lebensnotwendig. Das Durchbrechen des bereits Determinierten ist das Verbrechen der Individualität. Dieses Verbrechen lassen wir uns als Kunst vorführen und gefallen, als direkte Handlung dagegen ist es Unrecht, das wir nur solange dulden, als es sich nicht praktisch gegen uns richtet. Sprache ist Macht, nicht Gewalt. Der Selbsterhaltungstrieb ist antirevolutionär. Revolutionen dürfen wir vortragen, aber leise, langsam, in kleinen Schritten, in allmählicher Veränderung der Atmosphäre, in der wir leben. Diese langsame Veränderung kann von den anderen Menschen ertragen werden, weil sie die Zeit zur Anpassung haben. Sie werden sozusagen aus ihrer ökologischen Nische nicht mit einem Schlag herausgeworfen. Die Veränderung der Nische ist ein produktiver Vorgang, der genau so lebensnotwendig ist wie der Kampf um ihren Bestand. Das ist Politik um der Freiheit willen, die Rationalität des Mythos. Nur wer sich wandelt, bleibt am Leben. Deshalb kann Sprache nicht als Handlung angesehen werden.

Wir suchen nicht eine leicht als metaphysisch zu denunzierende Wirklichkeit *hinter* der Realität. Der empirische Wissenschaftler wird allerdings zu der nun von uns für pejorativ metaphysisch gehaltenen Ansicht gelangen, daß nur die empirische Realität das von der Wirklichkeit ist, was wir Menschen in der Weise verstehen können, die Erkenntnis genannt werden kann, da die Darstellung einer solchen Realität intersubjektiv ist und den formallogisch konsistenten Zusammenhang nicht verläßt.

Erst in dem *Augenblick*, in dem wir eingesehen haben, daß auch die formallogisch konsistenten Vortragsweisen auf dem Widerspruch aufsitzen, der ihnen als ihr *Grund* uneliminierbar ist, können wir den Versuch einer Erweiterung der transzendentalen Logik Kants wagen, die sich zur Aufgabe setzt, menschliche {361} Wirklichkeit, wie wir sie noch diesseits der Realität erfahren, vor den Begriffsblick zu bringen. Dieser Augenblick ist logisch von einer Tragweite, die sich kaum überschätzen läßt. In ihm entdecken wir, daß die Bestimmung der Wirklichkeit als Realität um der Konsistenz und Intersubjektivität des Vortrags willen die menschliche Wirklichkeit überflogen hat. Dieses Überfliegen liegt im Interesse einer Logik, die den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs für unableitbar ansieht. Sie formuliert ihn mit Hilfe einer Zeitauffassung, die vornehmlich unter einer Modalität der Zeit steht, nämlich der Sukzession. Nur innerhalb dieser Zeitauffassung ist der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs

formulierbar. A kann sich selbst nur nicht in derselben Hinsicht (intersubjektiv) und in demselben Zeitpunkt innerhalb der Sukzessionsreihe von Zuständlichkeiten widersprechen. Diese Zeitauffassung ist dahin zu korrigieren, daß der Augenblick nicht ein Zeitpunkt ist. Der *Jetztpunkt* ist bereits das Resultat einer Konstruktion der Zeit als Sukzession, was weltgeschichtlich mit dem römischen Kalender eingetreten ist. Der Augenblick, in dem von mir logisch angepeilten Sinn, ist nicht eine metaphysische Interpretation der Zeit, sondern die Zeit, die wir als existierende Begriffe mit jedem Augenaufschlag wahrnehmen. In diesem Augenaufschlag ist die Vergangenheit des Vergangenen gegenwärtig, was sie *logisch* nur im Hegelschen Begriff ist. Dieser Begriff ist der am wenigsten „spekulative“, da er menschliche Wirklichkeit erreicht, ohne eine Konstruktion oder Rekonstruktion von ihr zu liefern, die im Herrschaftsinteresse des Menschen über die Natur und den Menschen liegt. Dieses Herrschaftsinteresse ist religiös im Alten Testament zur Sprache gekommen, logisch dagegen in der wissenschaftlichen Philosophie seit den Vorsokratikern. Wir müssen in unserem Leben um seiner Erhaltung und Steigerung willen diesem Herrschaftsbegriff unseren Tribut zahlen. Die Erhaltungs-Steigerungsbedingungen unserer Vorfahren sind das, was wir Werte nennen. Von Gütern kann man als der *gegenwärtigen Vergangenheit* des Vergangenen, das selbst nicht gegenwärtig ist, sprechen. Wir leben keinen Augenblick ohne die Tradition unserer jüdisch-christlichen und griechisch-römischen Vergangenheit. Unter dieser Zeitauffassung orientieren wir uns praktisch im Leben, worin die Logik als formale unser Hauptlebensmittel ist. Unter diesem Aspekt erklären wir die Sprache als eine *Handlung* und ignorieren um der Vermeidung des Widerspruchs willen die Sprachlichkeit des Menschen. In jeder Mitteilung von Tatsachen ist diese Vermeidung notwendig, so daß wir unter der Voraussetzung, daß Realität von der Wirklichkeit unterschieden werden muß, uns nach einer Mitteilung umsehen müssen, die zunächst außerhalb der schon in einer großen *petitio principii* angesetzten Intersubjektivität steht. Damit wird nun von uns diese praktisch-technische Mitteilung als metaphysisch und mythisch im pejorativen Sinn denunziert. Der Mythos ist nicht eine Antwort auf ein Sinnbedürfnis des Menschen. Die meisten Menschen leben so, daß sie nicht einmal das von Schopenhauer so genannte metaphysische Bedürfnis haben. Sie haben unter der Herrschaft des „Systems der Bedürfnisse“, als welches Hegel die bürgerliche Gesellschaft angesehen hat, vielmehr das Bedürfnis nach Eindeutigkeit der Mitteilung, da ohne solche der praktisch-technische Weltumgang des Menschen unmöglich ist. So ist dieses Bedürfnis als legitim anzusehen. Unter seiner Anerkennung ist jedoch eine Figur wie Adolf Hitler *legitim* zur Macht gekommen und sind die heutigen sogenannten „Waffen“ auf eine legitime Weise erfunden worden.

Als erstes Resultat dieser Überlegungen, die zu einer Annäherung an die Erkenntnisdimension der Kunst führen sollen, ist daher festzuhalten, daß die Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit Wirklichkeit nicht als eine Hinterwelt sucht, weil sie einem Sinnbedürfnis entspringt, sondern weil diese Wirklichkeit weder metaphysisch noch mythisch im pejorativen Sinn ist. Innerhalb *ihres* Vortrags werden wir den neuen Mythos von Hölderlin finden und auch verstehen lernen, daß die Götter in den Hymnen wieder zurücktreten. Hölderlin schwankt nicht relativistisch zwischen Griechentum und Christentum als abstrakten Konstruktionen. Er hat den Blick wie der Hegel der Logik auf die menschliche Wirklichkeit gerichtet, die Hegel logisch fand, während er sie in einer Dichtung hat, die zugleich als Erkenntnis, nicht der Realität, sondern der Wirklichkeit angesehen sein will.

IV.

Zur Sprechakttheorie von Searle

Ich gehe davon aus, daß Sprache nicht Handlung in dem Sinne ist, daß sie durch den Ausdruck „Handlung“ wesentlich definiert oder gar begriffen werden kann. Sprache entsteht im Subjektions-Objektionsvorgang, der der Vorgang der Menschwerdung ist. Die Feststellung davon, daß etwas z. B. objektiv, im Sinn von „unabhängig von meiner Existenz“ vorhanden ist, ist nicht eine neutrale Feststellung, sondern ein Vorgang, der zugleich mich gestaltet. Die Wahrnehmung erstreckt sich nicht auf eine mir vorgegebene objektive Seite allein, sondern immer zugleich auf mich. Es gibt keine nicht reflexiven Wahrnehmungen. Genau genommen gibt es auch keine nichtbegrifflichen Wahrnehmungen, was aber im Anfang einer Abhandlung noch nicht verständlich ist, da wir von Hegel gelernt haben, daß wir mit einem falschen Begriff vom Begriff herumlaufen. Sobald ich nämlich so etwas wie „Welt“ nicht als eine Seite des „Weltinnenraumes“ ansehe, sondern als unabhängig von mir als eines außerweltlichen Subjektes, als etwas, das mir Widerstand leistet, *habe* ich mich und meine Sprache bereits als *Handlung* angesehen und vergessen, daß Sprache zwar *auch* Handlung ist, darin aber nicht aufgeht. Seit Descartes, der dieses Herrschaftswissen analysiert hat, nimmt man z. B. als evident an, daß es keine nichtausgedehnten Farben gibt. Das scheint intuitiv gewiß. Niemand kann sich eine nichtausgedehnte Farbe vorstellen. Aber {364} während er sich eine Farbe vorstellt, ist die *Vorstellung* dieser etwa grünen Farbe *nicht* ausgedehnt.

Innerhalb des Subjektions-Objektionsvorganges zeigt die objektive Seite, das Vorgestellte, sich als wesentlich ausgedehnt. Die Vorstellung dagegen zeigt sich als wesentlich nicht ausgedehnt. Die Vorstellung einer zwei Meter hohen Wand ist selbst nicht zwei Meter hoch. Dennoch ist es *ein* Vorgang, der sich in zwei *entgegengesetzte* Seiten auslegt, von denen die eine ausgedehnt, die andere nicht ausgedehnt ist. Diese beiden Seiten sind also kontradiktorisch und dennoch harmonisch entgegengesetzt. Da nun die objektive „Seite“ mit der subjektiven immer verbunden bleibt, wird sie selbst in ihr Gegenteil ziehen, d. h. sie wird selbst nicht ausgedehnt sein, wenn man sie konsequent reflektiert. Man kann auch sagen: Im Begriff „grün“ ist die Ausgedehntheit nicht enthalten, wenn es auch auf der objektiven „Seite“ kein nichtausgedehntes „grün“ „gibt“. Der Positivismus und jede Philosophie der Positivität wird sich immer an das, sei es einzeln oder phänomenologisch *Gegebene* halten. Darin besteht nicht seine wissenschaftliche Tugend allein. Diese wissenschaftliche Tugend ist zugleich das *Festhalten* an der objektiven sogenannten „Seite“. Daß wir hier von einer „Seite“ sprechen, ist schon das Zeichen dafür, daß wir unwillkürlich an der objektiven „Seite“ festgehalten haben. Denn Wahrnehmung steht nicht auf einer anderen „Seite“ wie das Wahrgenommene, sondern ist die Negation des Wahrgenommenen, die keinen Seitencharakter hat. Kein Sinnesdatum ist farbig, wenn „Sinnesdatum“ im Sinne von dem „*Gesicht*“ (und nicht im Sinne von dem „Gesichteten“) gebraucht wird, das ich von dem Gesichteten habe. Nun kann ich das „Gesicht“ wieder objektiv betrachten, z. B. als eine Tatsache des Bewußtseins, womit ich es schon auf die objektive sogenannte „Seite“ geschoben habe. Warum sind wir von Hause aus solche Schieber? Diese Schieberei und Abdeckung der subjektiven „Seite“ geschieht aus der Angst, die uns auch im Erkenntnisbestreben beherrscht. Wir wollen Sicherheit, Gewißheit in unserem technisch-praktischen Weltumgang haben.

Dieses Sicherheitsstreben ist schon um der Möglichkeit der sprachlichen Mitteilung nötig, da wir sonst den Partner, mit dem wir sprechen, nicht verstehen würden. Wir

könnten nicht die seiner Kundgabe entsprechenden Vorstellungen in uns erwecken, wenn er nicht eindeutig spräche. Wenn aber Eindeutigkeit der Rede zur sogenannten objektiven „Seite“ gehört, so wissen wir unter der Voraussetzung, daß Sprache der Subjektions-Objektionsvorgang ist, daß alle eindeutige Rede notwendig in bezug auf die rekonstruierte Realität richtige, in bezug auf die Wirklichkeit falsche Rede ist. Der Gefängnischarakter unseres menschlichen Daseins besteht nicht darin, daß wir hier als leibliche Wesen nicht zu den eindeutigen Ideen Platos gelangen, sondern gerade in der Notwendigkeit der Eindeutigkeit der Rede, bei vollem Wissen, daß es nur falsche Tatsachen gibt. Eine Tatsache ist nämlich eine Sache, die sich der sogenannten „Tat“ der Objektion verdankt, die die in ihr immer mitgehende Subjektion unterbelichtet läßt. Heute sagt man, sie reflektiere nicht auf die Subjektion. Das ist bereits positivierte {365} Rede, weil die „subjektive Reflexion“, die nicht zugleich „Objektion“ ist, wiederum ein Ausdruck ist, der in der Welt der Positivität stationiert ist. So wird Searle mit naiver Selbstverständlichkeit sagen, daß Sprache im Sinn von la langue Sprechakt ist und wird nur noch nach den *Regeln* fragen, unter denen sich Sprechakte vollziehen müssen, wenn sie im objektiven Sinn sinnvoll sein sollen. Der objektive Sinn ist aber der Mitteilungssinn als ein Teil oder ein Moment im praktisch-technischen Weltumgang, wozu Kant die Bedingungen der Möglichkeit aufzeigen oder wie Searle eine Theorie liefern kann. Die Theorie zeigt nicht begrifflich, was sie als Theorie des praktisch-technischen Weltumgangs nicht kann, sondern *wesentlich* alles das auf, was analytisch schon in der Supposition, daß Sprache ein Sprechakt ist, gesteckt hat. Unter einem analytischen Urteil verstehe ich dabei ein solches Urteil, in dem das Prädikat bereits im Urteilssubjekt enthalten ist, „praedicatum inest subjecto“. Objektivierung der Sprache und der Wahrnehmung setzt immer schon eine *Bewertung* davon voraus, was Sprache zu leisten hat. Formallogisch eindeutige termini sind nicht in dem Sinn objektiv, daß sie als reine, als deskriptive schon Gültigkeit verbürgen, sondern nur unter der Voraussetzung, daß ich als intersubjektiv gültig nur das ansehe, was eindeutig mitteilbar, ja eindeutig meinbar (Freitag-Loerringhoff) ist. Diese Intersubjektivität ist die logische Folge davon, daß ich bei einem Satz, den ich ausspreche, nicht erst einen anderen Menschen fragen muß, ob er in sich die entsprechenden Vorstellungen zu erwecken vermag, sondern davon, daß ich die Regeln angeben kann, unter denen schon verbürgt ist, *daß* er mich als normaler Mensch versteht. Eine solche Logik ist extensional, während die Logik des Menschen, die von der Sprache herkommt, intensional und extensional zugleich ist. Diese ist der *Begriff* und nicht *nur* das Wesentliche oder das *Wesen* einer Sache, eines Ausdrucks oder wessen immer.

Innerhalb der einseitig, genauer eindimensional angesetzten Sprachbetrachtung steht Searle. Nach ihm ist „Sprechen ... eine (höchst komplexe) Form regelgeleiteten Verhaltens“. Hier ist nicht von Sprache, sondern von „Sprechen“ die Rede, nicht schon von Sprechen als Handlung, sondern als *Verhalten*. Das gehört in die Verhaltensforschung, die sich streng an die „Seite“ des Beobachtbaren, d. h. hier des Observablen hält, ohne die Beobachtung selbst dabei zu thematisieren. Diese Definition für das Sprechen trifft sicher für die technisch-praktische Seite des Mitteilungsverfahrens auch dann zu, wenn Sprache und Sprechen darüber hinaus noch etwas anderes sein sollten, vielleicht etwas, das uns in den Stand setzt, solche Regeln zu lernen. „Eine Sprache zu lernen und zu beherrschen bedeutet (unter anderem) entsprechende Regeln zu lernen, und zu beherrschen“ (John R. Searle, Sprechakte, Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main 1983, S. 24). Nun haben wir als Kinder ja keine Regeln gelernt, als wir sprechen lernten. Wir lernten regelförmig sprechen, aber keine Regeln. Dieses regelförmige „Erlernen“ einer Sprache war in der Auseinandersetzung mit einem (vornehmlich der Mutter) oder mehreren Menschen (Geschwister usw.) geschehen. Diese Auseinandersetzung war nicht *wesentlich*, sondern

begrifflich. Das {366} wesentliche Lernen geschah erst auf der Schule, vornehmlich im Fremdsprachenunterricht. Im Mathematikunterricht wurde uns gesagt: „Dreieck ABC sei das Verlangte, dann muß sein ...“. Dadurch wurde das Wissen davon beigebracht, daß das an die Tafel gezeichnete Dreieck nicht das Verlangte, hier das Vorausgesetzte ist, sondern nur als Schema dazu diene, uns ein exaktes Dreieck mit geraden Linien nicht etwa vorzustellen, sondern zu denken. Das Schema war das Bild der Regel. Die Regel diene als Schiene, auf der wir mit unseren Gedanken zu fahren hätten, von der wir uns nicht entfernen dürften, ohne zu entgleisen. Später hörten wir, daß wir die Linien des Dreiecks als eines gedachten auch als gekrümmte Linien vorstellen könnten, wobei das Dreieck dann nicht 180 Grad als Winkelsumme haben kann, jedenfalls nicht haben muß. Dennoch mußten wir die nicht vorstellbare gerade Linie im Hintergrund mitführen, da wir sonst ja keinen eindeutigen „Begriff“ der gekrümmten Linie hätten bilden können. Dann hörten wir, daß es nur von der Wahl beliebiger Parameter abhänge, ob wir die Linien des Dreiecks als geodätische oder als gerade anzusehen hätten. Diese beliebige Wahl ist Sache der Definition, also Sache eines bewertenden Befehls, da es keine Befehle geben kann, in denen nicht immer schon eine Wertung steckt. So ist der Vorrang der Eindeutigkeit vor der Vieldeutigkeit in meinem Verhalten der eines wissenschaftlichen Verhaltens, das seinerseits durch das *Festhalten* an den Folgerichtigkeitspostulaten des formallogischen Denkens konstituiert ist – was wiederum eine Wertung ist, sofern vorausgesetzt wird, daß wir uns nicht am Leben erhalten könnten, wenn wir an diesen Folgerichtigkeitspostulaten nicht festhielten und was zweitens voraussetzt, daß Leben ein als wertvoll Erstrebenswertes anzusehen ist, was z. B. Sophokles nicht gedacht zu haben scheint, da er in der Ödipustragödie gerade zu zeigen versucht hat, wohin das formallogisch eindeutige Verhalten des Ödipus führte. Hölderlin hat auch gezeigt, wohin die „Innigkeit“ als Vertauschung von Subjekt und Objekt führte („wohin diß führte“, [Sämtliche Werke], Stuttgarter Ausgabe Bd. 4, 1, S. 149).

Betrachte ich Sprechen als Verhalten oder gar als Handlung, so werde ich nach sprachlichen „Elementen“ suchen, die in einem systematischen Zusammenhang stehen, da ich nur von der Beherrschung eines systematisch geordneten Zusammenhangs aus eindeutig sagen kann, warum z. B. $2 \text{ mal } 2 = 4$ ist, nämlich weil es im dekadischen System steht. (s.o.) Regeln verdanken ihre Gültigkeit der Abgeschlossenheit von Systemen, die als objektive angesehen werden müssen, damit ich als der Betrachtende noch außerhalb des Systems stehen und es überblicken, d. h. beherrschen kann. Die Rechtfertigung besteht hier in der Beherrschung. „Die ‚Rechtfertigung‘ für meine in solchen linguistischen Charakterisierungen ausgedrückten intuitiven Einsichten besteht einfach darin, daß ein bestimmter englischer Dialekt meine Muttersprache ist und ich folglich die Regeln dieses Dialektes beherrsche“ (Searle, a.a.O., S. 25). Dieses Beherrschen muß bei dem, der die Grammatik seiner Sprache nicht studiert hat, ein Beherrschen von Regeln sein, die er nicht kennt. In Wirklichkeit beherrscht er gar keine Regeln, sondern ist in et{367}was eingefügt, was erst in *objektiver, positiver Betrachtung* als Regel erscheint. Die Motivation zu dieser objektiven Betrachtung liegt nicht in einem Wahrheitssuchen, sondern darin, daß innerhalb dieser Betrachtung so etwas wie Regelmäßigkeit auffindbar ist, und nun nicht die Sprache zwar auch „beherrscht“, d. h. gekonnt wird, sondern daß nun die *Rede* über das Sprechen, also die erste sprachliche Reflexion über es Regelmäßigkeiten anzugeben vermag, die dann wegen ihres Wiederholungscharakters als *Erklärung* ausgegeben werden kann. Das Beherrschen der Muttersprache folgt nämlich keinen Regeln, weil solche gar nicht so angegeben werden können, daß der sie erst Lernende sie auch versteht. Sage ich zu dem die eigene Hochsprache noch nicht Beherrschenden, er müsse das deutsche Wort „mir“ für den dritten Fall, das deutsche Wort „mich“ für den vierten Fall gebrauchen, so nützt

ihm das nichts, weil er ja nicht weiß, was der dritte oder der vierte Fall ist. Der Gebrauch von „mir“ und „mich“ wird vielmehr in akustischen Gewohnheitsübungen allmählich eingeschliffen. Erst wenn das geschehen ist, wobei eine gewisse Kritikimmunität in bezug auf die Übernahme vom Lernenden aus notwendig ist, kann der Lernende in einem zweiten Gang begreifen, was der Unterschied zwischen dem dritten und vierten Fall ist. Diesen Unterschied begreift er am besten an Hand einer schriftlichen Grammatik, wo in *objektiver* Reflexion bereits Schemata der Deklination und Konjugation benutzt werden.

Searle unterscheidet „Sprechen“ von „charakterisierendem Sprechen und [...] erklärendem Sprechen“ (S. 28). Das erklärende Sprechen ist das Letzte, zu dem er gelangt. Ich behaupte, daß er damit zum Wesensstatus der Logik der Sprache gelangt, ihren Begriff, d. h. sie selbst als Begriff dagegen verfehlt, weil er diesen ihren Begriffsstatus gar nicht sieht. Wenn das Sprechen einer Sprache „eine regelgeleitete Form des Verhaltens“ ist, so ist vorausgesetzt, daß Sprache objektive Reflexion ist wie die Schrift. Aber die Reflexion ist als logische Kategorie, nicht schon als Bewußtseinskategorie, das Sein als Gesetztsein. Die Reflexion ist „Reflexion-in-sich“. Diese Reflexion-in-sich ist kein Innerliches, sondern die Reflexion als Reflexion, als sich von sich selbst Abstoßendes, weil sie *Negation* des Seins ist. Kein Positives stößt sich von selbst ab. Es kann daher, wie die ganze Untersuchung von Searle zeigt, identifiziert werden. Die Sprache dagegen ist nicht ein Positives, sondern zunächst einmal Reflexion als das Gegenteil der absoluten Position Kants. Wird sie als das Gegenteil dieser Position gedacht und nicht als ein zweites Positives in einem zweiten abgetrennten logischen Typus vorgestellt, so muß sie sich von sich selbst abstoßen. Damit ist aber keine sogenannte „Erklärung“ der Sprache zu leisten. Searle: „Ich habe diese Hypothese nicht zu überprüfen versucht, sondern sie als Erklärung für die Möglichkeit des in den linguistischen Charakterisierungen der oben dargestellten Art formulierten Wissens eingeführt“ (S. 29). Erklärungen wovon auch immer sind Erklärungen des *Wesens* einer Sache, nicht dagegen das Aufzeigen ihres Begriffs und damit das Aufzeigen ihrer selbst. Die Schrift zeigt die sich von sich selbst abstoßende Reflexion deutlicher als das gesprochene Wort. Wenn ich lese, erfahre ich etwas von einem in der {368} Phantasie (Einbildungskraft) vorzustellenden *Inhalt*. Dazu müssen die Buchstaben und Wörter etwas Objektives sein, das nicht einfach als Druckerschwärze daliegt, sondern etwas, das sich von sich abstößt und dabei zugleich als sich gleichbleibend, als identisch mit sich angesehen werden muß. Dieses Sich-von-sich-Abstoßen des als mit sich identisch Anzusehenden geschieht nur an ihm, nicht für es, sondern in meinem Bewußtsein, mit logischer Exaktheit ausgeführt auf dem Strich von Bewußt-Sein. Schrift ist in diesem Sinn objektive Reflexion-in-sich. Diese ist *Setzen*, nicht ein menschliches Subjekt, das Hypothesen oder sonst etwas *setzt*. Das Setzen eines Menschen ist ein teleologischer Vorgang, der als Motiv dafür fungiert, in eindeutigen Aussagen zu Regeln zu gelangen, nach und unter denen Sprache automatisch abläuft. Sobald diese teleologische Motivation aufgedeckt ist, brauchen wir erst gar nicht nach den Implikationen zu fragen, die sich aus der Hypothese der Sprache als regelgeleiteter Form des Verhaltens ergeben. Sprache ist selbstverständlich *auch* regelgeleitete Form. Aber das ist sie nur vom logischen Status der objektiven Reflexion her, der immer der Status der Wissenschaft *und* der Status der *Mitteilung* ist. In der Sprache teile ich dem anderen Menschen nicht Dinge mit, wie ich ihm einen Apfel gebe, sondern etwas *über* die Dinge. Dieses „über“ ist nicht willkürliche Reflexion, sondern objektive Reflexion, in der alles stehen muß, um überhaupt verständlich zu sein. Abgekürzt gesagt ist das also eine notwendige Bedingung zu jeder Sprache. Aber es ist nicht die hinreichende Bedingung dafür, daß wir überhaupt sprechen lernen konnten und etwas über etwas mitteilen können.

Bei Searle sollen linguistische Charakterisierungen „erklärt“ werden. Diese gehören bereits der objektiven Reflexion an und die Erklärungen bleiben im platonistischen Gebiet des Wesens. So soll eine Sprache die Bedeutung von „Sprechakte aus[...]führen“ (S. 30) haben. Das Zeichen wird als Produziertes aufgefaßt. Aber es ist nicht die Frage gestellt, ob es psychisch produziert ist, oder ob die logisch-geschichtliche [es könnte auch ein Trennungsstrich sein] Produktion thematisiert wird. Sprechakte sollen „die grundlegenden oder kleinsten Einheiten“ [streichen, denn das Zitat geht weiter] der sprachlichen Kommunikation“ sein. Die These ist also nicht, daß Sprache *auch* eine Handlung ist, sondern daß Sprache nur Handlung und „Sprachtheorie [...] Teil einer Handlungstheorie“ ist. Der Grund oder die Motivation für diese Auffassung liegt darin, daß das Sprechen unter dieser Voraussetzung „formale Züge“ aufweist, „die eine selbständige Untersuchung zulassen“ (S. 31). Die formalen Züge an der Sprache werden von mir nicht geleugnet, aber es sind die Züge der Sprache in einer Wesensbetrachtung aufzuzeigen, die ihrerseits unter der bestimmenden Reflexion stehen, die dadurch definiert ist, daß unter ihr, d. h. in ihrem logischen Raum, alles Wirkliche, also auch die Sprache als *bestimmtes* Wirkliches angesehen ist. Nun ist diese Voraussetzung dann richtig, wenn die bestimmende Reflexion zugleich als von uns *gesetzte* angesehen wird und nicht als eine den Dingen, hier der Sprache, selbst zukommende. In diesem Sinn befinden wir uns bei Searle in einer vorkantisch-ontologischen Untersuchung. Nicht nur das Sprechen wird als Akt aufgefaßt, sondern auch die {369} Sprache im Sinne der *langue* im Gegensatz zur *parole* von Saussure. Das wieder beruht auf dem anderen Grundsatz; daß man das, was man meinen auch sagen kann. „Aber prinzipiell ist es für den Sprecher immer möglich, genau zu sagen, was er meint“ (S. 32). Der Grund für die Meinung, man könne aus der Bedeutung der *Sätze* schon die Bedeutung der Sprechakte ersehen, liegt wiederum darin, daß „im Prinzip jeder Sprachakt, den man vollzieht oder vollziehen könnte, durch einen gegebenen Satz (oder durch eine Reihe von Sätzen) eindeutig bestimmbar“ ist (S. 32f.). Um diese eindeutige Bestimmbarkeit geht es. Sie ist das Ziel dieses Vorgehens; dieses Verfahrens, das deshalb eine *Verfahrensweise* bleibt, weil nur in einer Art und Weise von Verfahren eindeutige Bestimmungen möglich sind. Dazu habe ich in den Logikbüchern [Sprache und Bewußtsein, Bd.6, 1-3] gesagt, daß Bewußtsein nicht etwas ist, das von einer Art ist, weil Bewußtsein nicht objektive Reflexion ist, auch nicht eine sogenannte objektive Reflexion, die sich nicht von sich abstößt. „Jeder Satz, der Bedeutung hat“, kann „aufgrund seiner Bedeutung verwendet werden“ (Searle, S. 33). Da drehen wir uns im Kreise. Es soll gezeigt werden, daß Sprache als *langue* in der Bedeutung von regelgeleiteten Sprachakten aufgeht. Dabei kommt als Implikation heraus, daß eine Sprache aufgrund ihrer Bedeutungen verwendbar ist. Die Frage nach der Verwendbarkeit ist aber das hinter dieser Hypothese stehende logische Motiv, das jedoch kein innerlogisches ist, sondern ein Motiv einer Reflexion, die Hegel als die „äußere“, als der Reflexion-in-sich äußerliche, also außerlogische bezeichnet hat. Diese Motivation steht unter der Faszination, daß alles, was objektiv beschreibbar ist, nicht etwa Kantische Erscheinung ist, sondern die Sache selbst, wie Husserl sich ausgedrückt hat. Daß man alles, was man meinen kann, auch sagen kann, ist das „Prinzip der Ausdrückbarkeit“. Man kann nicht immer sagen, was man meint, aber im Prinzip, d. h. wesentlich, kann man es. Daher gibt es „eine Reihe von analytischen Beziehungen [...] zwischen dem Sinn von Sprachakten; dem, was der Sprecher meint; dem, was der geäußerte Satz ... bedeutet“ (S. 37). Wenn das, was der Sprecher meint, nur in der ersten Negation des Seins angebbar ist und die Bedeutung von geäußerten Sätzen ebenfalls, so wird es in dieser Wesensebene wohl eindeutige Beziehungen zwischen ihnen geben. Damit aber ist nicht die Frage beantwortet, ob Sprachakte die „Grundeinheiten“ der menschlichen Kommunikation sind, wenn man den Ausdruck „Kommunikation“ nicht gleichfalls schon als einen physikalischen

Ausdruck versteht, wie man von kommunizierenden Röhren spricht. Zuerst hat man von der menschlichen Gemeinschaft gesprochen, in der das Vertrauen aller zu allen herrschte, dann sprach man von der menschlichen Gesellschaft, in der das Mißtrauen aller gegen alle herrschte. Dann verließ man diesen, immerhin noch menschlichen Bereich und spricht heute von Kommunikation, womit man sich einem physikalisch-objektiven Ausdruck von Sprache ausgeliefert hat, mit dem a priori angesetzt ist, daß Sprache überhaupt nichts mit dem Menschen zu tun hat, vorausgesetzt, daß der Mensch nicht darin aufgeht, ein physikalisch Obversables zu sein. Daß es eine metaphysische Erfahrung des Menschen geben könnte, die ich hier als die sprachliche bezeichne, wird dann zu abgetaner Metaphysik gerechnet, damit man ungestört logisch im Wesen stecken bleiben kann, das der sprachliche Ausdruck des Herrschaftsstrebens des Menschen innerhalb seines Denkens ist. Dieses schon von Max Scheler so genannte Herrschaftsdenken, aus dem er keineswegs logisch hinausgelangt ist – er hat nur den Namen für es geliefert – ist das wissenschaftliche Denken seit Galilei. Es ist stolz darauf, nicht mehr nach der Substanz zu fragen, sondern nur noch nach dem *Wie*, der Funktion von Vorgängen und bemerkt nicht, daß die Funktion damit nicht die Substanz abgelöst hat, sondern zur Substanz des Denkens geworden war. Diese Substanz des Denkens ist wiederum von der anderen, der Systemazität, abgelöst worden. Mit ihr ist bezeichnet, wie alles wissenschaftliche Denken mit innerer, d. h. in ihm selbst liegender Notwendigkeit vorgehen muß. Es ist damit nicht gezeigt, daß ein solches Denken schon sprachlich ist. Mit Hilfe der Hegelschen Logik dagegen können wir zeigen, daß auch dieses Denken längst in sein Gegenteil übergegangen ist. Rein zeitungsmäßig gesprochen läßt sich das so ausdrücken: das Sicherheitsstreben der exakten Wissenschaften ist bei seinem Gegenteil angelangt, da es den Menschen in eine Unsicherheit gebracht hat, die *vor* dem Versuch, dem Sicherheitsstreben exakt Genüge zu leisten, nicht vorstellbar war. Logisch bedeutet das, daß es in der Konsequenz der formalen Logik mit dem Prinzip des tertium non datur liegt, zu sehen, daß in ihr das tertium, nämlich die Angst des Herrschenden, immer schon vorausgesetzt war.

Dieser Aufsatz war um den logischen Status bemüht, den ich den des Wesens nenne. Aus ihm heraus erfolgt dann leicht die Aufmerksamkeit auf die „illokutionären“ und die „perlokutionären“ Akte. Eine auf den Schienen der Schriftlichkeit laufende Sprachbetrachtung vermag den logischen Sinn solcher Akte nicht zu erblicken, da sie auch dort, wo ihre Beispiele (das Versprechen) das moralische Verhalten zur Grundlage vernünftigen Sprechens machen möchte, nicht zur Kenntnis genommen hat, daß inzwischen eine zweite Revolution der Denkart, die die erste im wirklichen Denken selbst ist, weil sie bei ihm auch ankommt, stattgefunden hat. Das ist das untrügliche Zeichen dafür, daß wir in ihr nicht nur befindlich sind, sondern uns wirklich befinden. Das immer noch in den Bahnen der längst reaktionär gewordenen Weltpolitik verlaufende Denken wird hier nicht denunziert. Es wird nur darauf hingewiesen, daß es logisch nicht mehr möglich ist, innerhalb seiner Sphäre Sprache zu begreifen, anstatt hinter Handlungscharakteren zu verstecken. Wenn man schon nicht die Hegelsche Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen vermag, die auf eine Logik von der Sprache her zugeht und darin auch so etwas wie den Charakter der Schriftlichkeit logisch verständlich gemacht hat, so sei hier das Buch von Josef Simon „Sprachphilosophie“ (Verlag Alber, Freiburg-München, 1981) empfohlen, das einen klaren Überblick über die heute vertretenen Positionen in ihr gibt, dabei aber im Angesicht der Spannweite des Problems der Sprache zu seinen Resultaten gelangt. Daß auch noch diese Empfehlung in objektiver Reflexion vorgetragen wird, da {371}ja nicht das Buch, sondern Herr Simon zu den von ihm vorgetragenen Resultaten gelangt ist, möge man als ein gewisses Entgegenkommen betrachten. Der Ausgang von den kommunikativen illokutionären Akten der Sprache ist in der Gefahr, das Logische,

soweit es nicht formallogisch oder allenfalls transzendentallogisch ist, zu verdrängen. Das gehört in den nicht rational durchleuchteten Mythos unserer Zeit, der von der Hegelschen Logik als einer „spekulativen“ im pejorativen Wortsinn spricht, bevor man sich ihr zuwendet. Die Erklärung von Irrationalität tritt heute als ein Machtspruch auf, der jeden sich als vernünftig ansehenden Menschen der Lektüre wovon auch immer befreit.

Das scheint mir auch für die Austinsche Unterscheidung von lokutionären oder perform-illocutionären oder perform-perlokutionären Akten zuzutreffen. Die philosophische Frage ist immer die nach dem logischen „act“ der Sprache, sofern dieser als sprachlich erkannt werden soll. Dabei müßte man auch die Bezeichnung „act“ einer logisch-kritischen Betrachtung unterziehen. Solche Kritik kann sich nicht im Herbeibringen neuer phänomenologischer Aspekte erschöpfen, da diese logisch-eindimensional bleiben. Die Kritik müßte sich auf den Denkduktus selbst richten, wie jede Stufe der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ nicht einzelne Merkmale der früheren Stufe betraf, sondern diese als ganze zum Moment der neuen Stufe herabdrückte. Damit versetzte sie die als Momente erkannten in die in der neuen Stufe erreichbare Wahrheit. Zuerst muß man sehen, daß es sich bei diesen modernen Versuchen um *Masken* handelt, die abgenommen werden müssen, damit ihr pejorativ mythischer Charakter an das Tageslicht tritt. Es sind immer die vor dem Herrschaftsdenken aufgesetzten Masken, die im wissenschaftlichen Gewand ihren Maskencharakter verbergen.

Anmerkung: Offensichtliche Schreibfehler in der zugrunde gelegten Druckausgabe wurden stillschweigend korrigiert.