

SITZUNGSBERICHTE DER-WISSENSCHAFTLICHEK GESELLSCHAFT AN DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-
UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN
BAND XIV, NR. 5

DREI REVOLUTIONEN DER DENKART

VON

BRUNO LIEBRUCKS



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1977

Vorgetragen am 6. November 1976
in einer Sitzung der Wissenschaftlichen Gesellschaft
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Von Zeit zu Zeit geht die Philosophie in den Untergrund. Die Zeiten, in denen sie öffentlichkeitsfähig ist, sind Ausnahmen. Selbst in der Zeit des heute sogenannten deutschen Idealismus schreibt HEGEL am Eingang der Logik, daß die Metaphysik mit Stumpf und Stil ausgerottet zu sein scheint. Seitdem und auch damals schon kannte man die Philosophie eigentlich nur vom Hörensagen. Die Hingabe, die eine ernste Beschäftigung mit ihr erfordert, ist abgesehen von wirtschaftlichen Voraussetzungen nur in solchen Fällen möglich, in denen sie ein gewisses Asylrecht bei Mäcenen oder später dann in Universitäten genießt. Seit dem

19. Jahrhundert hat die Philosophie gegenüber den Wissenschaften ihre sogenannte Schlüsselfunktion verloren. Deshalb ist in einer Zeit, in der die Naturwissenschaften nicht mehr nur in der Universität ihre Arbeitsstätte haben, sondern auch in der Industrie, und die Geisteswissenschaften nur noch gehört werden, wenn und insofern sie zeitungsfähig sind, nicht zu erwarten, daß Philosophie an den Universitäten noch lange ein Asylrecht genießen wird. In solchen Zeiten, die doch die gewöhnlichen sind, während die Personalunion von Universitätsprofessor und Philosoph zu den Ausnahmen gehört, geht die Philosophie in sich. Sie entdeckt in der Logik ihre Zentraldisziplin. Das scheint mir heute seit 1921, dem Erscheinen des WITTGENSTEINSCHEN Traktats, der ja dem Titel nach logicophilosophicus ist, in den verschiedenen Lagern eine vorherrschende Ansicht. In Deutschland veröffentlichten im letzten Jahrhundert oder im Zeitraum der letzten 50 Jahre die größten Namen HEIDEGGER, NICOLAI HARTMANN und KARL JASPERS ihre Hauptwerke nicht unter logischem Titel, wenn ich von dem Buch absehe, das von JASPERS unter dem Titel „Wahrheit“ erschien. Dahinter aber stand HUSSERL, dessen logische Untersuchungen die phänomenologische Betrachtungsart eröffnet hatten. Sie alle waren in ihrer negativen Stellungnahme gegenüber der HEGELSCHEN Logik einig, wie das 19. und 20. Jahrhundert. Seit dem zweiten Weltkrieg gab es zwar ein Weiterleben sowohl der Existenzphilosophie wie der HEIDEGGERSCHEN sogenannten Fundamentalontologie. Aber die eigentliche Arbeit konzentrierte sich auf die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Logik. Im Laufe meiner Untersuchungen zum Verhältnis von Sprache und Bewußtsein machte ich die Entdeckung, daß man doch noch einmal in die Schule von KANT und HEGEL gehen {126 / 6} mußte, wenn man nicht nur so etwas wie eine „Sprachphilosophie“ als Disziplin unter anderen vortragen wollte, sondern eine Philosophie intendierte, die von der menschlichen Sprache und nicht in erster Linie von der Mathematik ihre logische Herkunft hat. Die Besinnung auf die Sprache als Erkenntnisorgan des Menschen mußte sich dem Einwand stellen, daß die philosophischen Probleme größtenteils der Sprache zu verdanken waren oder doch dem Mißverständnis der ihr immanenten Logik. Diese Probleme sollten als Scheinprobleme entlarvt sein. Niemand schien auch nur zu ahnen, daß hier das Problem des Scheines als eines logischen Status lag. Dazu genügten die bis in große Subtilitäten vorgetriebenen Untersuchungen der HERDER, HUMBOLDT, HAMANN, ERNST CASSIRER oder auch die VICOS dann nicht, wenn die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Logik so gestellt werden sollte, daß sie auch im logischen Feld das Recht ihres Auftretens zur Darstellung bringen konnte. Mit den Namen HAMANN, VICO, HERDER, HUMBOLDT bis zu KARL BÜHLER scheint mir wohl die Spannweite im Problem des Verhältnisses von Sprache und menschlichem Bewußtsein angegeben. Diese selbst aber harrt noch ihrer logischen Behandlung.

Wenn man nach der jeweiligen Revolution der Denkart fragt, so fragt man nach dem logischen Status, in dem das Gesagte steht. Die Frage nach dem logischen Status einer Philosophie hat aber nur dann Aussicht, als sinnvoll angesehen zu werden, wenn es in der Logik selbst verschiedene Dimensionen gibt, die nicht als regionale Logiken anzusehen sind, sondern unbeschadet der Einheit des Logos des Menschen, wenn dieser Logos nicht als aus ihm selbst heraus verständlich behauptet wird, von der Sprachlichkeit des Menschen her angegangen wird, die von der HEGELSCHEN Logik her gesehen, nicht zu so etwas wie dem Wesen des Menschen gehört, sondern zu ihm als Begriff, welcher jedoch als dieser Mensch da existiert. Dieser Mensch da kann dann nicht nur, wie noch bei LEIBNIZ, Individuum sein, sondern muß zugleich Bewußtsein überhaupt sein, wenn er überhaupt ein Bewußtseiendes sein können soll. KANT hatte von der Menschheit in der Person gesprochen, die ich nicht nur als Mittel, sondern zugleich als Zweck ansehen soll. Das aber scheint ein logisch in sich widersprüchlicher Begriff zu sein, da etwas, wenn der Mensch unter der Kategorie von Etwas faßbar sein sollte, nicht zugleich einzeln und allgemein sein kann. Die Arbeit der HEGELSCHEN Logik besteht darin, diese Einheit als den wahren *Begriff* zu gewinnen.

VICO hatte vom Mythos gesprochen, in dem die Menschen in ihrer damaligen Unwissenheit vor einem anschaulichen Allgemeinen, dem generale fantastico, zu stehen glaubten, von dem er dann doch wieder sagt, daß sie dieses mit Wahrheit wahrnahmen. Dieses generale fantastico scheint vor unserem logischen Rechtfertigungsbedürfnis nicht bestehen zu können.

{127 / 7} Im formallogischen Status der Logik, der damit bezeichnet ist, muß, wie noch KANT aus dem transzendentallogischen Status aufgezeigt hat, mit Notwendigkeit ein solches generale fantastico als unlegitimierbar ausgeschieden werden. Das ist noch auf dem Boden der PLATO und ARISTOTELES wie der späteren Metaphysik so anzunehmen, wenn wir nach dem Denkduktus und nicht nach einzelnen Resultaten fragen. Eine Logik von der Sprache her scheint immer zu solchen Phantastereien zu führen, denen wir mit intellektueller Rechtschaffenheit nicht mehr zu folgen vermögen.

Ich will nun versuchen, von der Logik als einer Logik zu sprechen, die in drei Lagen aufgetreten ist. Diese sind die formallogische, die transzendentallogische und die im HEGELSCHEN Sinn begriffslogische. Damit sind die drei Revolutionen innerhalb dessen, was hier noch als Denkart bezeichnet wird, wenigstens genannt.

Sokrates möchte im Dialog Phaidon die Unsterblichkeit der Seele beweisen. Ich kann hier nicht auf die historische Frage eingehen, was PLATO wohl unter dem Ausdruck *psyché* zur Darstellung bringen wollte. Philologisch historisch würde man dabei so vorgehen müssen, daß man von einer Gesamtauffassung der Philosophie PLATOS ausgeht. Eine solche würde sich dadurch legitimieren können, daß sie sich als der Raum erweist, in dem die Äußerungen PLATOS über die Seele in einem widerspruchsfreien Zusammenhang beschreibbar wären. Ich setze daher hier voraus, daß wir, nicht PLATO, unter der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele die Frage nach dem Verhältnis von individuellem Denken und dem überindividuellen Gedanken verstehen, in dem das Gedachte wie eine Intarsie in einem alten Sekretär ist. Zum Erweis des Sinnes eines solchen Satzes müßte ich Ihnen jetzt die logischen Ansätze von JOSEF KÖNIG vortragen, was Sie mir bitte erlassen wollen. In dieser Auffassung wäre die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele noch die mythische Verpuppung von so etwas wie der Weltbegegnung, die der Mensch ist. Dabei wäre der Ausdruck „mythisch“ in einem in insofern pejorativen Sinn verwendet, als wir unter der Voraussetzung stehen, daß wir in unserem Denken die Stufe des Mythos überwunden hätten. Setzen wir also, daß die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele die Frage danach einschließe, was Bewußtsein sei. Sollten die Kategorien des Bewußtseins von einem solchen Bewußtsein übergriffen werden, das sich über den Tod hinaus erhält, so wären wir, wenn auch nicht in der PLATONISCHEN Sprache, doch auf seiner Seite. Aber das wissen wir nicht. Erkenntnis ist für uns immer mit Erfahrung verbunden, und von einem Sein nach dem Tod haben wir keine Erfahrung. Wir befinden uns von diesem Ansatz her mit diesem Problem in einer Sackgasse.

{128 / 8} Im Phaidon sagt Sokrates dem Gesprächspartner Kebes, daß er, um das Eidos der Ursache ausfindig zu machen, auf das schon oft im Mund Geführte zurückkommen müsse, auf das *polythryleta*, daß es nämlich ein Schönes *auto kath' hauto* und ebenso ein Gutes und ein Großes gäbe. SCHLEIERMACHER übersetzt hegelisch „an und für sich“, wir müssen wohl sagen „an ihm selbst von ihm selbst her“ (100 b 5/6), da das „für sich“ problematisch erscheinen könnte. Wenn Kebes dem Sokrates das einräumt, hofft dieser, den Aufweis, die *aitia*, den Grund dafür angeben zu können, daß die Seele unsterblich ist. Wenn etwas von dem sinnlich Wahrnehmbaren schön sei, so habe es diese seine Schönheit von der Teilhabe, der Methexis oder der Gemeinschaft, der koinonia, mit dem Schönen, das von sich selbst her schön ist und der Parousia, der Gegenwart des von ihm selbst her Schönen in diesem Ding, das ich da vor mir sehe. Wir können daraus heute entnehmen, daß der logische Status von so etwas wie Ursache oder Grund im *Wesen* liegt und nicht z. B. in der Annahme, daß etwas wegen seiner blühenden Farbe oder wegen seiner Gestalt schön sei, die den Sokrates nur verwirren würde. Wir würden heute sagen, im Begriff der blühenden Farbe oder der Gestalt sei nicht logisch enthalten, daß sie schön sind oder auch nur die Ursache für die Schönheit

eines Gegenstandes. Dabei verstehen wir aus der Tradition unter Begriff nicht etwa den HEGELSCHEM Begriff, sondern das *Wesen*. Dagegen glaubt Sokrates, daß er niemals fehlgehen (*pesein*) werde, wenn er einfach und kunstlos behaupte: *tō kalō ta kala kala*. Darin liege Sicherheit sowohl für ihn wie für jeden anderen.

Wie kommt Sokrates zu dieser Annahme? Das Schöne, das Gute, das Gerechte aber auch das Gerade und das Ungerade bei den Zahlen ist etwas, was sein Gegenteil niemals annimmt. Damit kann von ihm jederzeit Rechenschaft abgegeben werden. Diese tragen den Namen des Objektiven zu Recht, wenn das Objektive nicht der gesehene Baum, seine Gestalt oder seine Farbe ist, sondern das, was *dawider* ist, daß der gesehene Baum oder Strauch – mit ARISTOTELES zu sprechen – in derselben Hinsicht und zur gleichen Zeit dieser Baum da und nicht dieser Baum da ist. Nichts kann sich selbst kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Von den sichtbaren Einzeldingen behauptet PLATO das jedoch nicht von ihnen selbst her, sondern von ihrer Teilhabe an den Ideen, kurz gesagt am *Wesen*.

Woher weiß Sokrates von der Gegenwart der Ideen in den Dingen, von der Gemeinschaft der einzelnen Dinge mit den Ideen? Woher weiß er von ihrem Dasein, ihrer Existenz oder gar ihrem Begriff? Darauf hat er die Antwort im Dialog pagina 74 bereits gegeben. Hier ist der Gesprächspartner Simmias. Die Frage lautet hier: Woher empfangen wir das Wissen von dem Gleichen selbst? Die Antwort folgt zunächst in einer Behauptung, die allerdings in der Form einer Frage vorge{129 / 9}tragen wird. Nicht etwa daraus, daß wir beim Anblick gleicher Hölzer oder Steine oder anderer derartiger (Gleicher) jenes (Gleiche selbst) vernahmen (ennenoesein), und zwar als ein heteron on toutōn, als ein anderes Sein als diese? Oder scheint es dir nicht ein anderes zu sein? Er wartet die Antwort nicht erst ab, sondern fährt fort in einer anderen Betrachtung, in der das von den Gesprächspartnern im Dialog immer Zugestandene nicht mehr in einer rhetorischen Frage, die einer Behauptung gleichkommt, sondern in der Form eines Schlusses vorgetragen wird. Die Behauptung würde lauten: Bei Gelegenheit der Wahrnehmung von gleichen Hölzern und Steinen vernahmen wir aus jenen als Angeblickten das Gleiche selbst als ein von den gleichen Steinen verschiedenes Sein. Das *ennoein* kann aktiven wie passivischen Charakter tragen. Wir können auch sagen, wir hätten das ideale Sein aus dem Anblick der gleichen Hölzer und Steine herausgeschaut. Anschauung wäre dann ein, wenn auch unbewußt aktives Anschauen, ein seiendes Tun. Es könnte auch ein seiend passives Hinnehmen sein. Wie gesagt, wartet Sokrates nicht erst auf die Antwort des Simmias, sondern trägt die Unterscheidung beider Seinsweisen in der Form des nun folgenden Schlusses vor.

1. Prämisse: Die gleichen Hölzer und Steine erscheinen manchmal gleich, manchmal auch nicht.
2. Prämisse: Das Gleiche selbst, die Gleichheit erscheint doch niemals als Ungleichheit.

Diese Prämisse wird in der Frageform vorgetragen, aber nur, um von Simmias sofort energisch verneint zu werden. Daraus zieht Sokrates den Schluß: Also sind die gleichen Steine und Hölzer nicht dasselbe wie das Gleiche selbst.

Diesen Schluß könnte man als eine theoretische Erörterung der empirischen Erfahrung auffassen. Sokrates erinnert ausdrücklich noch einmal daran, daß Simmias *ek toutōn*, nämlich aus den gleichen Hölzern und Steinen, wir sagen aus der phänomenal erscheinenden Gleichheit, die doch ein anderes Sein ist, als das Gleiche selbst, dieses selbst vernommen und festgehalten hat (ennenoekas te kai eilephas). SCHLEIERMACHER übersetzt wieder hegelisch „vorgestellt und erhalten“ hat. In etwas freierer Diktion, die aber, wie ich hoffe, den Text noch nicht übergeht, sagt die Stelle: Nur bei Gelegenheit des Anblicks von so etwas wie gleichen Hölzern und Steinen haben wir die Einsicht in das diesen gegenüber *andere* Sein der Gleichheit sowohl gesetzt wie aufgenommen. Dabei stellte sich heraus, daß das Gleiche selbst das Ungleiche, die Gleichheit die Ungleichheit niemals an sich herankommen ließ, während die empirisch erfahrenen Steine und Hölzer unter verschiedenen Hinsichten sowohl gleich wie

ungleich erscheinen können. Die phänomenale Gleichheit ist von der Gleichheit als solcher unterscheidbar.

{130 / 10} Man kann das den Vortrag von einem ontischen Vorgang nennen, in dem Sinn, daß der Aufmerksamkeitsstrahl des vorgeführten Gedankenganges ganz und gar auf die Unterscheidung empirisch erfaßbarer Seiender, von nur auf Grund des vorgeführten Schlusses erfaßbar Seienden gerichtet ist. Man kann den Gedankengang auch einen erkenntnistheoretischen nennen, der auf die empirische Handlung der Wahrnehmung und das Denken abzielt und beide voneinander unterscheidet. Das Anschauen und das Denken wären dann auch etwas ontisch Vorhandenes, ganz gleich, was und wieviel wir im Lauf der Jahrhunderte von ihnen erkennen konnten. Wenn ich PLATO unter der Voraussetzung betrachte, daß er ontologische Behauptungen aufstelle, so muß ich annehmen, daß er mit der vorgeführten Unterscheidung auf etwas hinweisen wollte, was in der menschlichen Welt und damit in der Erkenntnis so *ist*, wie angegeben. Das heißt jedoch nicht, daß er seine Lehre für eine objektive im Sinn der KANTISCHEN Objektivität halte. Denn nach KANTS Lehre ist objektiv ausschließlich das, was mit dem Bewußtsein davon vorgetragen wird, daß es sich dabei um Vorstellungen handelt, die nur unter der Bedingung nicht relativistisch oder hermeneutisch-historistisch sind, daß sie zwar von einem nicht vielfarbigen Ich nicht immer begleitet sind, aber prinzipiell begleitet werden können. Erkenntnis ist nicht *adaequatio rei et intellectus*, sondern Erstellung des Mannigfaltigen unter dem *Prinzip der Synthesis* der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Erkenntnis wird nicht in Beschreibungssätzen vorgeführt, die sich auf einen psychischen Vorgang beziehen, was ja Ontologie wäre, sondern rein aus Prinzipien. Die Objektivität der Erkenntnis steht unter dem *logischen* Subjekt als einem reinen Prinzip. Das ist die oberste Bedingung ihrer Möglichkeit, nicht ihrer Wirklichkeit.

Bei PLATO dagegen wird Erkenntnis nicht unter einer solchen Selbstreflexion eines logischen Status vorgetragen, sondern noch verhältnismäßig vage, in gegenständlicher Form. So heißt es im Theätet (184 d), daß es furchtbar wäre, wenn die vielen Wahrnehmungen in uns wie in hölzernen Pferden lägen und nicht in eine einzige Idee zusammengespannt wären. Mit dieser Idee nehmen wir auf dem Weg über die Wahrnehmungen als Werkzeuge wahr, was wahrnehmbar ist. Dabei ist es gleichgültig, ob wir diese Idee Seele oder wie immer nennen. *Opsis* und *akoé*, Gesicht und Gehör, sind nicht der Grund der Wahrnehmung. Der Grund der Wahrnehmung ist ihr Zusammengespanntsein zu einer Idee, die wir dann Seele oder wie auch immer nennen können. Mit Idee ist hier auf die Seele als wirkliche gezielt. Diese ist nicht im KANTISCHEN Sinn objektiv. Das Objektive bei KANT ist nur unter der Bedingung nicht relativ zu einem geschichtlichen oder natürlichen Zustand unseres Bewußtseins, daß es nur die Vorstellung eines nicht vielfarbigen Subjekts ist.

{131 / 11} Bevor wir uns der zweiten Revolution der Denkart nähern, in der KANT nicht eine persönliche Ansicht, die des sogenannten subjektiven Idealismus vortrug, sondern in sich die Selbstreflexion der formalen Logik austrug, so geduldig, wie ein neues Kind ausgetragen wird, wenn auch nach einer Inkubationszeit von über zehn Jahren, erwähne ich noch, wenn auch mehr illustrativ, die von PLATO im zehnten Buch der *Politeia* vorgetragene Rangordnung innerhalb der Wirklichkeit. Die nachahmende Dichtung wird in den Staat nicht aufgenommen, weil sie *mimesis* ist. Es gibt viele Speisesofas und Tische, die sichtbar und von uns behandelbar, d. h. für uns brauchbar sind. Der Handwerker stellt einen Tisch im Blick auf die eine Idee des Tisches her. Diese Idee vermag kein Mensch herzustellen. Dagegen fabriziert der Künstler alle Erzeugnisse der Erde, die Erde, den Himmel, den Hades, die Götter usw. Seine Resultate sind nicht wirkliche sichtbare Gegenstände, die ihrerseits doch an Wirklichkeit schwächer sind als die ihnen jeweilig zugrundeliegende Idee – wir hörten, daß nur eine Idee den Status des Grundes haben kann –, sondern eher den Bildern in dem Spiegel zu vergleichen, den einer mit sich herumträgt. In diesen Spiegeln erscheinen Abbilder der Abbilder, Abbilder der sichtbaren Dinge. So macht z. B. der Maler etwas dem Sein Ähnliches,

was aber in gewisser Weise wieder nicht *ist*. Es ist ein ganz undeutliches Seiendes (amydron).
So gibt es den Tisch oder Stuhl

- 1) als die eine Idee, die allen Tischen zugrundeliegt
- 2) als den vom Handwerker nach dieser einen Idee hergestellten Tisch da
- 3) den vom Maler gemalten.

Der Gott machte nur einen Tisch, die Handwerker und Maler schon viele. So hat der Maler und das von ihm Hergestellte nur den dritten Rang innerhalb einer Seinsaufstufung, die damit vorausgesetzt ist. Der Maler ahmt nicht die Idee nach, wie der Handwerker den Tisch im Blick auf die Idee herstellte, sondern nur den erscheinenden Stuhl. Er hat offenbar nicht auf die Idee, vor allem nicht auf die des Guten geblickt. So haben HOMER, aber auch Perikles keinen Staat besser machen können. Damit ist die Begründung für den Ausschluß der Dichter aus dem Staat gegeben. So auch in den *Nomoi*. Sollten dort die großen tragischen Dichter die Anfrage nach einem Platz in dem neu errichteten Staat stellen, so würde ihnen geantwortet: wir, die Staatsgründer und Gesetzgeber sind selbst die Dichter der schönsten und besten Tragödie, jedenfalls nach unseren Kräften. 817 b: „*hemeis esmen tragodias autoi poetai kata dynamin hoti kallistes hama kai aristes*“. Damit haben sich die Gesetzgeber nicht auf die Stufe der Tragödiendichter begeben, sondern haben etwas vorgetragen, was als die wahre Tragödie anzusehen ist. Sie stehen auf dem Boden der ersten Revolution der Denkart. Erkenntnis unter der {132 /12} Idee des Guten könnte dann nicht mehr tragisch sein, wie im Oidipous tyranos. Die Beispiele aus dem Theätet, der politeia wie den nomoi habe ich hier nur illustrativ vorgetragen. Im Blick auf die Idee, den Grund einer Sache und vor allem auf die Idee des Guten ist der Blick auf die aletheia eingeschlossen. In ihm wird als Mindestforderung für die Beurteilung von etwas Wahrem als notwendig erkannt, daß es sich nicht widerspricht, darüber hinaus, daß es sich immer gleich bleibt.

In diesem Sinn ist auch bei ARISTOTELES nur das im strengen Sinn wirklich, was definiert werden kann. Die Definition ist nicht willkürliche Setzung, sondern geschieht von der Sache her. Das *ti en einai* ist in der Metaphysik das, wovon der logos der horismos ist. Es ist nicht einfach der horismos, sondern das, wovon der logos der horismos ist. Metaphysik (Z 1030 a 6/7) *hōste to ti ēn einai estin hosōn ho logos estin horismos*. Das reine Denken führt uns zu den Sachen, wie sie in Wirklichkeit sind.

Die zweite Revolution

ARISTOTELES hätte an dem Wort „reine“ schon Anstoß genommen. KANT erst hat es der ganzen Metaphysik vindiziert und bestritten. Das reine Denken führt nicht zu den Sachen, sondern nirgendwohin. Dagegen führt die Theorie der empirischen Erkenntnis auf apriorische Bedingungen ihrer Möglichkeit. Mit den Mitteln der formalen Logik allein können wir nichts erkennen. Sollen aber apriorische synthetische Urteile möglich sein, so müssen wir noch zwei andere Formen ansetzen, nämlich die apriorischen Formen von Raum und Zeit. Da wir andere Denkmittel als die der formalen Logik nicht haben, können diese im Verein mit den von KANT sozusagen erfundenen apriorischen Formen von Raum und Zeit die Sachen immer noch nicht zeigen, wie sie an sich sein mögen, sondern wie sie als Erscheinungen sind. Daß wir die Sachen nur als Erscheinungen erkennen, ist wiederum nicht relativistische Resignation, sondern die Bedingung der Möglichkeit gerade zu ihrer strengen Erkenntnis. Dazu bemerke ich: Die Mittel der formalen Logik erstellen eine Welt der Positivität, in der jedes Einzelne als von Haus aus bestimmtes Wirkliches angesehen werden kann. Es wird nicht behauptet, daß jedes Einzelne endlich bestimmt *sei*, sondern nur, daß es bei Strafe der Unmöglichkeit von Erkenntnis als solches angesehen werden muß.

KANT stellt also nicht die Frage: wie kann ich eine Wirklichkeit, genauer Wirkliches erkennen, das nicht nur in nobis oder extra nos ist, oder eine solche, die praeter nos ist, sondern die Frage: als was muß ich unter den Postulaten der formalen Logik Erkenntnis selbst

ansehen? Die transzendente Logik fragt nicht nach den Gegenständen der Erkenntnis, sondern nach der Erkenntnis der Gegenstände. Darauf wird HEGEL im ersten Satz der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ {133 /13} antworten, daß auch diese dann immer so genannte *intentio obliqua*, die doch die *intentio recta* als noch nur natürliche, heute sagt man narrative, ablösen sollte, ihrerseits noch eine „natürliche Vorstellung“ sei. Die Sache der Philosophie ist nicht die Möglichkeit der Erkenntnis, sondern „das wirkliche Erkennen“, also nicht mehr das, was der *intentio recta* gegenübergestanden haben sollte, sondern auch die Frage der PLATO-ARISTOTELES nach der Erkenntnis, aber nun nicht als prinzipielle Frage, sondern die nach dem wirklichen Erkennen. Das wirkliche Erkennen fragt nicht danach, was ist, sondern danach, „was in Wahrheit ist“. KANT hat nach HEGEL eine Verständigung über das Erkennen herbeigeführt, wobei das Erkennen unter der Frage nach seiner Möglichkeit zum Werkzeug herabsank, und zwar zum „Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt“, oder auch als Mittel, „durch welches hindurch man es erblicke“. Bei PLATO waren die Wahrnehmungen das Werkzeug und das Mittel der Erkenntnis. Bei KANT ist nach HEGEL das Erkennen selbst zum Werkzeug und Mittel geworden. Der erste Satz lautet: „Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“ ([Phänomenologie des Geistes, ed.] Hoffmeister, [Hamburg 1952], S. 63). KANTS Name wird nicht genannt, weil man KANT nicht in so lapidarer Form, sozusagen in unmittelbarer Rede, entgegen kann, bei ihm wolle das Erkennen sich des Absoluten bemächtigen, bevor man einen wirklichen Begriff des Absoluten gewinnt, der erst im zweiten Teil der Logik als Wesenskategorie zu finden ist. Die ganze Passage spricht über KANT und den metaphysischen Status der Logik zugleich. Daher kann hier kein Name genannt werden. Dennoch muß gesagt werden, daß HEGEL in diesem Satz die dritte Revolution vorstellt, so wie man einen fremden Gast vorstellt. In dieser Vorstellung wird innerhalb der Philosophie Vorstellung und Denken unterschieden. Das kann hier im Doppelsinn des Wortes „vorstellen“ auch nur gerade vorgestellt werden.

Dabei kehre ich zur zweiten Revolution zurück. Die KANTISCHE Frage ist eine *expressis verbis* logische Frage. Gegenüber und in Abhebung von der von KANT so genannten „allgemeinen Logik“ wird die Idee einer transzendentalen Logik vorgetragen. Ihr ist die transzendente Ästhetik vorgelagert. Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß die transzendente Logik den weitaus größten Teil der „Kritik der reinen Vernunft“ einnimmt. Sie erstreckt sich in der Meiner Ausgabe von den Seiten 94 bis 650. Zur transzendentalen Elementarlehre gehören die transzendente Ästhetik als erster Teil und die transzendente Logik als zweiter Teil.

{134 /14} Diese wieder gliedert sich in die transzendente Analytik (erste Abteilung) und die transzendente Dialektik (zweite Abteilung). In diesen Titeln liegt keine Veranlassung, KANT als Erkenntnistheoretiker anzusehen. Dann hätte er eine Theorie der Erkenntnis aufgestellt, die sich bereits in der Nähe unserer heutigen Wissenschaftstheorie befände. Diese Wissenschaftstheorie aber bedarf der KANTISCHEN Überlegung nicht. Die transzendente Logik fragt nach der logischen Möglichkeit von Erkenntnis. Die Wissenschaftslehre fragt mit WITTGENSTEIN nach der Welt und sagt, sie sei das, was der Fall ist. HEGEL fragt nach der Sache der Philosophie, nach dem wirklichen Erkennen. Alle drei haben gleich am Anfang ihrer Werke ihre auf die stattgefundene Erschütterung des menschlichen Bewußtseins hinweisenden lapidaren Sätze unmißverständlich ausgesprochen. KANT hat den Gedanken einer neuen Logik gefaßt, die zusammen mit der Setzung zweier ursprünglicher apriorischer Anschauungsformen die Bedingungen aufzeigen sollte, unter denen wir apriorisch, d. h. jetzt innerlogisch, zu solchen Urteilen geführt werden, die nicht nur Tautologien oder analytische Urteile sind, sondern unsere Erkenntnis erweiternde Urteile. Das Urteil wird deshalb als der

Ort der Wahrheit angesehen, weil es die Satzform ist, von der aus die Frage zu stellen möglich ist, ob sie wahr oder falsch ist. KANT hat unsere Erkenntnis nicht als einen seienden Vorgang beschrieben, sondern in beiden Teilen der Elementarlehre die Bedingungen genannt, die notwendigerweise angenommen werden müssen, wenn Erkenntnis im Sinn strenger Notwendigkeit zustandekommen können soll. HEGEL hat das alles im Blick, wenn er nach dem wirklichen Erkennen fragt. Die KANTISCHE Reflexion ist eine Reflexion des logischen Status, in dem allein so etwas wie Erkenntnis nicht wirklich, sondern möglich ist. Dazu mußte der Begriff von Erkenntnis verändert werden. Erkenntnis kann nicht *adaequatio rei et intellectus* sein, wenn es in ihr zu Sätzen kommen soll, die Notwendigkeitscharakter tragen. Der Aufweis dieser Bedingungen ist KANT m. E. gelungen. Sollten wir heute, in welchen Wissenschaften auch immer, die Ansicht vorgetragen finden, daß es für den Menschen keine notwendige Erkenntnis, Erkenntnis mit Notwendigkeitscharakter gibt, so wäre damit die Behauptung, daß KANT die Beantwortung der Frage, unter welchen Bedingungen es einen solchen Notwendigkeitscharakter allein geben könnte, gelungen sei, nicht erschüttert. Eine solche hier hypothetisch vorgestellte Ansicht wäre vielmehr auf ihren eigenen logischen Status zu untersuchen.

Unter den KANTISCHEN Voraussetzungen muß Erkenntnis als Synthesis von Mannigfaltigem definiert werden. Diese Synthesis muß der Mensch unter einem Prinzip zustandebringen. Dieses oberste Prinzip ist nicht ein wirkliches Zusammenfassen von Mannigfaltigem zu einer {135 / 15} Einheit, sondern ein Prinzip, *unter dem* alles Zusammenfassen stattfindet. Dieses Prinzip heißt nicht Synthesis, sondern „Synthesis der Einheit der transzendentalen Apperzeption“. Es handelt sich nicht um ein sozusagen freischwebendes logisches Gerüst oder ein Netz, in das schon alles eingefügt, in dem schon alles eingefangen sein muß, wenn überhaupt sinnvolle Aussagen möglich sein können sollen. Die transzendente Apperzeption ist die nicht formale, sondern transzendente, die als Prinzip angesetzt werden, muß, wenn die Frage nicht nach den Gegenständen der Erkenntnis, sondern die nach der Erkenntnis der Gegenstände in ihrer Möglichkeit beantwortbar sein soll. Sie muß darüber hinaus als Einheit angesehen werden, unter der alle Versammlung von Mannigfaltigem, d. h. aber der *Gebrauch* der Verstandeskategorien, also z. B. auch der Gebrauch der Kategorie der Einheit, stehen muß, wenn Erkenntnis in der Sprache von Urteilen gewinnbar sein soll, von Urteilen als Sätzen, die in der Disjunktion stehen, entweder wahr oder falsch zu sein.

Bis hierher hat KANT nichts vom Menschen mitgeteilt, nichts davon, wie es wohl ontologisch mit unserem Erkenntnisvermögen bestellt sein mag. Da wir Logik nur im Sinn der von KANT so genannten „allgemeinen“ kennen, fällt es uns schwer, solche Fragen als innerlogische anzusehen. Sehen wir dagegen die platonische Frage nach der Methexis des Sichtbaren an den unsichtbaren Ideen als eine logische an, so können wir auch die Frage, nicht ob, sondern wie, d. h. unter welchen Bedingungen synthetische Urteile a priori möglich sind, als eine innerlogische, nun allerdings transzendentallogische Frage ansehen. Unter der Annahme, daß mit Sinn von einer solchen Logik gesprochen werden kann, was bis heute nicht ausgemacht ist, dürfen von den Folgerichtigkeitsforderungen einer solchen Logik her auch Raum und Zeit nicht als Wirklichkeiten angesehen werden, die sich geschichtlich entwickelt haben und so einer Veränderung unterliegen könnten, sondern als feststehende Formen unserer menschlichen Anschauung. Diese werden deshalb ursprünglich genannt, weil sie logisch unableitbar sein sollen. Bei KANT gibt es in der transzendentalen Ästhetik Wendungen, die so aussehen, als beschreibe er damit unsere menschliche Anschauung. Es geht aber um eine Anschauung, die zugleich wissenschaftsfähig ist. In der Antwort auf die Frage nach einer Logik, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, liegt beschlossen, daß Raum und Zeit transzendental nicht als real, sondern als ideal anzusehen sind. Was empirisch als real erscheint, ist transzendental als ideal anzusehen. Diese Idealität von Raum und Zeit als reiner ungeschichtlicher Anschauungsformen hat Platz für verschiedene

Raumauffassungen innerhalb der Mathematik wie der Kunst. Sie alle jedoch müssen als ideal angesehen werden, wenn mit ihnen einwandfreie und kritikfeste wissenschaftliche Aussagen in Urteilen verbindbar {136 /16} sein sollen. In der transzendentalen Dialektik führt KANT dann weiter aus, daß wir unter den Folgerichtigkeitsforderungen dieser Logik, wenn also Widerspruchsfreiheit gewahrt werden soll, nicht mehr frei sind, Gott, Seele und Welt als vorhanden Daseiende anzusehen. Das sind die Kosten. Wir können dann die Seele zwar noch als Substanz, aber nur als Substanz in der Idee ansehen. Die Welt muß dann eine Idee sein, die Inbegriff von Erscheinungen oder formaliter Dasein unter transzendentalen Gesetzen heißt, und Gott Individuum, aber als Idee in individuo, oder individuum in der Idee.

Wenn wir nun weiter annehmen, daß KANT diesen Gedankengang als einen in sich konsistenten und in einwandfreier Konsequenz vorgetragen hat, womit wir ausdrücken wollen, daß wir ihn verstanden haben, so sehen wir, daß wir unter den transzendentallogischen Folgerichtigkeitsforderungen bisher nicht vom wirklichen Menschen, von einer wirklichen Welt und vom wirklichen Gott gesprochen haben. Wir haben diesen auch nicht Wirklichkeit abgesprochen. Das Überlassen wir Weltverbessern und Gewichtsstemmern. Was behauptet worden ist, ist nur, daß wir unter der Ägide einwandfreier Logik, sofern diese etwas mit Erkenntnis zu tun haben soll, nicht mehr die Freiheit haben, die Genannten als *praeter nos* existierende anzusehen.

Die KANTISCHE Revolution der Denkart scheint damit aufgezeigt zu haben, als was wir Mensch, Welt und Gott anzusehen haben, wenn wir mit der formalen Logik nicht in Konflikt geraten wollen. Nun winkt uns aber keine Aussicht, zu einer anderen Logik zu gelangen, es sei denn, wir betrachten innerlogisch die Logik selbst auf ihre Konsequenzen für die Logik selbst, was ich in einem Vortrag jedoch nicht vorführen kann. In einer solchen Konsequenzbetrachtung würden wir zwar erkennen, daß der Widerspruch in der Logik, die vom Satz „ $a = a$ “ ausgeht, selbst sitzt. Bevor das aber nicht geschieht, ist es angezeigt, sobald wir uns HEGEL nähern, wenigstens die Versicherung vorauszuschicken, daß wir nicht vorhaben, von den Folgerichtigkeitsforderungen der Logik abzuspringen.

Hier soll zunächst auf die Hauptschwierigkeit innerhalb der transzendentalen Logik selbst hingewiesen werden. Wir müßten doch wissen, als was der Mensch angesehen werden muß, der einer solchen überempirischen Theorie der empirischen Erfahrung fähig sein soll. Welches sind die logischen Bedingungen dafür, daß nicht ein logisches Subjekt, sondern der Mensch die Synthesis des Mannigfaltigen unter dem Prinzip ihrer Einheit vollziehen kann. Dazu müßte der Mensch nicht nur idealiter, sondern realiter, genauer gesagt wirklich und begrifflich, ein solches Ich sein, das als ein existierender Bewußtseinsfocus in sich die Mannigfaltigkeit von Erscheinungen versammeln kann. Dazu ist nicht etwa die {137 / 17} Annahme von Naturgesetzen nötig, die *praeter nos* existieren. Aber es muß Gesetze geben, unter denen die wirkliche Erkenntnis des Menschen steht. Dazu muß der Mensch unveränderliches Ich sein. Der Nachweis der Existenz eines solchen unveränderlichen Ich kann bei KANT unter seinen logischen Voraussetzungen ebensowenig gelingen wie die Gottesbeweise. Zwar wird die Existenz des Menschen als dieses Menschen da nicht bezweifelt. Daß diese Existenz aber die eines Ich ist, das nicht nur eine Resultante seiner Geschichte und seiner gesellschaftlichen Verhältnisse ist, das kann die transzendente Logik nicht zeigen. Wenn der Gottesbeweis nicht zu führen ist, dann auch nicht der logische Aufweis des Menschen als Ich, das erkennt.

Hierauf kann es nach der logischen Zuspitzung der Frage durch KANT nur eine innerlogische Antwort geben. Ich bemerke als These hierzu, daß alles das, was KANT zur theoretischen Vernunft zählt, zwar eine Theorie erstellt, aber die Theorie nicht der menschlichen Erfahrung, sondern die seines technisch-praktischen Weltumgangs. KANT führte seine Revolution der Denkart in Analogie zu Revolutionen ein, die in Mathematik und Naturwissenschaft stattgefunden hatten. Ich erwähne hier nur den bekannten Vergleich mit KOPERNIKUS. KOPERNIKUS ließ den Zuschauer sich drehen und die Sterne in Ruhe. Da

ist von der Erddrehung um sich selbst und um die Sonne die Rede. „Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des KOPERNIKUS bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ ([Kritik der reinen Vernunft,] B XVI). Vorher heißt es: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben *a priori* zusammenstimmt ...“ (B XVI). Durch die Annahme, daß die Erde sich um sich selbst und um die Sonne dreht, überwand KOPERNIKUS den Zustand in der Erklärung der Bewegungen am Himmel, in dem „es nicht gut fortwollte“. Es ist die jeweilige Lage der Erde, die die Gegenstände der Erkenntnis, bei KOPERNIKUS die Sterne, vor den Betrachter bringt. Wollen wir auch in der Metaphysik, wie es wieder heißt, „besser fortkommen“, so müssen Verstand und Anschauung sich einer Drehung um sich selbst unterziehen, d. h. einer Selbstreflexion unterworfen werden. HEGEL wird dieser Selbstreflexion zuschauen. Der Zweck bei KANT ist der, daß es auch in der Metaphysik besser fortgeht. Es handelt sich um eine Theorie einer Erkenntnis, innerhalb deren es sich herausstellt, daß das, was wir Erkenntnis genannt haben, ein technisch-praktisches {138 / 18} Vorgehen war. Unter dieser Voraussetzung hat KANT m. E. seine Thesen *bewiesen*. Die Folge gerade dieses Zugeständnisses, dieser restlosen Aufnahme seiner Darstellung, ist jedoch die Einschränkung des Erkenntnisbereichs der formalen Logik auf den technisch-praktischen Weltumgang des Menschen. Das ist der Bereich, in dem wir sowohl die Natur wie den Menschen als behandelbare ansehen. Die theoretische Betrachtung dagegen findet in der HEGELSCHEN Logik und theoretisch-praktisch, nicht dagegen nur technisch-praktisch in der Kunst statt. In diesen Zusammenhang gehört der berühmte Satz KANTS, daß die Vernunft Natur zur Antwort auf ihre Fragen „nötigen“ müsse. Dieses muß sie in der Gestalt eines „bestellten Richters“, also eines institutionalisierten, vornehmen, „der die Zeugen“, wie es wieder heißt, „nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“. Das Verhältnis des Menschen zur Natur wird schon in Analogie zu einem Gespräch betrachtet, aber in der unmittelbarsten Weise eines solchen, nämlich dem der Nötigung. Das in Analogie zur Physik, die die Natur auf die Folter spannt, was keine theoretische Betrachtung und kein theoretischer Umgang mit ihr ist. In Entsprechung dazu haben sich in der Metaphysik die Gegenstände nach *dem* Erkenntnis zu richten, nicht *die* Erkenntnis nach den Gegenständen.

Hätte KANT nur diesen Gedankengang vorgetragen, so könnte man ihn als einen Instrumentalisten der Erkenntnis ansehen. Aber er ist in der Deduktion der Kategorien weiter gegangen. Ich bin mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt nicht bewußt, wie es nun heißt, „wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin“ (B 157). In dem „daß ich bin“ scheint nur das Minimum der Bedingungen zur Möglichkeit aller Erkenntnis angenommen zu sein. Aber es ist entscheidend, daß nach KANT dieses Selbstbewußtsein nicht Selbsterkenntnis ist. Ich kann, nicht in einer Kritik an den KANTISCHEN Überlegungen, sondern nach KANT selbst, nicht sagen, ich hätte erkannt, daß ich als Ich existiere. Denn die Existenz als Ich ist ja nicht die unmittelbare Annahme, die Gewißheit der Behauptung, daß ich als diese Bestimmtheit existiere. Die Erkenntnis einer solchen Bestimmtheit kann ich von mir selbst in diesem logischen Status nicht gewinnen. Die Annahme der durchgängigen Bestimmtheit bezieht sich nur auf Erscheinungen. Ich erkenne aber nicht als Erscheinung. Also muß die Annahme meiner Spontaneität als Ich *gesetzt* werden um des systematischen Zusammenhangs des Ganzen willen. Sie kann aus sich selbst nicht begründet werden. Es ist zwar eine unabdingbare *Forderung*, daß ich in Hinsicht meiner als Erkenntnissubjekt keinen Veränderungen unterliege, so sehr ich als Mensch auch immer geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen bin. Diese {139 / 19} Forderung kann jedoch

nach KANTISCHEN Voraussetzungen, die die Voraussetzungen der zweiten Revolution der Denkart sind, niemals so eingelöst werden, daß der Status der Gewißheit der Vernunft in den Status der Wahrheit, also der Erkenntnis, gelangt. FICHTE wies sofort auf den Gesetztheitscharakter des Ich durch mich hin.

Die dritte Revolution

Um hier noch einen Schritt weiterzukommen und nicht in der Wüste stehen zu bleiben, in der das KANTISCHE „daß ich bin“ zwischen lauter nominalistischen Idealitäten steht, gehe ich hier nicht auf die logische Gewinnung des Ich des Menschen als Weltumgang in der HEGELSCHEN Logik ein, sondern nur auf den Abschnitt aus der „Phänomenologie des Geistes“, der die Überschrift „Die Wahrheit und Gewißheit seiner selbst“, nämlich des Selbstbewußtseins, trägt. In ihm muß für uns wenigstens ein Hinweis über die KANTISCHE Schwierigkeit hinaus stehen. Zwar wird dieser Hinweis von mir nicht in der logischen Ebene, sondern in der des erscheinenden Wissens vorgetragen. Aber schon die Gewißheit seiner selbst findet das Bewußtsein nicht in sich, sondern in seinem Gegenstand. In dem Abschnitt „Kraft und Verstand“ hat HEGEL eine zweite übersinnliche Welt entdeckt, die nicht die Philosophie PLATOS, dagegen jedoch den Platonismus überwindet, worunter die Lehre von den zwei Welten zu verstehen ist, nach der die intelligible Welt die des Immerseienden, die sinnliche dagegen die immerwährender Veränderung ist. Entscheidend ist dabei, daß diese zweite übersinnliche Welt den Namen „Selbstbewußtsein“ trägt. In diesem aus der Tradition übernommenen Namen steckt für die meisten Leser bis heute gerade nicht so etwas wie Welt, schon gar nicht die Vereinigung von zwei bisher als nur getrennt angesehenen.

Von da ab muß man, um zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen, schon gegen die Geschichte der eigenen Sprache kämpfen, was nur innerhalb der Sprache möglich ist und nicht in Signalisationssystemen, die in Konzeptualschematen die Welt in Netze einspannen und darauf nicht mehr sehen, daß Natur nicht die genötigte ist, die uns immer den Rücken zukehrt, sondern eher den Fischen zu vergleichen, die nicht im Netz, sondern in den Gewässern schwammen, bevor man sie in Geräten einfing und im Verfolg dieses Tuns die Wasser selbst vergiftete. Das Selbstbewußtsein hat sein Ansich zwar nicht außerhalb seiner selbst, sondern findet sich nur im Fremden, das an sich, d. h. nicht für es, sondern für das Selbstbewußtsein das Fremde ist. So ist es von Haus aus Weltumgang, der nicht idealiter über der sinnlichen Welt steht, sondern als zweite übersinnliche Welt, als Welt der Sprache, in ihr umgeht. Das Selbstbewußtsein kommt sich dabei im erscheinenden Bewußtsein von {140 / 20} außen entgegen. Bewußtsein ist nicht etwas Innerliches. Als Wirkliches ist es immer schon und nur die Einheit von Innerem und Äußerem. In diesem Sich-von-außen-Entgegenkommen besteht nicht die Gewißheit, sondern die Wahrheit der Gewißheit. Damit kehrt HEGEL als nachkantischer Denker zum alten Wahrheitsbegriff der *adaequatio rei et intellectus* zurück. Aber *intellectus* und *res* sind dabei im Raum der Sprache. Ich wie die Dinge haben ihr Eigendasein nur in diesem Raum. Der alte Wahrheitsbegriff wird nachkantisch, auf den Schultern KANTS neu erworben. Kurz gesagt: es findet ein doppeltes Übergreifen der Welt auf das, was wir gewöhnlich Ich nennen und des Ich darauf, was wir gewöhnlich Welt nennen, statt. Dieses doppelte Übergreifen, das in Wirklichkeit ein gedoppeltes ist, will jedoch logisch erobert sein, damit es nicht bei der hier notwendig widersprüchlichen Formulierung sein Bewenden hat. Notwendig widersprüchlich ist diese Formulierung für die Vorstellung, nicht jedoch für das Denken, das aus der ersten übersinnlichen Welt nicht zur sinnlichen, sondern zur Welt der Sprache gelangt ist, in der sinnliche und übersinnliche Welt immer in Eintracht leben. Von da her konnte HEGEL noch die KANTISCHE Gewinnung der *intentio obliqua* „eine natürliche Vorstellung“ nennen. Hier steht nicht mehr ein Subjekt Objekten gegenüber, sondern existierendes Bewußtsein einem anderen existierenden Bewußtsein. Nur im sprachlichen Raum dieser Begegnung haben die

Dinge ein Eigendasein. So etwas wie Eigendasein praeter nos, außerhalb des menschlichen Raums der Sprache, ist eine in sich widersprüchliche und damit sinnlose Formulierung. Die Einheit beider Welten ist bisher logisch nicht gewonnen worden, wenn man von der HEGELSCHEN Logik absieht, die wir daher nur paraphrasierend verstehen können. Alle Versuche, sich ihrer von einem außer ihr liegenden Standort zu bemächtigen, sind m. E. bisher fehlgeschlagen.

Das KANTISCHE Ich konnte nur im Status unmittelbarer Gewißheit auftreten. Es erhielt sich auf Kosten einer Welt, die aus logischen Gründen zur nominalistischen Idee wurde. Das Bewußtsein HEGELS kommt sich aus der wirklichen Welt entgegen. Die Unmittelbarkeit dieser Selbsterfahrung drückt sich in der überschwenglichen Behauptung aus, daß das Ich alle Realität sei. Diese Behauptung ist, wenn z. B. LEIBNIZ den Menschen als Mikrokosmos ansieht, zwar wahrer als die KANTISCHE Isolation von Ich. Aber sie ist erst noch die Gewißheit, die den Weg zu ihrer Wahrheit antritt. Daß die Vernunft alle Wirklichkeit ist, ist nicht die Behauptung HEGELS, sondern die Behauptung des Selbstbewußtseins in der Stufe seiner ersten Unmittelbarkeit, d. h. in der Stufe seiner ersten gegenständlichen Erfahrung. Diese Unmittelbarkeit der Vernunft hat HEGEL in dem Satz ausgesprochen: „Das unmittelbare Auftreten (der Vernunft, Zusatz B. L.) ist die Abstraktion ihres *Vorhandenseins*, dessen *Wesen* und {141 21} *Ansichsein* absoluter Begriff, d. h. die *Bewegung seines Gewordenseins* ist“ (Ph. d. G., [a. a. O.,] S. 178). Der Satz, daß Vernunft als Gegenstand erfahrbar ist, in der Geschichte des Menschen als der Einheit von Geschehen und der Geschichte, die davon erzählt wird, entgegenkommt, also *vorhanden* ist, ist nur das unmittelbare Aussprechen der Vernunft selbst. Vernunft kommt dem Menschen als vorhandene aus seiner Geschichte entgegen. Andernfalls könnte er niemals eine Geschichte von Geschehenem erzählen. Das heißt, nicht, wir könnten einsehen, daß alles, was geschieht, vernünftig ist. Aber wir sehen ein, daß wir nur über Vernehmbares sprechen können. Die Unmittelbarkeit der Vernunft ist ihre Abstraktheit. Zunächst die unmittelbare Behauptung, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen, das *zoon logon echon*, sei. Das Entgegenkommen von so etwas wie Vernunft aus der Wirklichkeit ist zwar wahr, aber es ist nicht die Welt von wissenschaftlich eruierbaren und wissenschaftlich erdeutbaren Objekten, aus denen Vernunft entgegenkommt. Aus ihr kommt, wie der HEGEL der „Logik“ gezeigt hat, mit Notwendigkeit nur Zufälliges entgegen. Die Außenwelt wie die Innenwelt haben wir heute als Faktenußenwelt und Fakteninnenwelt. Diese verdanken sich, wie der Ausdruck noch zeigt, der *Verstandeshandlung*, nicht der Sprache. Das *Wesen* des *Vorhandenseins* wird im zweiten Teil der Logik behandelt, sein Begriff im dritten Teil. Der Begriff ist die Einheit vom *Ansichsein* (erster Teil der Logik) und dem *Wesen* (zweiter Teil der Logik). Diese Einheit wird in der Logik nicht wie hier in meinem Vortrag, wie HEGEL sagt, „obenhin“ als Einheit behauptet, sondern logisch gewonnen. So spricht der Satz aus der „Phänomenologie“ über drei Teile der Logik. Der absolute Begriff ist „die Bewegung seines Gewordenseins“. Er ist nicht die Bewegung seines Werdens, sondern die Bewegung der gegenwärtigen wesentlichen Vergangenheit des Vergangenen. In der Geschichte und der Geschichtswissenschaft begegnet uns nicht so etwas wie ein Werden, sondern Zustandsquerschnitte des jeweiligen Gewordenseins, die den wesentlich gesetzten Punkten der Kurven im Koordinatensystem der alten Differentialrechnung vergleichbar sind, deren logischer Status in der HEGELSCHEN Logik darin besteht, daß sie, wenn nicht als gesetzte, unerreichbar sind. Die Vergangenheit des Vergangenen ist zwar gegenwärtig. Aber sie ist immer nur wesentlich, nicht begrifflich faßbar. Der Weg muß daher immer über die Wissenschaften gehen, die das logisch Vergangene wesentlich fassen. Begrifflich ist zwar immer nur die gegenwärtige Vergangenheit des Vergangenen. Wissenschaftlich jedoch ist sie nur wesentlich beschreibbar, d. h. immer nur als logisch schon vergangene. Das Vergangene dagegen bleibt vergangen. Im Begriff handelt es sich nicht um ein Bewußtsein überhaupt, nicht um abstrakt dieses Bewußtseiende da, sondern um dieses Menschen Bewußtsein, das zugleich allgemein ist.

Diesen Begriff { 142 / 22 } hat nicht HEGEL, sondern KANT zuerst ausgesprochen, wo er von der Menschheit in der Person sprach, die niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck angesehen werden soll. Die Person, in der die Menschheit ist, ist zugleich einzelne, diese Person da, und allgemein. Als Mittel unterliegt sie mechanischen Gesetzen, die mit den Wahrscheinlichkeitsberechnungen zu ihrer Behandelbarkeit von uns *gesetzte* sind. Als Zweck ist sie *telos* in sich.

So läßt sich mit aller Vorsicht sagen, daß die dritte Revolution der Denkart darin besteht, daß der Mensch als sprachlicher existierender Begriff begriffen ist. Über die existierende Sprache als Mensch kann man in verschiedenen Ebenen der Diktion sprechen. In der HUMBOLDTSCHEN Ebene kann ich sagen: Wie ich mein Ich nur im Gespräch mit dem Mitmenschen, in dem ich als Anerkannter existiere, habe, wie ich mein Bewußtsein daher nicht in einer Innerlichkeit habe, sondern an ihm, der mich anerkennt, sofern ich an ihm das außer mir existierende Ich erkenne, wie ich also wirkliches Ich nicht in der Subreption eines logischen Ich (KANT) bin, sondern soweit ich mir von außen, aus dem Fremden entgegenkomme, so komme ich mir nur aus der Geschichte entgegen. Dabei bleibt die Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen eine immer noch nur wesentliche, weil die Geschichtlichkeit ein Derivat der Sprachlichkeit und diese wieder ein Derivat des als Mensch existierenden sprachlichen Begriffs ist. Das kann man mehr oder weniger verstehen. In der HEGELSCHEN Logik dagegen ist, was ich hier nicht vorführen konnte, der logische Status davon aufgezeigt. Die Welt als Inbegriff von Objekten dagegen ist nicht sprachlich. Die menschliche Welt konnte erst gefunden werden, nachdem KANT gezeigt hat, daß in den Wissenschaften die Welt notwendig als Inbegriff von sprachlosen Erscheinungen angesehen werden muß. HEGEL hat darüber hinaus erkannt, daß in der formalen wie in der transzendentalen Logik der Widerspruch sitzt.

Es reizt mich zwar, auf den Widerspruch innerhalb der Logik hier noch hinzuweisen. Dennoch sind die folgenden Sätze nur dem in ihrer Tragweite verständlich, der den metaphysischen Teil der Logik, den ersten und den transzendentallogischen bis zur bestimmenden Reflexion bei HEGEL schon kennt. Dennoch will ich es mit einigen Sätzen versuchen. p sei das Zeichen für einen eindeutigen Satz, dessen kontradiktorisches Gegenteil von ihm ausgeschlossen ist. Dieser sei als nicht p bezeichnet. Wenn nun p äquivalent $\neg p$ ist und nicht $\neg p$ äquivalent nicht p ist *und* wenn der Begriff „äquivalent“ eindeutig bestimmt bleiben soll, was doch unabdingbare Voraussetzung in der formalen Logik ist, dann ist p in Hinsicht auf seine Äquivalenz mit sich selbst identisch mit nicht p in Hinsicht auf dessen Äquivalenz mit sich. Will man dennoch die Identität von p und nicht p *in Hinsicht auf ihre Äquivalenz mit sich* vermeiden, so muß { 143 / 23 } man annehmen, daß der Begriff der Äquivalenz im Gebiet der Positivität eine andere Bedeutung hat als in dem der Negativität. Dann muß man sagen, daß im Gebiet der Negativität überhaupt keine Struktur sei. Verliert aber eines der Gebiete seine Struktur, so hat auch der kontradiktorische Gegensatz seine Struktur verloren und mit ihm der Satz der Identität. Folgt man dem, so hat man die Kategorie des Grundes gewonnen, der nun aber zugleich als Abgrund erscheint. Man begreift dann mit HEGEL, daß alle bis dahin in der Logik angeführten Kategorien Kategorien vom Grund her gewesen sind. Dieser Grund ist nicht die *aitía* Platons, sondern der Grund, dessen Abgrundcharakter rational gewonnen ist. *Nihil est sine ratione* ist dann der Satz von der Vereinigung der bestimmten Perzeptionen des LEIBNIZ mit den *petites perceptions*. Das erscheinende Wissen und Leben geht durch den der Logik entsprechenden Grund, der aber im erscheinenden Wissen nur als Abgrund und Tod erscheint. Der Tod innerhalb des Bewußtseins ist die Falsifizierung aller bisher gefaßten Ansichten. Als neuer Gegenstand erscheint dann: das für es (das Bewußtsein) Sein der vorher nur als Gegenstände perzipierten. Diese Falsifizierung geschieht innerhalb des Wissens. Das Wissen innerhalb eines Menschenlebens kann auch über solche Bewußtseins-Tode als kontinuierlich angesehen werden. Dagegen haben wir Menschen keine erfahrbare Kontinuität und Identität des Lebens, von dem die einzelnen Lebendigen so Momente sind,

wie Bewußtseinsstufen innerhalb eines persönlichen Lebens. Wenn HEGEL dagegen damit Recht behalten sollte, daß ansichseiende Erkenntnis auch noch das biologische Leben begründet hat, müßte auch dieses in mit sich identischer Kontinuität stehen. Das aber fassen wir bis heute in unserem Bewußtsein nicht.

Das aber wollen Sie bitte als einen Exkurs in diesem Vortrag ansehen. Hier sollte nur angedeutet werden, daß HEGEL die Folgerichtigkeitsforderungen der Logik nicht gelehrt hat, sondern an ihnen entlanggegangen ist. Er hat nicht eine „Logik der Wissenschaft“, sondern eine „Wissenschaft der Logik“ geschrieben. Diese Revolution ist nur der Hinweis darauf, daß sie unter den Menschen bereits, wenn auch den meisten unbewußt, eingetreten ist. Erst im logischen Status der „Dialektik“ weiß ich, daß ich weder ein ontogenetisch apriorischer Bezugspunkt bin noch ein phylogenetisch aposteriorisches Gattungswesen, sondern der existierende Begriff, der auf der Wanderung zum individuellen Ich immer zugleich den Gang ins Allgemeine, wesentlich Vergangene angetreten hat. Erst hier weiß ich und kann logisch denken, daß das Vergangene *vor* mir und die Zukunft hinter mir liegen. Das *gros de future* des LEIBNIZ scheint mir darauf hinzuweisen, daß wir die Zukunft nicht sehen können. Nur vergangen Wesentliches ist prognostizierbar, niemals Individuelles. Selbsterkenntnis habe ich nicht als unmittelbar angesetztes logisches {144 / 24} Subjekt, sondern aus meiner Geschichte und von dem anderen Menschen her. Der Geschichtswissenschaftler möchte dem vielleicht zustimmen. Logisch erkenne ich das jedoch erst im Raum der Sprache, in dem der Gang zum Abgrund des Individuums immer zugleich der Gang zum Himmel des Allgemeinen ist. Wenn der Christ glaubt, daß der Gang des Menschen ins Grab der Gang in den Himmel sein kann, so ist das die zwar immer noch mythologische, aber wirkliche und wahre Rede davon, daß wir einsehen können, daß der Gang in die Individualität zugleich der Gang auch ins Politisch-Allgemeine ist. Die Achtsamkeit auf die Einheit des Weges hinauf und hinab, die Einheit dieser Bewegung ist *religio*. Bevor wir diesen logischen Status nicht gewinnen, bleiben wir in der gegenwärtigen Ratlosigkeit angesichts der industriellen Revolutionen, in denen wir unser Leben fristen. In der doppelten *Methexis* zwischen Subjekt und Objekt, die er nur als Subjekt unter Subjekten hat und der zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen steht der Mensch angesichts unserer antiken wie jüdisch-christlichen Tradition in der HEGELSCHEN Logik als sprachlich existierender Begriff. Die KANTISCHEN Kategorien weisen uns nicht auf die menschlich erfahrbare Welt hin, sondern auf die erste bestimmte Negation der Umwelt der Tiere. In meiner Dissertation habe ich NICOLAI HARTMANN den Ansatz bestritten, daß in jeder Erkenntnis ein Subjekt des Erkennens einem Objekt der Erkenntnis in transzendenter Geschiedenheit gegenüberstehe, weil doch auch bei HARTMANN Mensch und Welt sich nicht in dieser Geschiedenheit gegenüberstehen und alle Aporien der Erkenntnis gerade an dieser Transzendenz hängen sollten. HEIDEGGER hatte vom In-der-Welt-Sein gesprochen, aber keine logische Erläuterung dazu gegeben, sondern schöne phänomenologische Analysen über Dasein vorgelegt. Dennoch mußte auch HARTMANN einsehen, daß das Subjekt des Erkennens und das Objekt der Erkenntnis keine realontologischen Data sind. Heute sagt man *explananda*. WITTGENSTEIN dagegen ließ *vorkantisch* das Subjekt des Erkennens „metaphysisch“ sein. Jedenfalls heißt es bei ihm 5.641 „Das philosophische Ich ist nicht der Mensch ... sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt“. Aber der Ausdruck „metaphysisch“ war in der Wiener Schule und in der englischen Tradition bereits ein sinnloser Laut geworden.

Im Schluß des Daseins, der behauptet, daß die Implikation „Wenn es regnet, ist die Straße naß“ der Ausdruck einer Notwendigkeit sei, während er doch nur auf die Gewohnheit hinweist, (Hume), muß dieser Satz als *conclusio* zu anderen Prämissen gelesen werden, die ihrerseits bewiesen werden müßten. So *ad infinitum* von *Prosylllogismos* zu *Prosylllogismos*. Die behauptete Implikation ist also unter der Voraussetzung in sich widersprüchlich, daß sie Notwendigkeit behauptet und zugleich *wirk{145 / 25}liches* Dasein erreichen soll. Dieses

kann es immer nur in der Gestalt zufälliger Realität erreichen. Dagegen ist sie nicht widersprüchlich, wenn erkannt ist, daß die formale Logik die Rede von nichts Daseiendem ist, sondern immer schon eine *gesetzte* war, wie Hegel in den auf den Schluß des Daseins folgenden logischen Untersuchungen ausführt. Sie erreicht, wenn auch nur annähernd, Realität, nicht dagegen Wirklichkeit. Mit dem Verhältnis von Realität und Wirklichkeit in der dichterischen Sprache *als Erkenntnis* beschäftigt sich der letzte Band von „Sprache und Bewußtsein“, der das Prolegomenon zu einer poetischen Logik vorträgt, die nicht von der sich auf dem Weg zum *Wesen* befindlichen Mathematik ausgeht, sondern von der Sprache.

Der logische Ort des Widerspruchs ist dort, wo das Wesen, das das Dasein als Gesetzsein erkannt hat, sich selbst noch als Nichtgesetzsein, sondern als seiend ansieht. Das Gesetzsein des Gesetzseins dagegen ist die Rückkehr zum Dasein, die Rückkehr in Hegels Begriff wie im Gedicht Hölderlins. Für die Rückkehr im Begriff und im Gedicht gibt es keine Autoritäten. Die von uns Aufgerufenen sind die Avantgardisten, von denen sich unsere sich so nennenden nichts träumen liessen.

In diesem Vortrag sollte nur die Hoffnung ausgesprochen werden, daß wir noch die geistige Elastizität aufbringen, logische Fortschritte auch dann in unser Bewußtsein aufzunehmen, wenn sie unter der Marke eines Idealismus verzeichnet sind, den Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie überwunden haben wollen.