

DIE ERFAHRUNG DER SPRACHE

Zu Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“

Fritz Zimbrich, Frankfurt

„In unserer Selbstinterpretation
als reine Verstandeswesen könnten
wir wohl nicht mehr lange am Leben
bleiben. Es ist daher die Probe
darauf zu machen, ob der Logos soweit
sprachlich ist, daß er zum Mythos
hinreicht.“ (VII, 64)

1. Über Methode, Zweck und Aufgabe von „Sprache und Bewußtsein“

Fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes hat Bruno Liebrucks im Dezember vorigen Jahres mit dem siebten Band, der dem Thema „Mythos und Logos“ und dem Werk Friedrich Hölderlins gewidmet ist, sein Werk „Sprache und Bewußtsein“ abgeschlossen. Dies Ereignis fordert dem Leser Rechenschaft ab über das, was sein Denken darin erfahren konnte. Nicht weil es an ein Ende gekommen wäre, sondern weil es von jetzt ab seine Grenzen kennt und die Erfüllung des Verstehens nicht mehr von Kommendem erhoffen kann. Der folgende Bericht soll das Werk vorstellen, aber auch dem, der es auf sich nimmt, die Labyrinth von „Sprache und Bewußtsein“ zu durchwandern, die Beschreibung einiger Wege an die Hand geben.

„Sprache und Bewußtsein“ umfaßt 5500 Seiten. Liebrucks versucht zudem nicht, den Eindruck zu erwecken, als könne man in der Philosophie immer wieder von vorne anfangen. Der Leser wird als der in der Philosophie Bewanderte und Geübte angesprochen. Die herangezogenen Texte sind an keiner Stelle als gesicherter Bestand zugrunde gelegt, sondern als ein lebendiges Philosophieren, das zugleich studiert werden muß. Liebrucks spricht nicht „über“ Texte, sondern „an ihnen entlang“. Wer versucht, den Erörterungen über Kants Kritiken, Hegels Phänomenologie und Logik, Hölderlins Gedichten zu folgen, ohne diese Texte Wort für Wort mitzulesen, wird bald resignieren und sich nur noch an das halten, was er selber gerne darin entdecken möchte. Es gibt also reichlich Gelegenheit, jene „Methode des Zuspätkommens zu üben, hinter den Werken anderer herzulaufen“ (I, 36).¹

Liebrucks beschreibt sein Verhalten gegenüber den Texten, mit denen er sich beschäftigt, als eine „Komposition von Kritik und Kommentar“, als ein „sphärenmischendes Komponieren“ (I, 37; auch V, 1). „Sphären“, so erläutert er, „sind keine Naturgegenstände, sondern solche der Reflexion“. Ares und Aphrodite, Hephaistos und Hermes, aber auch die Technik, die Gewalt, die List werden Sphären genannt (vergl. VIII, 97f.). Der methodische Hinweis deutet an, daß auch Kritik und Kommentar solche Sphären sind und sich vermischen können wie Ares und Aphrodite. Es sind „Setzungen“, aber solche „nicht mehr nur subjektiver Art“. Sie begegnen, als ob es „Objekte“ wären: „Die objektive Reflexion hat gerade das, was wir Objekte nennen, als die gesetzten“ (VIII, 98). Sie deuten aber auf einen Grund, der diese Objektivität nicht bestätigen kann, sondern nur auf subjektive Bedingungen des Setzens verweist. Will man nicht bei diesen Verweisen auf das setzende Subjekt stehenbleiben, d.h. beim rasonierenden Relativismus, dann muß man das Ganze vorzeigen: das Objekt in seiner bloß scheinbaren Objektivität, dies aber im Rücklauf auf seine subjektiven Bedingungen, welche Einheit von Gegenständlichkeit und Entgegenständlichkeit „Sphäre“ genannt wird. Solche „Sphären“ gewinnen den Status von musikalischen Themen, die zu einer „Komposition“ zusammentreten können. Ihre logische Stringenz ist zum Moment herabgedrückt und überzeugt nicht länger als Garant der Realität, sei

es der Dinge oder des Denkens, welche Garantien sie nicht zu erbringen vermochte, sondern durch Klarheit und Durchsichtigkeit in dienender Funktion.

Als zweites, seine Methode charakterisierendes Wort nennt Liebrucks die „Paraphrase“, näher erläutert als „dienende Anpassung“, die sich bis zur „Selbstvergessenheit“ steigern kann. „Dabei werden wir uns an die Texte halten, wenn wir es für notwendig halten, und werden über sie hinausgehen, wenn wir es für notwendig halten. Dem Leser wird ein zweischichtiges Hinhören anempfohlen, wie er es bei Sprachgebilden immer schon vornahm, da hinter den Sprachgebilden immer noch ein zweiter Sprecher steht, nämlich Sprache selbst“ (I, 37f.). Die Funktion der „Paraphrase“ ist nicht die Verzierung. Das Thema – der in dienender Anpassung begegnende Text – setzt in seiner nur scheinbaren Objektivität keine Notwendigkeit. Der Weg der Betrachtung ist nicht vorgeschrieben. Er läßt den „Dienenden“ frei. Er muß sich in dieser Freiheit – aus „logischen Gründen“ (VI/1, 12)² – anpassen, weil sonst überhaupt keine Verbindung zwischen den Argumentierenden im philosophischen Gespräch möglich ist. Denn eine Notwendigkeit der Verknüpfung besteht nicht. Gelingt die Anpassung, so ist sie dem Thema ein Schmuck. Sie ist nicht dessen Reproduktion, sondern durchaus auch eine Verwandlung, die aber nicht intendiert sein kann. Denn die Intention der Paraphrase ist, nur zu sagen, was bereits gesagt ist. Im Rückblick auf seine Erörterungen, der zentralen Texte Kants und Hegels sagt Liebrucks: „Das paraphrasierende Vorgehen überließ sich in Selbstvergessenheit so lange der Sache, bis diese sich in der Form der Kantischen wie auch der Hegeischen Philosophie als logisch vergangen erwies“ (VII, 16).

Der reale Zweck solcher „Mutationen“ (VII, 79) wohnt nicht in den betrachteten Texten selbst. Sie stehen nicht als Kulturwerte zur Debatte, die es zu begreifen und zu bewahren gilt. Er wohnt in der Frage nach der „Zeit“. „Nur die Zeiten sind entsetzlich, die den Menschen aus seinem Bewußtsein heraussetzen.“ So lautet der erste Satz von „Sprache und Bewußtsein“. Wer bereit ist, das Studium der sieben Bände aufzunehmen, wird gut daran tun, diesem Satz als Richtschnur zu folgen. Es wird ihn davor bewahren, das Ganze als eine Sammlung philologischer, linguistischer, sprachphilosophischer, wissenschafts- oder erkenntnistheoretischer Beiträge zu lesen. Der berufene Ort der Auseinandersetzung ist die Philosophie, nicht irgendeine ihrer Disziplinen, sondern die Philosophie selbst, insofern sie die Aufgabe hat, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. Dabei ist nach unserer Zeit gefragt, und Liebrucks sieht in ihr die nach wie vor uneingeschränkt wirksamen Bedingungen am Werk, die Hitler „legitim“ zur Macht kommen ließen, d.h. nicht als einen Vorfall in der Zeit, sondern als eine Konsequenz der Zeit. Liebrucks spricht vom „legitimen Verbrechen“ (I, 1), das nicht nur in den Lücken des Gesetzes Unterschluß findet, sondern auf dem Boden des Gesetzes und in seinem Namen geschieht; und dies nicht, weil die Menschen böse geworden wären, sondern weil sie ihre Welt ungedeutet lassen. Wir werden in einer Welt bewegt – von „leben“ kann nur sehr eingeschränkt die Rede sein –, in der wir nicht zugleich unser Bewußtsein haben. Wir sind mitsamt unserer Welt aus unserem Bewußtsein gesetzt, und dies ist das Entsetzliche dieser Zeit, von dem das einzelne Entsetzen dann nur noch eine Folge ist. Ist es so, wie Liebrucks sagt, dann besteht die Gefahr, daß das, was uns zur Verhinderung von Entsetzlichem einfällt, nur immer wieder das Entsetzen selbst produziert: die praktische Trennung von Welt und Bewußtsein, und dies nicht nur in unseren Taten, sondern auch in dem, was wir als Vorschläge zur Verbesserung der Weltlage verlauten lassen. Wir finden Liebrucks deshalb auch nicht auf dem Weg praktisch-technischer Dienstleistungen, der immer nur mit den Scheuklappen bestimmter Zweckvorstellungen beschränkt werden kann, die „das Bathos menschlicher Erfahrung“ zugunsten einer einzuschlagenden Richtung abblenden. Liebrucks will vor die Frage führen nach den Bedingungen, nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit eines Bewußtseins, das im Gegensatz zum „entsetzten“ Bewußtsein in der Zeit den Menschen und seine Welt nicht als ein bloß Äußeres, ein bloß Entgegenstehendes in sich begreift. Dieses wirkliche Bewußtsein, das Liebrucks „Bewußt-Sein“ schreibt, um es vom geläufigen Verstehen dieses Wortes abzusetzen, ist nicht ein Besitz des Bewußtseienden. Es ist vielmehr das, was ihn in all seinem Tun trägt, auch dann, wenn ihm gerade dies nicht bewußt ist. Bei der Suche nach diesem Bewußt-Sein ist man zunächst auf die Zeit verwiesen, in der ein Bewußtseiender bewußt ist. Denn aus ihr heraus entwickelt sich das Denken und Handeln. Wenn wir aber von „unserer

Zeit“ reden, dann denken wir darunter einen Sack voll Ereignissen, die durch eine besondere Gestimmtheit ihres Sich-Ereignens von uns als typisch für unsere Zeit ausgerufen werden. Andere Ereignisse fallen, da wir ihnen diese Gestimmtheit nicht zusprechen, aus der Zeit heraus. Wir beachten sie nicht. In diesem auch uns durchaus noch vertrauten Verständnis, das auch durch keine Philosophie und Wissenschaftstheorie auszutreiben ist, erscheint die Zeit als ein Zugrundeliegendes, als eine Substanz, die nicht etwa durch unser Treiben bestimmt wird, sondern umgekehrt als das in sich Bestehende und Dauernde unserem Tun das Gepräge gibt. Sie ist das über uns waltende Geschick, das uns als Schicksal widerfährt. Unser Blick auf diese Zeit lebt vom Vergangenen. Die Gegenwart ist das unanschauliche Verhängnis. Sie wird nicht angeschaut, sondern lastet auf uns als die Unentschiedenheit des Vergangenen. Und die Zukunft ist schlechthin das, was noch nicht ist. Da die Zeit die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft .ist, bleibt sie unserem Erkennen prinzipiell verschlossen.

Wenn Liebrucks trotzdem die Frage nach der Zeit aufwirft, so deshalb, weil er die Zeit nicht als eine Kollektion von Ereignissen auffaßt – oder genauer: nicht nur als eine Kollektion von Ereignissen. Das Denken der Zeit ist ihm nicht eine zur Geschichtsphilosophie aufgestufte Historik, welcher die Aufgabe zukäme, die prinzipielle Unerkennbarkeit der Zeit durch hoffnungsvolle oder düstere Prognosen zu ersetzen. Die Zeit ist ihm „existierender Begriff“ (u.a. VII, 62) oder „das existierende Bewußtsein, die existierende Bewußtheit“ (IV, 379). Die Bedeutung dieser Sätze ist auf dem Weg über eine Kritik der Zeit-Auffassung Kants gewonnen, der sie nur noch als die Form der inneren Anschauung gelten ließ. Sie setzt sich auch ab gegen die „ursprüngliche Zeit“ Heideggers, die „Zeitlichkeit“, und muß im Zusammenhang mit den Sätzen Hegels über die Zeit gelesen werden: „Die Zeit ist der daseiende Begriff selbst“³, „die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt“⁴, und „die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist“⁵.

Die Zeit ist nach Liebrucks immer die Einheit von Geschehen und den Erzählungen über dieses Geschehen. Die reine Zeit, die als „ein von allem Geschehen unabhängiger Gleichstrom“ (VII, 61) vorgestellt wird, in dem sich Geschehnisse nacheinander ereignen, ist in Wahrheit ein Produkt des Verstandes – „dem Stillsteller der Zeit“ (VII, 62) –, der zwar keine Erzählungen vorträgt, aber doch das Geschehen von der Regelmäßigkeit seiner Herstellungen her – den Uhren – vergegenwärtigt, so daß es überhaupt nur ist, wenn es eine Stelle in dieser Ordnung findet. „Die chronologische Zeit ist ein Ableger der existierenden Zeit“ (VII, 64). Wir müssen folglich auf der Suche nach „unserer Zeit“ der „Chronik der laufenden Ereignisse“⁶ gegenüber jenes von Liebrucks dem Leser empfohlene „zweischichtige Hinhören“ praktizieren, indem wir diese unendliche Verkettung nur noch als ein Zei{97}chen nehmen, durch das ein zeichengebendes Subjekt zu uns spricht, nicht als die Zeit schlechthin, sondern als „lebendige Zeiten“. (IV, 380) Dieses Zeitsubjekt ist nicht unbewegte, in Räume ausgebreitete Substanz, an der sich etwas als bloß „Beiher spielendes“ ereignet, sondern es ist „in sich selbst bewegt“ (IV, 380). Es spricht zu uns nicht als angeschauten Objekt, etwa dadurch, daß wir an ihm Bestimmungen registrieren könnten. Dazu müßte es erst in seiner Bewegung angehalten werden. Es spricht durch seine Bewegung, in der es Begrenzungen „erstellt“, ohne in diesen Erstellungen aufzugehen. Denn es ist Bewegung und geht deshalb über jede Begrenzung hinaus. Man ist folglich bei der Zeit nicht, indem man sich an die Bestimmtheiten hält, sondern indem man diese Grenzen im Interesse der Wirklichkeit als bloße Setzungen der Zeit nimmt, die erst als vergangene auf das Zeitsubjekt hinweisen. Die Zeit begegnet mithin nicht unmittelbar; sie ist nicht reine Anschauungsform. Sie begegnet in „der Gegenwart der Vergangenheit des Vergangenen“ (vergl. u.a. III, 81 ff.; IV, 375 ff.; VII, 61 ff.), d.h. nur dort, wo ein Bewußtsein die Satzungen der Zeit als vergangene aufbewahrt, welches Aufbewahren das Vergangene nicht einfach bei sich behält, wodurch es ja gegenwärtig bliebe, sondern in einem eigenständigen Akt derart verwandelt, daß von ihm nur noch seine Vergangenheit gegenwärtig bleibt. Dieses Bewahren ist dann ebensosehr das Ausbreiten der Zeit wie des Bewußtseins, das in seinem Tun die Zeit dadurch begreift, daß es selbst tätige Zeit ist. Dies ist aber nur einem Bewußtsein möglich, das zugleich Sprache ist, wobei Sprache dann für jene Fähigkeit des Menschen steht, etwas in sinnlicher Gestalt aufzubewahren,

ohne es aufzuheben. „Zeit ist der sich selbst bewegende Punkt als das Gegenteil des Raumes, das nicht mehr räumlich und nicht mehr unbewegt ist. Diese Selbstbewegung darf nicht als Bewegung im Raum vorgestellt werden, sondern als Erstellung des Raumes. Diese Selbstbewegung ist die Entfaltung der Monade in Bewußtheit und Sein, als Bewußt-Sein. Sie ist nur einem sprechenden Wesen möglich“ (IV, 380).

„Unsere Zeit“ begegnet uns in unserem Sprechen darüber, aber doch nur insofern, als wir dieses Sprechen als ein Geschehen in der Zeit auffassen. Foucault sagt: wir müssen der Sprache ihren „Ereignischarakter“ zurückgeben⁷, und Liebrucks: „Die Logik Hegels ist eine Logik der Ereignisse“ (VII, 62). Gemeint ist bei beiden, daß die Sprache nicht auf ihre Dienlichkeit als Zeichen zu reduzieren ist, sondern ihre Bedeutung erst in ihrem Tun entfaltet. Sie zeigt nicht auf ein ihr jenseitiges Objekt, das ja dann die Zeit sein müßte, die aber doch überhaupt nur ist, wenn ein Sprechen der Sprache die Vergangenheit der Zeitsetzungen zur Gegenwart bringt. Die Sprache kann mithin nicht einfach auf sie verweisen. Sie spricht die Zeit. Sie nennt nicht Ereignisse in der Zeit beim Namen. Sie ist selbst das Ereignis, das als sprachliches die Einheit von Geschehen und Mitteilung des Geschehens ist. Die Zeit, die sich so als Sprache offenbart, ist nicht der als anfangs- und endlose Linie vorgestellte Strom der Ereignisse. Sie ist der „dialektische Grundzug des menschlichen Denkens“, der sich im Gespräch ereignet: „Die Zeit im Aussprechen eines Satzes ist nicht ein Pendant des Kantischen, sondern des dialektischen Vernunftbegriffs. Sie ist nämlich zugleich reversibel. Ich laufe im Aussprechen eines Satzes nicht vom ersten Wort des Satzes bis zum letzten, sondern ziehe, in Analogie zu Kants Gleichnis, eine Linie, deren gezogene Teile im zeitlichen Rückblick, nicht in unmittelbarer Gegenwart, aufbewahrt werden. Das Erfassen des Sinnes eines Satzes ist nur dadurch möglich, daß ich zeitlich zugleich nach vorn und zurück blicke“ (IV, 381). Von dieser allein existierenden Zeit ist die Chronologie eine Reduktion, nämlich diejenige, die entsteht, wenn die Sprache auf ihren Zeichencharakter reduziert und nicht als das Ereignis der Zeit erfaßt wird. Das Begreifen der existierenden Zeit – die immer „unsere Zeit“ ist – fällt deshalb auch nicht in die Geschichtswissenschaft, sondern in die Logik, die dann freilich nicht „formal“ sein kann, sondern als „Logik von der Sprache her“ dem Ereignis der Sprache zu folgen hat. Der Blick auf diese Zeit lebt nicht wie der auf die als Substanz gedachte Zeit aus dem Vergangenen. Die Gegenwart ist nicht das, was im {98} Vergangenen unentschieden blieb: das Verhängnis, und die Zukunft nicht das schlechthin Unerkennbare. Der Blick auf die existierende Zeit ist der Blick auf das Ereignis der Sprache und deshalb ganz in die Gegenwart versenkt, die freilich die „Gegenwart der Vergangenheit des Vergangenen“ ist. Gegenwart bedeutet darin Begriff, dem Bewußtsein verständliche Sprache, die durch die Bewegung des Begreifens, die sie fordert – daß man ihren Sinn nur erfaßt, wenn man zugleich „nach vorn und zurück blickt“ –, Vergangenheit und Zukunft in das Licht des Begreifens stellt.

Liebrucks hat sich in seinen Büchern die Aufgabe gesetzt, aufzuweisen, „daß die Entsprechungsstürme der Zeit den Menschen aus den menschlichen Formen seines Bewußtseins heraussetzen“ (I, 2). Es ist „unsere Zeit“, die sich als Entsprechung, als Tendenzen zur Vermeidung und Unterdrückung von Sprache, zeigt. Sie diktiert uns den Versuch, in einer Zeit zu leben, die das Vergangene vergehen läßt, ohne seine Vergangenheit im Bewußtsein, das Sprache ist, aufzubewahren. Aber die Zeit ist nicht das wesenlose Geschick. Sie ist Sprache und Bewußtsein. Und es bedarf eigentlich nur des Eintretens in die Zeit, um sich gegen diese ihre Tendenz zu stellen. Aber die Rückkehr zum Ereignis der Sprache steht dem Einzelnen nicht offen. Sie ist ein Weg der Menschen überhaupt. Und sie läßt sich auch nicht proklamieren, sondern muß sprechend vollbracht werden. Michel Foucault hat diesen Weg als „die Entfesselung des Diskurses“ in seiner Antrittsvorlesung im Jahre 1970 skizziert. „Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft ... eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses“⁸. Aus Furcht reagiert die Gesellschaft auf das Ereignis der Sprache – den „Diskurs“ – mit „Prozeduren der Kontrolle und der Einschränkung des Diskurses“⁹, die Foucault als „Ausschließungssysteme“

beschreibt: „Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs: das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit.“¹⁰ Die Wissenschaften, aber auch die Philosophien stehen im Banne dieser Systeme: „Sie antworten ihnen, indem sie eine ideale Wahrheit als Gesetz der Diskurse und eine immanente Rationalität als Prinzip ihrer Abfolge vorschlagen und indem sie eine Ethik der Erkenntnis begründen, welche die Wahrheit nur dem Begehren nach der Wahrheit selbst und allein der Fähigkeit, sie zu denken, verspricht. Aber sie verstärken sie dann auch, indem sie die spezifische Realität des Diskurses überhaupt leugnen.“¹¹ Das Ereignis der Sprache soll auf dem Niveau der Mitteilung festgehalten werden. Zur „Entfesselung des Diskurses“ fordert uns Foucault drei Entscheidungen ab: „... man muß unseren Willen zur Wahrheit in Frage stellen; man muß dem Diskurs seinen Ereignischarakter zurückgeben; endlich muß man die Souveränität des Signifikanten aufheben“¹². An anderer Stelle hat Foucault die Bedingung zur Entfesselung des Diskurses das „Verschwinden des philosophierenden Subjekts“ genannt¹³. Alle vier Bestimmungen geben wichtige Leitfragen ab, mit denen man an das Werk Liebrucks’ herantreten kann. Nicht weil er sie in derselben Weise stellt, sondern weil sie an der Zeit sind, die Liebrucks in Gedanken zu fassen versucht. „Philosophie von der Sprache her“, „der menschliche Begriff“ und die Erfahrung der Sprache – „Mythos und Logos“, das sind die Wege des Denkens, auf denen Liebrucks zum Ereignis der Sprache zurückkehren will, was ihn aber nicht in eine „Sprache der Überschreitung“ oder „ein Denken des Außen“ führt wie Foucault, sondern zum Ausschreiten der Erfahrung der Sprache. {99}

2. Philosophie „von der Sprache her“

Die Philosophie von der Sprache her ist nach Liebrucks dadurch bestimmt, daß sie „die Frage nach einer Logik stellt, die von der Sprache her ihre Selbstinterpretation erfahren muß“ (VI/1, 165). Selbst Hegel habe eine solche Logik nicht geschrieben, sondern nur ihre „innerlogische Genesis“ gegeben. Dabei wurde „mit dem Anspruch angefangen, daß es innerlogische Mitteilungen über Wirklichkeit gibt, daß man darüber hinaus nur vor die Wirklichkeit gelangt, wenn man sie in den logois aufsucht“ (VI/1, 164 f.). Dieser Anspruch ist nach dem Urteil einer modernen formalen Logik bereits metaphysisch, da sie glaubt, sich darauf beschränken zu müssen, innere Folgerichtigkeit gerade unabhängig von jedem Bezug zur Wirklichkeit zu erzielen. Hegel fragt „nach den logischen Bedingungen dafür, unter denen das Logische nicht eine technische Veranstaltung ist, sondern als Logik immer schon bei der Wirklichkeit ist“ (VI/1, 165). Die Antwort lautet nach Liebrucks: das Logische ist als Sprache – als das „ursprüngliche Wort“, das am Ende der Logik Hegels zum Thema wird – immer schon bei der Wirklichkeit. Danach kann die Frage gestellt werden, wie eine Logik zu denken sei, die weiß, „daß man nichts von der Wirklichkeit erfährt, wenn man sie nicht in der Sprache aufsucht“ (ebenda). Die Suche nach einer Antwort ist „die Philosophie von der Sprache her“, d.h. eine Philosophie, der die Sprache nicht ein Prinzip der Dinge oder des Denkens ist, bei dem zu beginnen wäre, sondern der Ort ihrer Herkunft, das, worin sie immer schon steht, wenn sie den Gedanken ihres Beginns faßt. „Von der Sprache her“ heißt nicht, mit einer bestimmten Aussage über die Sprache beginnen, nicht mit einer Gesetzlichkeit linguistischer Berechnungen oder philosophischen Einsichten, die an einem Gegenstand „Sprache“ gewonnen wurden, auch nicht mit der Sprache als einer Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis. Liebrucks’ Philosophie beginnt mitten in der Philosophie, mitten in jenem philosophisch genannten Diskurs, der durch ganz bestimmte, inhaltliche Aussagen, Theorien und Systeme vor die Frage nach der Zeit brachte. Dies ist mithin kein Anfang und darf an keiner Stelle dafür genommen werden. Jeder Satz muß aus der Philosophie heraus verstanden werden, in der wir stehen. Nirgendwo gibt es einen Punkt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden müßte, und an den man deshalb das Ganze hängen könnte. Es ist eine Philosophie ohne „Aufhänger“. Denn die Punkte, die auftreten sind Sprachzeichen. „Wir befinden uns in einer verkehrten Welt, in der jede Kategorie erst auf ihre Bedeutung hin zu befragen ist“ (V, 4). Die Philosophie wendet sich der Sprache zu, nicht ihrer Form, sondern ihrer Inhalte, insofern sie zur Sprache kommen und so, wie sie zur Sprache kommen. „Unter ‚Denken der Sprache‘ sei ein Denken verstanden, das unser sprachliches

Vorgehen ins Bewußtsein aufnimmt, also dasjenige ‚Denken‘ ins Bewußtsein aufnimmt, das Sprache schon immer geübt hat, wenn wir auch nicht wissen, wie Menschen sich in ihren Sprachbahnen fanden“ (I, 3).

Liebrucks sieht in einer „Philosophie von der Sprache her“ die Überwindung aller „Prinzipien-Philosophie“, die sich im Dienste der Hoffnung auf eine praktische Verwertung ihrer Ergebnisse den Zugang zur Wirklichkeit durch „Folgerichtigkeitspostulate“ (VII, 10) verstellt und auf der Suche nach den letzten, nicht mehr hintergehbaren Bedingungen „das Bathos der Erfahrung“, das „in der Philosophie von den großen Metaphysikern ausgeschritten wurde“ (I, 14), als wertloses Gut am Wege liegen läßt.

Der Satz, „daß man nichts von der Wirklichkeit erfährt, wenn man sie nicht in der Sprache aufsucht“, fordert zunächst von dem, der Interesse an seiner Wirklichkeit zeigt, daß er sich von ihr abwende und die Hoffnung, sie einfach zulänglich fest in beiden Händen erhaschen zu können, aufgebe. Denn seine Wirklichkeit ist nicht von der Art der Dinge, die man mit beiden Händen greifen kann. Diese Abwendung soll eine Hinwendung zur Sprache sein, wobei jene Sprache gemeint ist, die im Grunde das jedesmalige Sprechen ist (W.v.Humboldt; {100} vergl. II, 33ff.). Der Umgang mit der Sprache, die doch immer zugleich die eigene und die der anderen ist, erfordert anderes Verhalten als der Umgang mit verwertbaren Dingen. Heidegger spricht von Erfahrungen, die man mit der Sprache machen muß, und „dies nun jedoch, mit der Sprache eine Erfahrung machen, ist etwas anderes als sich Kenntnisse über die Sprache verschaffen“¹⁴. Liebrucks fordert zunächst den Verzicht auf Umgangsregeln, die sogenannten methodischen Prinzipien, die unter anderen Umständen und zu anderen Zwecken erlernt wurden und deshalb stets auch vorschreiben, wie das, was zu erfahren ist, aussehen muß. „Um Sprachlichkeit zu denken, bedarf es einer Philosophie, die keine eigenen Kategorien mitbringt, bevor sie die Sprache befragt“ (I, 3).

Das Denken „von der Sprache her“ steht zunächst einem Denken gegenüber, das die Sprache in Gebrauch nimmt, sei dies bewußt oder unbewußt. Wenn die Sprache ein Mittel zum Ausdruck der Gedanken ist, dann hat sie ihren Wert darin, daß sie die Gedanken rein und unverfälscht anzeigt. Offenbar hat sich die Sprache dazu als ungefügg erwiesen. Einerseits durch die Vieldeutigkeit ihrer Worte und ihre Toleranz bei der Anwendung ihrer syntaktischen Regeln, die es z.B. dem Sprachverwender gestattet, Verben oder gar Hilfsverben zu substantivieren, andererseits durch einen unangenehmen Einfluß, den sie auf das Denken ausübt, das sich durch die Sprache zu Spekulationen aller Art hinreißen läßt, so daß Wittgenstein geradezu eine „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache“¹⁵ diagnostizierte und Frege zur „Brechung der Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist“¹⁶ aufrief. Als Folgen kann man die Versuche zur Konstruktion von Kunstsprachen und die Überweisung der „normalen Sprache“ in das Purgatorium der Sprachanalyse registrieren.

Demgegenüber wird der Versuch, „von der Sprache her“ zu denken, von der Einsicht getragen, daß die Sprache niemals nur Mittel zum Ausdruck der Gedanken ist. „Sprache“, sagt Liebrucks, „ist Ausgangspunkt und Ziel alles menschlichen Verhaltens“ (I, 3), mit hin auch des Denkens. D.h. aber doch, daß der Gedanke nicht einfach eine praesprachliche Existenz „im Kopf“ des Denkenden hat und von dort durch dessen Formulierungen in die Sprache übergeht. Er entsteht vielmehr bereits in der Sprache, die dem Denken den einheitsbildenden „Anhalt“ gibt (vergl. II, 1-6), und somit immer in einer Auseinandersetzung mit der Welt und den Gesprächspartnern anhand von erklingender Sprache. „Der Mensch denkt niemals vermittels früherer Gedanken, sondern vermittels solcher, die sprachlich vor ihm stehen“ (II, 257). Der Ausdruck, den der Gedanke darin findet, ist deshalb keine Entäußerung – denn er ist selbst ein Äußeres so, wie er sich in der Sprache formt –, sondern der Ausdruck ist die Erfüllung dessen, was in ihm als Zweck angelegt ist. Dies muß ein auf technisch-praktische Verwertung von Gedanken ausgerichtetes Bewußtsein befremden. Es klingt als ginge es hier um ein Spiel, was z.B. Foucault auch bestätigt, wenn er sagt: „Der Diskurs ist immer nur ein Spiel“¹⁷.

Es ist aber vorher zu fragen, welchen Zweck das Denken in der Sprache erfüllt und auf welche Weise dies geschieht. Wenn das Denken unter dem Anspruch steht, Wirklichkeit zu begreifen, so hieße das, daß es in der Sprache bei diesem seinem Zweck, dem Begreifen der Wirklichkeit,

ankommt. Dazu ist dann zu beachten, daß das Denken in der Sprache nicht nur bei Wörtern, Sätzen oder Texten ankommt, sondern bei diesen gerade nur dann, wenn es nicht bei ihnen stehenbleibt, vielmehr über sie hinausgeht zu dem, was sie bedeuten: den Dingen oder Sachverhalten, die gemeint sind. Freilich kommt das Denken auch nicht einfach nur bei diesen Bedeutungen an. Es hält sich an das aktuelle Ereignis der Sprache, das wiederum nicht einfach nur die Sinnlichkeit der Laute oder der Schriftzeichen umfaßt. Die Sprache ereignet sich in einer bestimmten Situation, die immer im Blick stehen muß, wenn das, was gesagt wird, auch verstanden werden soll. Bei der Sprache sein heißt mithin nicht bei einem bestimmten Ding ankommen, sondern ein bestimmtes, von der Sprache vorge{101}schriebenes Verhalten an den Tag legen. Liebrucks spricht von „einer Grundstruktur aller Sprachen“, „die in jeder einzelnen Sprachbewegung in jeweils modifizierter Weise am Werk geblieben ist“ (I, 3); und von „der Struktur des Gerüsts“, „das wir immer schon mitgebracht haben, wenn auch nur das Geringste von Wirklichkeit bewußt wird (I, 3). Liebrucks gibt vier Bestimmungen dieser „Grundstruktur“ an. So steht erstens jeder Gedanke, insofern er Erkenntnis ist, nicht in einer Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern da die Denkbewegung immer vom Denken zum Erklängen und Hören des Sprachlautes zurückführt, in einer Subjekt-Subjekt-Objekt-Beziehung. Zweitens gilt, daß das Denken keine Handlung ist. Denn „indem ich dem anderen Menschen etwas über die Dinge mitteile, teile ich es mir selbst mit. Indem ich gebe, empfangen ich“ (I, 3). Drittens „teilt sich die Sprache selbst mit, wenn sie etwas über die Dinge mitteilt. Durch sie teilt auch der Mensch sich mit, wenn er etwas über die Dinge mitteilt“ (I, 4). Und viertens vollzieht sich Erkenntnis stets nur im Gespräch zwischen Denkenden, die durch Sprache Gedanken haben, und als solche „existierende Begriffe“ sind. „Wenn ein existierender Begriff mit einem anderen existierenden Begriff durch Sprache zur Identifikation kommt, so haben beide innerhalb des nicht aufgehobenen Gegenübers zweier sichtbarer und hörbarer Organismen das nicht aufzuhebende Gegenüber von Welt“ (I, 4)¹⁸. Die Erkenntnis ist weder in der Sprache noch im Denken allein, sondern in der Bewegung des Denkens zur Sprache und von dort zurück.

Die Rede von einer „Grundstruktur“ erweckt den Verdacht, es handele sich doch wiederum nur um apriorische Möglichkeitsbedingungen, die vorgegebene Inhalte des Denkens nur formen, was auf den Satz hinausläufe, daß wir keine Dinge an sich erkennen können, sondern nur Erscheinungen, weil die Dinge uns immer schon in der „Grundstruktur“ von Sprache gegenständlich werden. Aber dagegen tritt Liebrucks gerade auf, wohlwissend, daß dies eine Verflachung des Kantianismus zum Relativismus zur Folge hätte. Zwar kommen wir nicht einfach bei den Dingen an sich an, aber doch bei dem, was die Dinge im Denken bewirken: bei einem konkret bestimmten sprachlichen Verhalten. In diesem Verhalten erfährt das Denken sich selbst als „Entsprechung“ der Wirklichkeit, nicht aber als identisch mit der Wirklichkeit. Das Denken ist, insofern es zu Gedanken kommt, nicht bloßer Reflex der Anschauung, sondern die Einheit einer Anschauungsmannigfaltigkeit, welcher Einheit jedoch zunächst noch das sinnliche Zeichen ermangelt: „In dieser Orientierung ‚sucht‘ er Sprache. Er sucht dabei ein sinnliches Surrogat für die Einheiten, die nicht unmittelbar sinnlich begegnen. Er möchte die Einheiten, die er aus den Mannigfaltigkeiten heraussehnt, wie er sie in sie hineinträgt, als Paradeigmata vor sich hingestellt sehen. ... Das Vermisungserlebnis versammelt sich in einen Ton. Der Mensch korrigiert die Natur dort, wo sie eine Lücke aufzuweisen scheint mit einem Ton. Er springt mit einem Laute ein. Der Laut wird gehört, als Gegenstand vernommen. In ihm wird die darin ausgedrückte ‚Denkportion‘ als außerhalb des Menschen seiend vernommen. ... Die Bewegung vom ‚Denken‘ zu seinem sinnlich vermißten Gegenstand wird in dieser tönenden Reflexion auf die vermißte Realität zum Gegenstand“ (II, 3f.). Das Denken erfährt in seinem sprachlichen Verhalten, indem es hört, was es zu anderem Denken über die Sache sagt, daß das, was es sagt, dem „entspricht“, was es als Gegebenheit vorstellt. Erst in dieser „Entsprechung“ tritt das Gegebene als Wirklichkeit auf und diese „Entsprechung“ ist der Zweck des Denkens, den es in der Sprache erfüllt. Die Liebruckssche „Grundstruktur“ nennt also nicht Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern Bedingungen der Wirklichkeit der Dinge. Wie die Erkenntnis dieser Wirklichkeit möglich ist, das sagt diese „Grundstruktur“ nicht. Das können nur die Dinge selbst sagen, indem sie das Denken zur Sprache bewegen.

Liebrucks entdeckt „die Entsprechung“ als die höchste Kategorie der Logik Hegels. Sie ist das, was Hegel die „absolute Idee“, aber an einer Stelle auch „das reine Entsprechen nennt.“¹⁹ Sie ist – mit den Worten Hegels – „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philo{102}sophie“ (VI/3, 589). „Die absolute Idee ist die Entsprechung der Sätze und der Wirklichkeit in unserer menschlichen Erfahrung. Sie ist weder Innenwelt noch Außenwelt, weder phänomenale noch noumenale Welt, noch ein Gott, der über beiden als Herrscher thront. Sie ist die Sprache selbst, die wir als nur endliche Wesen ohne den logischen Status der Entsprechung niemals hätten erfinden und empfangen können“ (VI/3, 581).

Indem die Welt dem Denken als Sprache begegnet (vergl. I, 248-285), ist das Streben des .Denkens nach Wirklichkeit immer ein Streben zur Sprache hin. Die Wirklichkeit oder Wahrheit eines Gedankens ist selbst ein Gedanke, der in der Sprache seinen Anhalt hat. Sie ist ein „Vermissungserlebnis“, das die Sprache „sucht“. Die Wahrheit ist mithin nicht einfache *adaequatio rei et intellectus*, sondern das sinnliche Zeichen für einen Gegenstand, der „sinnlich nicht da ist“ und überhaupt verschwindet wie ein Hauch, wenn er nicht zur Sprache kommt. Die Philosophie „von der Sprache her“ lebt aus der Besinnung auf die Sprachlichkeit des Denkens und kennt keinen anderen Weg zur Erkenntnis als das Hören auf die Erfahrung der Sprache, die die Erfahrung der Entsprechung ist. Sie läßt die Sprache sprechen. In ihr spricht sich ein Denken aus, das nicht in den Köpfen nur endlicher Existenzen zu Hause ist, sondern in der Weltbegegnung jener Wesen, die ihre Eigenheit auf dem Altar eines allgemeinverständlichen Sprachlautes geopfert haben und ihre Wahrheit im Gespräch, das das Denken hervorruft, suchen, die ihre „Logophobie“ vor der Entfesselung des Diskurses überwinden und dem Diskurs durch die Aufhebung der subjektiven Diskursbeschränkungen seinen „Ereignischarakter“ zurückgeben. Bei Heidegger heißt es: „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Die Sprache spricht“²⁰. Und: „Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegenen“²¹. Foucault sagt: „... es sind die Dinge selbst und die Ereignisse, die sich unmerklich zu Diskursen machen, indem sie das Geheimnis ihres eigenen Wesens entfalten“²². Und Liebrucks sagt mit Bezug auf das „ursprüngliche Wort“ Hegels: „Dieses ursprüngliche Wort ist nicht ein Wort, das der Mensch sprechen oder auch nicht sprechen kann. Dieses ursprüngliche Wort ist vielmehr die Sprache der Dinge selbst, zu der wir nur durch die Sprache des Dinges, das Mensch heißt, einen Zugang haben“ (VI/3, 590).

3. „Der menschliche Begriff“

Wer auf Beherrschung der Natur aus ist oder auch nur auf die Nutzung der Naturkräfte, stellt sich in die origo der Koordinaten seiner Weltbegegnung in Raum und Zeit und sein Kampf mit den Naturkräften ist zugleich ein Kampf um diesen Platz im Ursprung. Das Begegnende erhält von der unbewegten Stabilität des „Ich-denke“ her seine Bedeutung, und was sich als reine Erforschung des Gegebenen, als Verzicht auf die eigene Subjektivität ausgibt, zwingt doch die Dinge und ihre Welt unter die Botmäßigkeit dieser einen ursprünglichen Gewißheit. Das denkende, zeichensetzende Subjekt ist zwar bereit, sich Subjekthaftigkeit nur in der Gestalt eines vom Zufälligen seines Daseins hier und jetzt befreiten „logischen Subjekts“ zuzusprechen, bindet jedoch zugleich dieses Über-Ich an die je eigene Gewißheit des Denkenden. Die Unterwerfung der Natur unter die Logik ist deshalb immer eine Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft der jeweils logisch Denkenden. An diesem Verfahren ist solange nichts auszusetzen, solange sich die Natur nicht wehrt. Wenn sie dies zu tun beginnt, sollte auch das Nachdenken über die Logik beginnen. Jetzt aber nicht mehr unter dem „Ausschließungssystem“ ihrer eigenen Folgerichtigkeitsforderungen, sondern im Hinblick auf die Bedingungen der Wirklichkeit des Denkens, die Liebrucks als Sprachlichkeit zusammenfaßt. Dieser Weg wird den Starrsinn der Subjektivität, der sich als logischer Minimalkonsens ausgibt, erschüttern. „Das Sprechen des Sprechens führt uns in der Literatur, aber vielleicht auch auf anderen Wegen, in jenes Außen, in dem das sprechende Subjekt {103} verschwindet. Hier liegt wohl der Grund dafür, daß die abendländische Reflexion so lange gezögert hat, das Sein der Sprache zu denken: als hätte sie die Gefahr geahnt, die der Evidenz des ‚Ich bin‘ in der nackten Erfahrung der Sprache droht“ (Foucault)²³. Das Verschwinden des Subjekts im Sprechen der Sprache, im Sich-sprachlich-

Verhalten nennt Liebrucks „den Begriff“, wobei dieser Begriff als „Hegelscher Begriff“ vom „formallogischen“ abgesetzt wird. Im Anschluß an das folgende Hölderlin-Zitat sagt er: „Das ist nichts anderes als der Hegelsche Begriff.“ Zitiert wird aus dem Aufsatz „Das Werden im Vergehen“, wo es heißt, „daß die Auflösung des Idealindividuellen nicht als Schwächung und Tod, sondern als Aufleben, als Wachstum, die Auflösung des Unendlichneuen nicht als vernichtende Gewalt, sondern als Liebe und beides zusammen als ein (transcendentaler) schöpferischer Akt erscheint, dessen Wesen es ist, idealindividuelles und realunendliches zu vereinen, dessen Produkt also, das mit idealindividuellem vereinigte realunendliche ist“ (VII, 452). Die Erarbeitung dessen, was hier „Begriff“ bedeuten kann, ist die in allen Bänden von „Sprache und Bewußtsein“ gegenwärtige Aufgabe. Und in allen Bänden finden sich deshalb Sätze, die sagen, was „der Begriff“ ist. Aber keiner davon kann als Definition genommen werden. Sie weisen unter wechselnden Verhältnissen auf das Bewegende im „sphärenmischenden Komponieren von Kritik und Kommentar“ hin, das aber selbst in die starre Positivität einer Setzung, eines Satzes, nicht eingehen kann. Der Gang durch die sieben Bände kann also nicht erspart werden. Die folgende Sammlung kann nur auf „die Spannweite des Problems“ hinweisen:

„Nur ein Wesen, das bei sich selbst nicht bei sich selbst ist, ist Begriff. Der formale Begriff dagegen hält sich darin für sachlich, daß er als Begriff nicht bei der Sache, sondern bei sich selbst ist“ (I, 127).

„Das Haus des Denkens aber ist der Begriff, Begreifen von Wirklichkeit. Nur innerhalb des Begriffs begreife ich außerhalb seiner vorgestellte Wirklichkeit. Das heißt Denken“ (II, 260). „Es liegt im Begriff des Begriffs, daß er sich realisiert. Er realisiert sich auf dem Umweg „Über seine Herstellungen ...“ (III, 335). „Die liebenden sind als Liebende so getrennt wie zwei Äste eines Baumes. Die Selbständigkeit ihrer Existenz sinkt zum Moment herab. Das Herabsinken der Selbständigkeit ist nicht Verflüchtigung der Existenz des Menschen, sondern Verflüchtigung der Positivität. Die Befreiung von ihr führt die Individuen in einen Raum, in dem sie sich so finden, wie Gott sie gewollt hat. Kein Liebender sieht die Geliebte in ihrer Positivität. Er sieht ihre Gestalt so, wie sie von Gott gewollt ist. Diese Gestalt hat die Zeigestäbe an sich, so zu werden, wie wir uns im göttlichen Anblick der Liebe geschenkt sind. Nur so gelangt der Mensch zur menschlichen Existenz. Die Existenz liegt dem Hegelschen Begriff nicht zugrunde, sondern stammt aus ihm. Das ist der einzige Begriff, der den Namen „menschlicher Begriff“ verdient“ (III, 169).

„Der dialektische Begriff ist nicht der einfache Zusammenfall von Idee und Existenz, sondern erscheint vielmehr als ausgebreitete Spannung zwischen der Einzelheit und der Allgemeinheit. Das ist das Segel mit dem das Schiff fährt, sofern der Wind Gottes hineinbläst“ (IV, 173).

„Die Ursache, die in der Wirkung mit sich selbst in Beziehung steht, ist bereits der Begriff, der im Universum seiend entstandene Begriff“ (VI/2, 449). „Erst der Begriff ist als an-und-für-sich seiendes Sich-von-sich-Abstoßen hier zunächst vorzustellen. Der Begriff ist in der Weise, in der er bei sich ist, bei der Sache. Diese Sache ist kein Sachverhalt, sondern der Sachverhalt in der begriffenen Situation. Sie wird deshalb nicht restlos durchschaut. ... Der Hegelsche Begriff ... ist nicht Begriff eines von der Welt abgelösten psychisch-subjektiven oder prinzipiell-subjektiven Ich, sondern die Weltbegegnung im logischen Status Bewußt-Sein“ (VI/3, 142). Der Begriff ist die Heraklitische Flüssigkeit, die Einheit von seiendem Fluß und stehendem immer geltendem Wesen“ (VI/3, 140).

„An unserer Zeit ist es, zu begreifen, daß der Begriff der Spender unseres Lebens im biologischen Sinne ist“ (VII, 65).

Die in diesen Zitaten angedeutete Vielfalt der Problematik des Begriffs muß im folgenden immer mitgeführt werden, wenn versucht wird, den Hegelschen Begriff in seiner Distanz {104} zum formallogischen zu bestimmen, damit die Sprödigkeit dieser Darstellung nicht dem Ganzen zugeschrieben wird.

Die moderne formale Logik hat das Problem des Begriffs entschärft. Sie hat sich von der Metaphysik dadurch abgenabelt, daß sie ihr einstmals wesentliches Lehrstück, die Abstraktionstheorie, ausgeschieden hat. Sie schien sich damit vor allem um das ganze

Riesenproblem erleichtert zu haben, das sich mit dem „Wesen der Dinge“ verbunden hatte, das doch durch Abstraktion vom Nur-Individuellen einer Sache im Begriff der Sache erfaßt sein sollte. Dies muß einerseits als ein wirklicher Fortschritt bezeichnet werden, weil dadurch die Intention einer formalen Logik reiner hervortritt. Andererseits muß man fragen, ob dies denn überhaupt möglich ist, wenn doch zugleich der Begriff Gegenstand der Logik bleiben soll. Seit Frege gilt, daß der Begriff eine Satzfunktion ist mit einer Leerstelle. Frege nannte dies „die prädikative Natur des Begriffs“, seine „Ergänzungsbedürftigkeit“. Daraus ist die Definition des Begriffs hervorgegangen: „Ein Begriff ist eine Aussagefunktion mit einer Variablen, die für jedes Argument ihres Wertbereiches eine wahre oder falsche Aussage ergibt“²⁴. Dabei darf der Begriff nicht mit dem Satz verwechselt werden, dem keine Leerstelle zukommt. Der Prädikator „ist rot“ ergibt zusammen mit einer Leerstelle für ein Argument – „x ist rot“ – einen Begriff, der sich bei Ersetzung der Variablen durch den Namen für ein eindeutig bestimmbares Einzelding in eine wahre oder falsche Aussage verwandelt, die selbst kein Begriff mehr ist. Stand in der traditionellen Logik der Begriff für das Wesen dessen, was er begriff – denn er hielt im Abstrahieren nur das an einer Sache fest, was dieser nicht nur in jedem möglichen Falle zukommt, sondern sie überhaupt erst als diese Sache erscheinen läßt, die sie ist –, so wird jetzt scheinbar von dieser ontologischen Behauptung ganz abgesehen. Der Begriff erstellt vielmehr nur noch einen Ja-Nein-Raum, in dem Dinge erscheinen und eine bestimmte Stelle erhalten. Über das Wesen dieser Dinge wird dadurch nichts ausgesagt. Denn es wird überhaupt nur die Relation angezeigt, in die das Ding durch diesen Begriff gerät. Das Argument „diese Rose“ ergibt, wenn sie rot ist, als Ersatz für die Leerstelle im Begriff „x ist rot“ eine wahre Aussage. Über das Wesen der Rose ist damit nichts ausgesagt.

Nun läßt sich aber zeigen, daß der Begriff auch in dieser Gestalt noch einen Bezug zum Wesen der Dinge hat. Der Begriff ist nämlich eine bestimmte Setzung – ein bestimmter Satz –, die die Welt in die Dinge aufteilt, die eingesetzt eine wahre, und in die, die eingesetzt eine falsche Aussage ergeben. Diese Aufteilung gilt jedoch nur im Lichte dieses Begriffs. Andere Begriffe schaffen eine andere Aufteilung der Welt. Die Dinge erscheinen mithin in vielen Ja-Nein-Räumen zugleich. Damit ist aber auch zugestanden, daß der Begriff die Dinge im Lichte seiner eigenen Bestimmtheit nur unter einem Aspekt aufnimmt, der für dieses bestimmte Begreifen als wesentlich angesehen wird. Die Begriffe stehen deshalb für Ja-Nein-Räume, in denen die Dinge nur so erscheinen können, d.h. als Mitglieder dieser Welten auftreten, daß der Begriff ihr Wesen erfaßt, nämlich unter dem Gesetz des Begriffs entweder wahre oder falsche Aussagen zu ergeben. Zweifellos steht das Wort „Wesen“ hier nicht mehr für dasselbe wie in der Tradition. Es meint nicht mehr das Wesen der Dinge. Aber die Art seiner Verwendung ist doch die gleiche geblieben. Es steht nämlich für einen Prozeß des Unterscheidens von Sinnlichem und Übersinnlichem. Mußte das Wesen der Dinge durch Abstraktion aus dem sinnlichen Material gewonnen werden, so eröffnet der Begriff jetzt eine übersinnliche Welt, in die die Dinge nur noch eintreten können, wenn sie zugleich ihre konkrete Gestalt abwerfen und nur noch in der vom Begriff vorgeschriebenen Bezüglichkeit gedacht werden. An die Stelle des Wesens der Dinge ist eine der Erfahrungswelt jenseitige Wesenswelt getreten, in der die Dinge dieser Erde ein positiviertes, nämlich auf eine ihrer Bestimmungen festgelegtes Dasein führen. Liebrucks sagt deshalb, daß der formallogische Begriff nach wie vor im Wesensteil der Logik Hegels beheimatet ist und den logischen Status {105} des Begriffs noch nicht erreicht hat. „Der menschliche Begriff“ sei die Reflexion dieser „Reflexion des Wesens“; als welche er den formallogischen Begriff bestimmt, sei die Erhebung des Denkens aus der ersten übersinnlichen Welt des Wesens in die zweite übersinnliche Welt des Begriffs, die die „verkehrte Welt der Sprache“ ist.

Wenn der noch am Wesen haftende Begriff in der Funktion steht, den Unterschied zwischen unserer Anschauungswirklichkeit und einer idealen Wesenswelt zu erstellen, so muß der Hegelsche Begriff als die Reflexion dieses Begriffs diese Funktion reflektieren. Das geht nun nicht so, daß er sich auf diese Funktion als auf seinen Gegenstand bezöge. Denn die erste übersinnliche Welt, der Ja-Nein-Raum des Prädikators, ist schlechterdings nicht gegenständlich. Wir wissen zwar unter welchen Bedingungen er steht, wir kennen das Verfahren zu seiner Erzeugung, wissen aber aufgrund der „Ergänzungsbedürftigkeit“ des Begriffs nicht, wie er

aussieht. Wir kennen den Kosmos der Dinge nicht, die in die Leerstelle eingesetzt werden können, und dies prinzipiell nicht. Denn solche Begriffe sind offen für alle Dinge, auch für solche, die noch gar nicht existieren, gleichgültig ob sie wahre oder falsche Aussagen erzeugen. Solche Überlegungen stehen aber bereits mitten in der Reflexion der Reflexion des Wesens, und sie zeigen nicht nur den Mangel der Wesenswelten an Gegenständlichkeit, sondern vor allem, daß die Existenz dieser Welten an der Sprache oder – hier vielleicht, genauer – an den Sprachzeichen hängt, die nicht nur den Prädikator bewahren, sondern auch den „Wertbereich“ abstecken, aus dem heraus die Einsatzmöglichkeiten für die Leerstellen gefunden werden können. „Der formallogische Begriff sitzt immer schon auf dem Rücken der Sprache“ und seine Funktion ist eine Funktion der Sprache. Nur weil wir die Sprachzeichen verstehen ohne gleichzeitig das durch sie Angezeigte vor uns haben zu müssen, können wir eine übersinnliche Welt konstruieren, in der dieses dann allerdings auch nicht in seiner konkreten Dinglichkeit, sondern in der vom Begriff gesetzten Wesentlichkeit auftritt. Der 320 m hohe „Ginnheimer Spargel“ ist als Mitglied einer Wesenswelt, die durch den Begriff „x ist ein Fernmeldeturm“ erzeugt wird, nicht 320 m hoch. Er ist dann überhaupt nicht ein existierendes Gebilde aus Zement, Stahl und Glas. Als Argument der Leerstelle wirft er alle sinnlichen Qualitäten ab und tritt in die geforderte Wesentlichkeit ein. Dies ist nicht das Resultat eines Abstraktionsprozesses, sondern das Resultat der Einsetzung in die Leerstelle. Diese Operation ist aber nur dadurch möglich, daß die Sprache, in der dies geschieht, Dingwelt und Wesenswelt umspannt. Die Sprache ermöglicht die Einsetzung, weil sie in einem Blick – den Liebrucks den „Begriffsblick“ nennt – die Einsicht in beide Welten eröffnet. Das Blicken ist dabei wörtlich zu nehmen. Denn es bedarf keiner logischen Operationen – urteilen, schließen –, um einen Namen als Argument in einen Begriff einzusetzen. Wo Zweifel entstehen, ist dies – auch nach Ansicht der formalen Logik – kein logisches Problem, sondern ein Problem der richtigen Benennung. Freilich wird dabei nicht rein angeschaut, und es ist auch nicht der hier und jetzt Begreifende, der blickt, sondern die Sprache ist es, die den „Doppelblick“ in beide Wörter gewährt.

Sieht man den formallogischen Begriff im Lichte dieser Reflexion, so muß er dadurch charakterisiert werden, daß er die Dinge begreift durch die Erstellung einer Wesenswelt – einem Welt Ding, das die vielfältige Eigenbestimmtheit der Dinge durch eine eindeutige Weltbestimmtheit ersetzt, die festlegt, unter welchem Gesichtspunkt Gegenstände in dieser Welt allein angeschaut werden. D.h. aber, daß in diesem Begreifen das Ding untergeht. Sein Einsatz in die Leerstelle ist zugleich seine Aufhebung als konkretes Ding. Und die Eindeutigkeit des formallogischen Begriffs lebt von dieser Aufhebung. Sie muß vollzogen sein, wenn mit den Begriffen logisch operiert werden soll. Erst der Begriff dieses Begreifens – „der Hegelsche Begriff“ – weiß, daß diese Verfügbarkeit nur möglich ist, wenn die sprachlichen Bedingungen dieser Aufhebung vergessen oder doch bewußt abgeblendet werden, wenn die Sprachzeichen, mit denen der Begriff angeschrieben wird, gar keine Sprachzeichen mehr {106} sind, sondern nur noch Verkehrszeichen, die uns eindeutiges Verhalten abfordern. Der Vollzug dieser Einsicht geschieht aber nun nicht dadurch, daß die Dinge gegenüber oder gar in der Wesenswelt wieder in ihrer Eigenbestimmtheit aufzutreten vermöchten. Das Begreifen der Dinge hat sein Wesen in diesem Aufheben, und der Hegelsche Begriff ist nur die Reflexion dieses Tuns. Was er leistet, ist die Aufopferung der durch das Konstruieren der Wesenswelt gewonnenen Bestimmtheit. Zu wissen, daß diese Wesenswelt eine Setzung ist, die davon lebt, daß die Sprache die Dinge als konkrete zugleich bewahrt – dadurch daß jeder, der einen Namen in die Leerstelle eines Begriffs einsetzt, sich unter diesem Namen etwas Bestimmtes vorstellt – und doch auch aufhebt –, indem sie nämlich nichts als ein Zeichen ist, das für alle Bestimmtheiten dieses Dinges steht und somit auch zur Bezeichnung nur einer dieser Bestimmtheiten genutzt werden kann –, dies zu wissen, heißt die selbstsichere Bestimmtheit des Wesens verlieren, es heißt nicht, die Praxis des Begreifens einstellen. Dieses Wissen ist kein Fortgehen zu einer neuen übergeordneten Begrifflichkeit; die Wesenswelt vergeht nicht im Begriff wie die Dinge im Wesen; sondern im Blick auf die Dinge und auf die Wesenswelten tritt der Begriff jetzt als der Verlust der Gewißheit seiner selbst auf, die sich nur in der Scheinwelt des Wesens aufbauen konnte. Der Hegelsche Begriff ist das Opfer der Selbstgewißheit des Begreifenden, nicht als Unterwerfung unter die

Gewalt eines Mächtigeren – in der Sprache ist kein Ersatz für die Selbstsicherheit des Wesens –, sondern als Opfer der Subjektivität überhaupt, die sich in der Eindeutigkeit des Wesens stets aufs neue zu stabilisieren vermochte. Im Hegelschen Begriff tritt an die Stelle des Subjekts die Sprache, nicht als neues besseres Subjekt, sondern als das Gewährenlassen der verlorenen Eindeutigkeit und Selbstgewißheit.

Das Verhaftetsein im Wesen wird nicht schon dadurch überwunden, daß wir unter dem Druck der sich wehrenden Natur, dem Wesensbegriff nur relative Gültigkeit zugestehen. Dieser Relativismus ist nur ein Rückzugsgefecht der verständigen Selbstgewißheit, die bereit ist, jede gesetzte Position aufzugeben, wenn sie sich nur selbst als die letzte entscheidende Instanz, als das Verfahren der Nachprüfung gewahren kann. Liebrucks sagt, daß wir aus dem Begriff leben, nicht aus der Selbstgewißheit. Denn diese ist nicht am Leben interessiert, so wie es ist, sondern an ihm nur, insofern das Ich als diese hier und jetzt sich behauptende Selbstgewißheit es eindeutig erfassen kann. Das bedeutet aber, daß das Leben der Endlichkeit dieses Ichs unterworfen wird, das mithin gar nicht lebt, sondern Leben begrenzt. Der „Begriffsblick“ entgrenzt, läßt wachsen, indem er das Leben sein läßt, was es ist. Dies ist nicht als ein Hereinbrechen von Naturgewalten zu lesen, die Wesenswelten vergehen nicht, sondern als „Entfesselung des Diskurses“, in den die Dinge von sich aus eintreten.

4. Die Erfahrung der Sprache – Mythos und Logos

Man kann den Begriff auch die uneingeschränkte Erfahrung des Menschen nennen, die ihm Vertrauen zu seiner Welt ohne Rückversicherungsverträge mit dem Machbaren gibt. Es ist dies eine Erfahrung, die sich nicht nur auf die logische Konsequenz eines Argumentes stützt, sondern dieser Logik nur folgt, wenn sie zugleich dem „entspricht“, was die Welt der Erfahrung in der Zeit zugesprochen hat, was immer so war und immer so bleiben wird, was aber nicht in logischen Schlußfolgerungen, sondern in Geschichten gegenwärtig geblieben ist, und gegen das sich der Mensch nicht bewußt auflehnen kann, sondern nur durch Verdrängung. Ein Argument – oder eine Tat oder eine Rede – entspricht dieser Erfahrung aber nicht deshalb, weil es dasselbe vorträgt, sondern das „Entsprechende“. Liebrucks hat diese Erfahrung als die Einheit von Mythos und Logos, von Sprache und Bewußtsein gegen die Verdrängungsmechanismen der positiven Wissenschaften verteidigt. Ihm ist Erfahrung nicht {107} wahrnehmungsgelitetes Erkenntnis von Objekten, nicht das, was vom Kriterium der Machbarkeit beschnitten ist, sondern das, was im Aussprechen der Sprache der Sprache „entspricht“.

Erfahrung, das ist zunächst das Selbstverständliche, das Wissen, an dem man nicht zweifeln kann. Werden Kunst, Wissenschaft und Politik nach den Gründen ihres Handelns befragt, so verweisen sie auf Erfahrung. Man kann kritisch nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung fragen, aber man muß sie dazu immer schon als wirklich voraussetzen. Die am Zuverlässigen und Eindeutigen interessierten Wissenschaften haben sich veranlaßt gesehen, der Erfahrung zu mißtrauen, und haben ihr Maßstäbe vorgesetzt, an denen sich zeigen soll, ob sie sich überhaupt mit Recht Erfahrung nenne. Aber auch diese Wissenschaften werden im Ernstfall nicht zögern, ihr Handeln auf Erfahrung zu gründen, ganz gleichgültig, ob sie vor diesem Maß besteht oder nicht. „Jeder Mensch erkennt von dem her, was er für Wissen hält. Er wird zwar immer bereit sein, sein Wissen von dem Wissen zu korrigieren. Aber solange er erkennt, muß er wissen, daß es zur Wahrheit jeder einzelnen Satzbildung gehört, dieses Wissen während der Satzbildung für absolut zu nehmen“ (V, 329).

Dieses Selbstverständliche ist jedoch nicht statisch, nicht der Handlung als ein Verfügbares vorgegeben, sondern, weil es aus der Vergangenheit kommt und doch in der Gegenwart wirken soll, ein Werden in der jeweiligen Situation. In aktuellen Nöten wird die Erfahrung zu Hilfe gerufen und erweist sich erst in diesem Ruf als das, was hier und jetzt selbstverständlich ist. Anschauung und Verstand haben Teil an ihr: „Erfahrung ist immer die Bewegung von der empirischen Apperzeption des Gegenstandes zum Gegenstand, der erst als Correlatum der Einheit der transzendentalen Apperzeption die Prüfung aushält – und die Bewegung zurück zu dem neuen empirischen Gegenstand, der aus dieser Erfahrung entspringt“ (V, 348). Als diese Bewegung umgreift die Erfahrung verfügbare positive Bestimmungen, solches, was sich in Raum und Zeit

einer bestimmten Stelle zuweisen läßt. Aber sie enthält auch die durch nichts als eine Idee gestützte Annahme, daß dies, was hier als bestimmt angenommen wird, für alle Zeiten und Räume so bestimmt sein muß. Die Erfahrung beruht immer auf einer .Erschleichung der Totalität der Bedingungen, die niemals gegeben, aber doch als gegeben angenommen, das Selbstverständliche der Erfahrung begründet. Diese Voraussetzung gibt der Erfahrung Sicherheit, aber zugleich das Dasein eines Ungegenständlichen. Denn diese Totalität kann nicht angeschaut und nicht positiv bestimmt werden. Die Erfahrung tritt als unbewußte, aber unnachgiebige Macht auf. Dem Bewußtsein kann sie nur begegnen, wenn sie eine Gestalt findet, die Gegenständliches und Ungegenständliches zu vereinigen vermag. Das müßten Gestalten sein, die einerseits logisch bestimmbar, andererseits dies, was die Logik darin erfaßt, zugleich sind und nicht sind. Nach Vico hat der Mensch dieses Problem dadurch gelöst, daß er der ungegenständlichen Macht seine eigene endliche und damit bestimmbare Natur lieh: „Wenn den Menschen die natürlichen Ursachen unbekannt sind, welche die Dinge hervorbringen, und sie diese auch nicht durch ähnliche Dinge zu erklären wissen, leihen sie den Dingen ihre eigene Natur: wie das Volk z.B. sagt, der Magnet sei in das Eisen verliebt“ (Vico nach I, 276). Die unbewußten, ungegenständlichen Mächte begegnen dann als Götter in Menschengestalt. Die Geschichten, die sich dann über diese Götter erzählen lassen, breiten die Erfahrung aus, die das Unendliche, Ungegenständliche im Endlichen, Gegenständlichen hervorbringt. Die Mythen sind somit keine Einfälle phantasiebegabter Dichter, sondern die ins Bewußtsein getretene Wirklichkeit der Erfahrung, die zur Gewinnung ihrer Einsichten die Bestätigung des Unendlichen – der Totalität der Bedingungen – braucht. Der Mythos enthält dann „eine Wahrheit in sich, die durch eine niedrigere Stufe des Bewußtseins verdeckt wurde“ (VII, 70). Als Götter gehen die in den Mythen auftretenden Gestalten nicht in der Logik ihrer geliehenen Endlichkeit auf. Sie sind gerade dadurch, daß sie diese Logizität überwinden. Im Überschreiten dieser {108} Grenzen zeigen sie diese für die Menschen auf, und darin spricht sich die Erfahrung aus. Der Mythos macht so keine Mitteilungen über historische Ereignisse, sondern bringt die Erfahrung, die die Menschen aus solchen Ereignissen gezogen haben, zum Bewußtsein. „... so könnte der Mythos von Erfahrungen berichten, die nur auf dem Umweg über die Geschichten, die er erzählt, mitteilbar waren. Diese Geschichten sind als Mitteilungen von Tatsachen unwahr. Es müßte sich um eine Erfahrung handeln, in der das, was wir Innen- und Außenwelt nennen, zugleich gegenwärtig ist. Dazu würden solche Sphären in prägnanten Situationen in der Gestalt von Göttern erfahren“ (VII, 71). Nach Liebrucks nimmt alle menschliche Erfahrung diesen Weg über den Mythos. Auch dort, wo die Aufklärung an die Stelle der Götter Denknötenwendigkeiten gerückt hat. „Dabei ist die formale Logik nur ein neuer Name für einen neuen Gott. Sie ist nämlich das, was aus sich selbst ist und von sich selbst her auch verstanden wird“ (VII, 81).

Nur in der Lebendigkeit der Mythen haben wir Erfahrung. D.h. aber, daß wir nur dann einen sicheren Grund des Handelns finden, wenn unser Tun in der Gegenwart eines Mythos geschieht. Und diese Gegenwart ist die Sprache, in der und durch die allein die Geschichten erzählt werden. Denn die Sprache allein vermag die Einheit von Gegenständlichkeit und Entgegenständlichkeit zu fassen. Erfahren handeln heißt dann sprechen. Erfahren sein heißt, im Bewußtsein der Erfahrung der Sprache leben. Es heißt also nicht, einen Sack voll Erfahrungen mit sich herumtragen, sondern in der Sprache, in ihrer Erfahrung sein. „Der Mensch denkt nur vermittelt der Sprache; je reicher diejenige ist, deren er sich bedient, je leichter und freier in ihren Bewegungen, desto fruchtbarer wird sie unter seinen Händen in neuen Verbindungen, desto weiter und tiefer dringt er in das Gebiet der Wahrheit ein“ (II, 256 – Zitat W.v.Humboldt). Das bedeutet aber nicht einfach ein Nachbilden der Mythen – ein ihnen gemäß handeln, was immer man sich darunter vorstellen mag –, denn die Mythen sind nur lebendig, wenn sie hier und jetzt – „in prägnanten Situationen“ – zur Begründung von bestimmten Handlungen erzählt werden. Die Sprache schreibt nicht ein bestimmtes Bewußtsein vor, sondern nur die Art, wie sich ein Bewußtsein bilden muß.

Zur Entfesselung des Diskurses hat Foucault die Befreiung vom „Willen zur Wahrheit“ gefordert, in dem er den Willen zur Unterdrückung jenes „kostbaren und begehrenswerten Diskurses“ sah, in den die Dinge von sich aus eintreten. „Einst war es der Diskurs, der Recht sprach und jedem sein Teil zuwies. später lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs war,

oder in dem, was er tat, sie lag in dem, was er sagte: eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug²⁵. Scheinbar spricht Liebrucks dagegen, wenn er Hegel zitierend sagt: „Der Wille zur Wahrheit ist ‚etwas bekanntlich Aufgegebenes, längst Abgetanes‘.“ Aber „die Philosophie kann nicht in die ‚Anspruchslosigkeit anderer Wissenschaften auf Wahrheit‘ herabfallen“ (VI/3, 141). Die Begründung für Foucaults Entscheidung gegen den Willen zur Wahrheit wird Liebrucks jedoch akzeptieren. Wenn der Wille zur Wahrheit, wie Foucault sagt, die Reduzierung der Sprache auf ihren Zeichencharakter ist, dann muß er aufgegeben werden. Aber wenn er umgekehrt der Kampf gegen diese Reduktion ist, gegen die Ablendung der menschlichen, Mythos und Logos umgreifenden Erfahrung, dann ist er das Bewegende der Philosophie, dann ist er der Begriff. Und „der Begriff“, sagt Liebrucks, „ist das Reich der Wahrheit“ (VI/3, 149). Wir hätten in ihm also einen Willen gewonnen, der das, was er will, immer schon erreicht hat. „Es ist die Wahrheit, die die Zeitalter, wenn auch in verschiedener Darstellung, als ihre Wahrheit erreichen können. Diese Wahrheit ist der göttlich-logische Status als immerwährendes Entsprechen, den wir Menschen als endliche Wesen immer nur streifen können. Wir streifen sie in der Zerstörung der Unmittelbarkeit des Urteils, in der Zerstörung des logischen Subjekts des Kantischen Urteils“ (VI/3, 618).

¹ Die Verweise in Klammern nennen den Band von „Sprache und Bewußtsein“ in römischen und hinter dem Komma die Seitenzahl in arabischen Ziffern. Beim dreigeteilten sechsten Band wird der Teilband durch einen Schrägstrich hinter der römischen Ziffer angegeben.

Die ausführlichen bibliographischen Angaben lauten:

Bruno Liebrucks:	Sprache und Bewußtsein
Band I	Einleitung – Spannweite des Problems. Von den dialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung. Ffm 1964
Band II	Sprache. Von den Formen ‚Sprachbau und Weltansicht‘ über die Bewegungsgestalten ‚Innerer Charakter der Sprachen‘ und Weltbegegnung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt. Ffm 1965
Band III	Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. Ffm 1966
Band IV	Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Ffm 1968
Band V	Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Ffm 1970
Band VI, 1-3	Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Ffm 1974
Band VII	„Und“ – Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit. Ffm 1979

² An der zitierten Stelle heißt es, es müsse „aus logischen Gründen redundant geschrieben“ werden.

³ G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 6. Aufl., S. 38

⁴ ebenda S. 558

⁵ ebenda S. 558

⁶ So der Titel eines Fernsehspiels von Peter Handke.

⁷ Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, Übers. W. Seitter, Ffm 1977, Ullstein TB 3367, S. 35

⁸ ebenda

⁹ ebenda S. 15

¹⁰ eben da S. 14

¹¹ ebenda S. 31 f.

¹² ebenda S. 35

¹³ Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens, Übs. W. Seitter, Ffm 1977, Ullstein TB 3548, S. 45

¹⁴ Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1975, 6.Aufl., S. 160

¹⁵ Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Ffm 1967, S. 66, § 109

¹⁶ Gottlob Frege: Begriffsschrift, ed. I. Angelelli, Hildesheim 1964, 2.Aufl., S. XII

¹⁷ Foucault: Die Ordnung des Diskurses, a.a.O., S. 34

¹⁸ Im Text steht statt „hörbarer Organismen“ „höhere Organismen“. Dies ist ein Druckfehler.

¹⁹ G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Hamburg 1963, Band II, S. 486

²⁰ Heidegger: Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 33

²¹ ebenda S. 32

²² Foucault: Die Ordnung des Diskurses, a.a.O., S. 34

²³ Foucault: Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 56f.

²⁴ Albert Menne: Einführung in die Logik, Bern 1966, S. 23

²⁵ Foucault: Die Ordnung des Diskurses, a.a.O., S. 11f.

Aus: Kodikas/ Code – Ars Semiotica, An International Journal of Semiotics, Narr Francke
Attempto Verlag Tübingen, 1980 Heft 2, S. 94 – 109