

Liebrucks, Bruno

Erziehung des Menschen zur Sprachlichkeit

Bollnow, Otto Friedrich [Hrsg.]: Sprache und Erziehung. Bericht über die Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 7. bis 10. April 1968 in Göttingen. Weinheim; Berlin; Basel : Beltz 1968, S. 27-41. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 7)



Quellenangabe/ Citation:

Liebrucks, Bruno: Erziehung des Menschen zur Sprachlichkeit - In: Bollnow, Otto Friedrich [Hrsg.]: Sprache und Erziehung. Bericht über die Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 7. bis 10. April 1968 in Göttingen. Weinheim; Berlin; Basel : Beltz 1968, S. 27-41 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-234249 - DOI: 10.25656/01:23424

<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-234249>

<http://dx.doi.org/10.25656/01:23424>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern; noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

pedocs
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz
Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

7. Beiheft

Sprache und Erziehung

Bericht über die Arbeitstagung
der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft
vom 7. bis 10. April 1968 in Göttingen

Im Auftrag des Vorstands
herausgegeben von Otto Friedrich Bollnow

Verlag Julius Beltz · Weinheim · Berlin · Basel

Zeitschrift für Pädagogik

Anschrift des geschäftsführenden Herausgebers: Prof. Dr. Georg Geißler, 2 Hamburg 62, Kiwitmoor 55

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Wolfgang Scheibe, 8 München 90, Schönstraße 72 b

Anschriften der anderen Herausgeber: Prof. Dr. Fritz Blättner, 23 Kiel, Sternwartenweg 8; Prof. Hans Bohnenkamp, 45 Osnabrück, Stüvestraße 3; Prof. Dr. Otto Friedrich Bollnow, 74 Tübingen, Waldeckstraße 27; Prof. Dr. Wolfgang Brezinka, 775 Konstanz, Jakobstraße 45; Prof. Dr. Josef Dolch, 66 Saarbrücken 3, Hellwigstraße 19; Prof. Dr. Andreas Flitner, 74 Tübingen, Im Rotbad 43; Prof. Dr. Wilhelm Flitner, 2 Hamburg-Großflottbek, Sohrhof 1; Prof. Dr. Carl-Ludwig Furck, 1 Berlin 38, An der Rehwiese 24; Prof. D. Dr. Oskar Hammelsbeck, 4931 Heiligenkirchen-Schling, Haus 404 (Bergstraße); Prof. Dr. Wolfgang Klafki, 355 Marburg, Rollwiesenweg 36; Prof. Dr. Martinus Langeveld, Prins Hendriklaan 6, Bilthoven/Holland; Prof. Dr. Ernst Lichtenstein, 44 Münster/Westfalen, von-Esmarch-Straße 91; Prof. Dr. Hans Scheuerl, 6241 Schneidhain/Taunus, Rossertstraße 5; Prof. Dr. Franz Vilsmeier, 8104 Grainau, Alpspitzstraße 8 c.

Anschriften der Autoren dieses Heftes: Prof. Dr. Otto Friedrich Bollnow, 74 Tübingen, Waldeckstraße 27; Prof. Dr. Hans Eggers, 66 Saarbrücken, Universität; Prof. Dr. Wilhelm Flitner, 2 Hamburg-Großflottbek, Sohrhof 1; Prof. Dr. Klaus Giel, 741 Reutlingen, Eßlinger Straße 9; Prof. Dr. Hans Glinz, 51 Aachen, Lütticher Straße 141; Prof. Dr. Hartmut von Hentig, 34 Göttingen, Stauffenberggring 10; Prof. Dr. Ernst Lichtenstein, 44 Münster, von-Esmarch-Straße 91; Prof. Dr. Bruno Liebrucks, 6 Frankfurt-Eckenheim, Kurzröderstraße 7; Prof. Dr. Werner Loch, 852 Erlangen, Kochstraße 4; Prof. Dr. Peter M. Roeder, 2 Hamburg 13, v.-Melle-Park 8; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Seedorf, 34 Göttingen, Schildweg 12; Prof. Dr. Martin Wagenschein, 6101 Trautheim; Prof. Dr. Mario Wandruszka, 74 Tübingen, Am Apfelberg 1.

Inhalt

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW	Eröffnungsansprache	5
WILHELM FLITNER	Sprache und Erziehung heute	9
BRUNO LIEBRUCKS	Erziehung des Menschen zur Sprachlichkeit	27
Diskussion	43
ERNST LICHTENSTEIN	Bildung und Sprachlichkeit	45
PETER M. ROEDER	Sprache, Sozialstatus und Schulerfolg	53
Diskussion	69
WERNER LOCH	Die Sprache der Pädagogik und die Pädagogik der Sprache	73
Diskussion	79
Gesamtdiskussion	81
HARTMUT VON HENTIG	Didaktik und Linguistik	83
KLAUS GIEL	Operationelles Denken und sprachliches Ver- stehen	111
MARTIN WAGENSCHNEIDER	Die Sprache im Physikunterricht	125
Gruppendiskussionen	a. Sprache und Sozialstatus	143
	b. Die Erschließung der Wirklichkeit — Zur didaktischen Bedeutung der Sprache	145
	c. Die Sprache im naturwissenschaftlichen Un- terricht	147
	d. Die Sprache in der Heilpädagogik	149
MARIO WANDRUSZKA	Die Strukturen unserer Erlebniswelt und die Strukturen unserer Sprache	151
HANS EGGERS	Die deutsche Sprache der Gegenwart als päd- agogisches Problem	173
HANS GLINZ	Sprachwissenschaftliche Voraussetzungen für die Arbeit des Didaktikers und Pädagogen	189
Gesamtdiskussion	213
	Die plattdeutsche Sprache (WILHELM SEEDORF)	214
OTTO FRIEDRICH BOLLNOW	Erziehung zum Gespräch	217
Zusammenfassung und Schlußwort	231

Erziehung des Menschen zur Sprachlichkeit

In einer Zeit, in der der Mensch bedeutende Fortschritte in Richtung auf seine Entsprachlichung macht, scheint der Titel dieses Vortrages unzeitgemäß.

Die Basis der Kultur des Menschen wird wohl vornehmlich durch die Art und Weise erstellt, wie er sich am Leben erhält. Es ist da nicht eine Basis, auf der wir als natürliche Wesen ein für alle Male stehen. Erst wenn wir verschiedene Zeitalter überblicken, bemerken wir, daß der Mensch das Wesen ist, daß die Basis, auf der er steht, den Boden, auf dem er sich bewegt, herrichten muß. Das scheint besonders für die Stadtkulturen zuzutreffen. Hier bewegt der Mensch sich, wie die Franzosen sagen „dans la rue“, in der Straße, deren Gestalt unnatürlich ist. Aber schon der bäuerliche Boden des Zeitalters der Landwirtschaft, das vom Neolithikum bis MOZART und GOETHE gereicht haben mag, war von Menschen *erstellter*, also *gesetzter*, nicht unmittelbarer Boden. Wir leben im Augenblick in einem Zeitalter, in dem wir uns in einer Umgebung einzuhausen beginnen, die auf eine radikalere Weise von uns erstellt worden ist als die Umgebung des Bauern. Man hat (ORTEGA Y GASSET) von einem „Aufstand der Massen“, und schon etwas genauer, von einem „Aufstand der Sachen“ (GEORG SIMMEL) gesprochen. Es sind Sachen, die wir selbst hergestellt haben und in immer stärkerem Maße herstellen, die gegen uns aufstehen. Man möchte glauben, daß wir in einem solchen Augenblick mit der Herstellung aufhören könnten. Aber jedermann weiß, daß die Technik heute darauf angewiesen ist, immer mehr zu produzieren und dem Menschen immer neue Bedürfnisse zu verschaffen. Es ist das Zeitalter des Kulturkonsums oder der Konsumkultur. Kultur wird konsumiert. Die Andeutung mag genügen, da das allgemein bekannt ist.

Die These meines Vortrags lautet, daß der Mensch alles, was es tut und auch wohl alles, was er zu allen Zeiten getan hat, als sprachliches Wesen tut. Er handelt sittlich, wenn er das in sein Bewußtsein aufnimmt. Diese These ist keine sprachwissenschaftliche These. Deshalb scheint es angebracht, ein naheliegendes Mißverständnis auszuräumen, das mir bei einigen Lesern der bisher erschienenen Bände von „Sprache und Bewußtsein“ wiederholt entgegengetreten ist. Man nahm an, ich wollte eine Sprachtheorie liefern, ich triebe „Sprachphilosophie“. Man braucht nur SAUSSURE oder auch nur BÜHLER zu kennen, um sofort zu sehen, daß eine Philosophie, die den Menschen von der Sprache her versteht, etwas ganz anderes ist. Der Philosoph, der sich von der Sprache her versteht, wird die These zu verfechten haben, daß das menschliche Denken und die menschliche

Sittlichkeit mit seiner Sprachlichkeit in Zusammenhang stehen. Das wird er nicht dadurch tun, daß er eine Theorie der Sprache ersinnt, was immer nur der Sprachwissenschaftler kann, der sich ein Leben lang mit *Sprachen*, ihren Strukturen usw. beschäftigt. Er wird vielmehr von der einzigen Tatsache ausgehen, die er dabei zu wissen braucht, nämlich der, daß in allen Sprachen der Mensch sich an den Menschen wendet und darüber hinaus nicht nur eine direkte Verbindung mit dem Menschen sucht, sondern diese dadurch erreicht, daß er sich mit ihm in Übereinstimmung über Sachen, Vorgänge, Handlungen usw. setzt. Ich nenne das die Subjekt-Subjekt-Objektrelation, von welcher her der Mensch sich auch in seinem Denken wird verstehen können, *wenn* er sein Denken von der Sprache her versteht. Das ist durchaus nicht selbstverständlich. Die formale Logik z. B. versteht ihr eigenes Tun nicht von der Sprache her. Sie übersetzt heute nicht etwa gewisse grammatikalische Strukturen in logische, sondern sie *ersetzt* sie durch außersprachlich sein sollende logische, wie in diesen Tagen Herr PATZIG aus Göttingen in einem Vortrag über „Logik und Sprache“ in Königstein ausgeführt hat. Danach ist die formale Logik in sich autark. Sie bedarf der Sprache gar nicht. Zwar muß der Mensch immer auch sprechen. Aber das soll *logisch* gerade nicht relevant sein. Formallogische Sätze sind nämlich solche, deren Wahrheit oder Unwahrheit *allein* durch ihre Form sozusagen innerhalb einer formalen Analytik erkannt werden kann. Ich möchte hier zu dieser sehr verbreiteten These keine Stellung nehmen. Die Entwicklung der formalen Logik heute scheint in den Entsprechungsprozeß zu gehören, in dem wir gerade stehen. Wenn also die Entwicklung der formalen Logik heute zeitgemäß sein sollte, so sind meine Ausführungen, die von einer Erziehung des Menschen zur Sprachlichkeit sprechen, unzeitgemäß. Das sage ich nicht im Ton der Resignation. Es gibt kein Gesetz, unter dem man geschichtliche Abläufe vorherbestimmen könnte. Deshalb gehören die Warnungen und Befürchtungen, die jemand ausspricht, wenn sie auch nur hier und da ankommen, in die Entwicklung der Zeit mit hinein. Die Befürchtungen, die hier ausgesprochen werden, sind nicht als orakelhaftes Geraune mißzuverstehen. Vielmehr spricht man Befürchtungen immer in der Hoffnung aus, daß das Aussprechen dazu beitragen möge, daß das, was da befürchtet wird, *nicht* eintreten möge.

Daß alles menschliche Denken sprachlich ist, will ich nun versuchen, an drei Revolutionen darzustellen, die an die Namen SOKRATES/PLATO, KANT und HEGEL geknüpft sind. SOKRATES fragte nach dem Allgemeinbegriff von einer Sache. Was ist *die Tugend*? Was ist *das Gute*? Sieht man genauer zu, so fragte er auch nach der Weise des menschlichen Denkens. Es war kein Denken in Bildern mehr wie im Mythos, wo von HERMES gesagt wird, er habe Flügelschuhe. Das war eine Erkenntnis, die wir heute erst in unsere Sprache übersetzen müssen, um zu sehen, daß dabei noch mit Sinn von Erkenntnis gesprochen werden kann¹). Noch

W. v. HUMBOLDT spricht von einer Eigentümlichkeit der Sprache, die darin besteht, daß sie „der Nation, ohne daß diese sich dessen selbst einzeln bewußt wird, in jedem Augenblick ihre ganze Denk- und Empfindungsweise, die ganze Masse des geistig von ihr Errungenen, wie einen Boden gegenwärtig“ hält, „von dem sich der auftretend beflügelte Fuß zu neuen Aufschwüngen erheben kann, als eine Bahn, die, ohne zwängend einzuengen, gerade durch die Begrenzung die Stärke begeisternd vermehrt“²⁾. Die Sprache macht also das Dach zum Boden. HÖLDERLIN sagt: „Wandelt auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen . . .“³⁾. Von da aus sehen wir zurück auf das mythische Bild von den Flügelschuhen und bemerken, daß die Griechen in dem Götterboten, HERMES, etwas vom Wesen der Sprache mitgedacht haben. Er hat seine Flügel an den Füßen, wie die Sprache das Dach der Vergangenheit in einen Boden verwandelt, von dem aus sich der Gedanke emporschwingt. W. v. HUMBOLDT spricht hier von einer Bahn. Diese *Bahn* ist es, die uns unsere Weltansicht eröffnet. „Le chien“ deutet auf etwas anderes, wenn auch nicht nur auf etwas anderes als „der Hund“. Wenn ein französisches Mädchen „merci“ sagt, so ist damit etwas anderes, wenn auch nicht nur etwas anderes „gemeint“, als wenn ein deutsches Mädchen „danke“ sagt. Soviel hier über die schwierige Frage, wie weit der Mythos in seinen Bildern Erkenntnis vermittelt. Hat er vielleicht nicht Recht, wenn von CHRONOS gesagt wird, daß er seine Kinder frißt? Das tut er auch heute noch, wie bei denen zu sehen ist, die sich, sei es nun konformistisch oder non-konformistisch, mit ihrer Gesellschaft integrieren. KIERKEGAARD hielt das für eine Form der Verzweiflung.

Mit den Sophisten kommt eine neue Welt herauf. Schon THUKIDIDES sieht, daß eine solche Wende nicht nur für die Griechen sondern für die Mehrzahl der Menschen relevant ist. PLATO hat in seiner «politeia» sowohl die theoretische wie die sittlich-praktische Antwort auf die Sophisten gegeben. Er zeigt zum ersten Mal auf die Anfänge der Ausbildung des menschlichen Bewußtseins zu dem, was wir formale Logik nennen, und er zeigt gleichzeitig auf die Gesellschaftsform, die dem rein formallogischen Denken entspricht. In diesem Sinn würde ich sagen, er spricht an sich, wenn auch nicht für ihn, von der Sprachlichkeit des ganzen menschlichen Weltumgangs. Indem das menschliche Denken sich unter Gesetzen weiß, die es nicht verfehlen darf, wenn es richtig denken will, weiß es sich sittlich in einem Staat gebunden, in dem die einzelne Individualität nichts gilt. HEGEL hat in seiner Rechtsphilosophie die Antwort darauf gegeben. Es ist die Antwort gegen den Vorrang des Ganzen vor den Teilen, die in seiner Logik in ein neues Verhältnis gebracht werden.

Für PLATO ist die Erkenntnis wie die menschliche Erziehung ontologisch fundiert. Es ist in beiden Fällen die Idee des Guten, die uns sowohl Erkenntnis verschafft wie sie auch macht, daß die Dinge *sind*. Ich brauche das wohl nicht an

den berühmten Gleichnissen, (Liniengleichnis, Sonnengleichnis und Höhengleichnis) auszuführen. Danach ist das innerste der Welt eigentlich Gedanke. Wenn wir in die Logoi blicken, so blicken wir in das wahre Wesen der Wirklichkeit, aber wir blicken auch zugleich, indem wir auf die Idee des Guten blicken, auf das Gesetz, unter dem unser Handeln stehen soll. Das ist ein Denken, das von Haus aus das Sein in sich enthält. Die philosophische Frage, die hier nicht erörtert wird, ist die, ob so etwas formallogisch möglich ist. Im «Phaidon» wird die Idee des Gleichen in folgendem Schluß entwickelt:

erste Prämisse: Die gleichen Steine und Hölzer erscheinen dem einen gleich, dem anderen ungleich,

zweite Prämisse: Das Gleiche selbst erscheint niemals einerseits gleich, andererseits ungleich,

Conclusio: Also ist das Gleiche selbst etwas anderes als die erscheinenden gleichen Steine und Hölzer.

Damit ist ein anderes Sein gefunden, das Sein der ersten übersinnlichen Welt. An dieses Sein muß man sich halten, wenn man sittlich gut handeln und wenn man erkennen können soll. Im 20. Jahrhundert haben sich Wertlehren ausgebildet, die insofern platonisch genannt werden können, als es hier ansich seiende Werte sind, nach denen der Mensch sich richten muß, wenn er sittlich positiv handeln können soll. Schließlich bildet sich der Gedanke heraus (schon bei ARISTOTELES, dem Begründer der formalen Logik), daß wir die Ideen nicht verabsolutieren dürfen. Was PLATO noch für einen Gegenstand hielt, das stellt sich für ARISTOTELES als die Aufzeigung der Regeln richtigen Denkens dar. Man wird verstehen können, daß von da ab die Sittlichkeit des Menschen und die Ausbildung eines *sauberen* Denkens, nämlich eines Denkens in *reinen* Begriffen in eine Nahstellung rücken konnten. Wer nicht anständig, d. h. immer formallogisch richtig denkt, ist auch sittlich gesehen unanständig. Er kann auch dumm sein, aber dann sollte er sich anderen Gegenständen zuwenden als z. B. dem Verhältnis von Sprache und Logik oder gar dem Verhältnis von Sprache und Bewußtsein.

Die von mir hier zweite Revolution der Denkungsart genannte Revolution wird meistens als die erste angesehen⁴). Es ist die Kantische. KANT hat immer, schon in der „Kritik der reinen Vernunft“, von der „Kritik der praktischen Vernunft“ her gedacht. Er nennt dieses Denken von ihr her die systematische Einheit. Alles hängt am höchsten Gut. Dieses besteht in der rechten Proportion zwischen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Wenn jeder Mensch auf dieser Erde in dem Maße glücklich wäre, als er es verdient, wäre das höchste Gut auf Erden erreicht.

Man kann auch umgekehrt sagen, KANT habe das Erdbeben gespürt, das sich, sowohl gesellschaftlich als auch im theoretischen Denken, unter der für uns alle

heute noch selbstverständlichen Voraussetzung zu erheben beginnt, daß wir, wenn wir richtig denken, immer nur formallogisch denken können. Dazu ist zu bemerken, daß formallogisches und dialektisches Denken nicht in Form einer Alternative zueinander stehen, eine Ansicht, die schon über das Denken entschieden hat, bevor sie nach dem Unterschied zwischen beiden Weisen des Denkens fragt, der dadurch ausgezeichnet ist, daß er zugleich *kein* Unterschied ist. KANT fragte in der großartigsten Selbstreflexion, die die formale Logik bisher angestellt hat, unter welchen Bedingungen das formallogisch richtige Denken nicht nur auf die Form sondern auch auf den Inhalt *gehen* könnte. Es ist die Schulfrage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Das sind solche Urteile, die den Inhalt meiner Erkenntnis erweitern und doch apriorisch, d. h. ohne Mitwirkung der Gegenstände zustandekommen. Das wollte und will ja formale Logik. Sie will solche Urteile fällen, denen man an ihrer Form allein ansehen kann, ob sie wahr oder falsch sind. Auf die Inhalte ist immer wenig Verlaß. Nun sagte sich KANT: wenn es nur synthetische Urteile a posteriori, also solche der Erfahrung gibt, so gibt es keine sichere Erkenntnis. Soll es sichere Erkenntnis geben, die mein Wissen *erweitert*, so muß es synthetische Urteile so geben, daß die Gegenstände von ihnen selbst her nichts zur Erkenntnis beitragen. Das ist die Voraussetzung, daß die Dinge an ihnen selbst, d. h. von ihnen selbst her nichts zur Erkenntnis beitragen *dürfen*, wenn Philosophie als Wissenschaft, wie der verräterische Ausdruck lautet, *auftreten* können soll. KANTS Antwort auf die Frage ist, in wenigen Zügen zusammengefaßt, die folgende: Zunächst muß er bestimmen, was die Form eines Urteils ist. Die Form eines Urteils besteht – nicht formallogisch sondern transzendentallogisch, d. h. in Bezug auf die Frage, wie die formale Logik *Erkenntnis* beibringt – darin, daß sie, die logische Form, die Versammlung von Mannigfaltigkeiten in die Einheit der transzendentalen Apperzeption ist. Nur dann, *wenn* sie das ist, kann sie von Haus aus Erkenntnis erstellen. Wie versammle ich Mannigfaltigkeiten unter das Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption? Das tue ich so, wie ich es in der Physik NEWTONS gelernt habe. Ich sage nicht wie HUME: Ich habe oft beobachtet, daß ein Stein, wenn er in der Sonne liegt, erwärmt wird. Aber daraus kann ich nicht schließen, daß das immer der Fall sein muß. Es könnte ja sein, daß die Sonne eines Tages kaltes Licht aussendete. Ob das beim Stand unserer heutigen oder der damaligen Naturwissenschaft möglich ist, steht hier nicht zur Debatte. Ich brauche das gar nicht zu wissen. Dagegen fragt KANT: unter welchen Bedingungen ist es *notwendig*, daß die Sonne den Stein zu jeder Zeit erwärmt? Das ist nur unter der Bedingung möglich, daß der Stein nicht als *Ding an sich* angesehen wird, sondern als eine Erscheinung, deren Gegenständlichkeit für mich erst dadurch gewonnen wird, daß ich sie unter der Kategorie der Kausalität betrachte – wobei ich hier auf den Grundsatz der Kausalität nicht eingehe, da er das

Problem zwar erst in seiner ganzen Schärfe zeigen würde, aber für uns hier zu schwierig sein dürfte. KANT sagt: nur unter der Bedingung, daß es sich in unserer Erkenntnis *nur* um Erscheinungsgegenstände handelt, die durch die Kategorien und die reinen Formen der Anschauung erst zu Gegenständen *werden*, kann ich mit Notwendigkeit sagen, daß dieser Sonnenschein an dieser Stelle da diese Steinerwärmung an dieser Stelle da *ist*. Die Einheit von Sonnenschein und Erwärmung kann ich nicht mehr wahrnehmen. Diese Einheit ist nur denkbar. Sie ist zwar bereits Einheit einer Mannigfaltigkeit — ich würde dagegen sagen: Einheit/Vielheit — aber sie ist als *reine* Kategorie denkbar. Nach KANT hatte die alte Metaphysik die Meinung von sich, daß sie mit reinen Begriffen arbeitete. Aber es waren nicht reine Begriffe, sondern solche, die bei Gelegenheit der Erfahrung erworben waren. Das sind sie bei KANT auch. Aber er läßt sie *rein entspringen*, wenn auch bei Gelegenheit der Erfahrung. KANT fragt weiter nach den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Ich muß annehmen, obwohl ich keine Psychologie treibe, daß Raum und Zeit *ursprüngliche* Formen unserer Anschauung sind. Sie dürfen z. B. nicht durch Sprache erstellt sein. Dazu muß ich ferner annehmen, daß Gott, der ja als Garant unserer Erkenntnis noch bei DESCARTES auftrat, ein Ideal ist, und zwar die Idee in individuo, die aber nicht existiert, deren Existenz zum mindesten theoretisch nicht erweisbar sein darf. Denn Gott hat hier eine Aufgabe. Er hat zu garantieren, daß alle Dinge durchgängig bestimmt sind. Denn nur wenn sie es von Haus aus sind, kann ich hoffen, ihnen mit apriorischer Erkenntnis beizukommen. Als existierender Gott könnte er eine solche Garantie nicht abgeben. Also setze ich ihn so, daß ich zwar an seine Existenz glaube, aber daß seine Existenz theoretisch doch niemals erweisbar sein darf. Gott also darf nur in der Idee existieren. Das ist nicht die existierende Idee PLATOS, sondern die Idee in meinem Kopf, zu der sie inzwischen zusammengeschrumpft ist. Dazu ist notwendig, daß auch Ich als Seele nicht existiere, sondern daß meine Existenz zwar als Substanz angenommen werden muß, aber nur als „Substanz in der Idee“. Dazu ist schließlich notwendig, daß auch die Einheit der transzendentalen Apperzeption nicht eine existierende Einheit ist, sondern ein reines Prinzip. Die Welt der Erscheinungen ist nicht die Welt von Dingen, die als solche von sich her existieren. Sie haben Gegenständlichkeit *von mir*. Aber sie haben sie nicht von mir als existierendem Bewußtsein, sondern von mir als reinem logischen Subjekt. So ist der Kreis geschlossen.

Die Welt der Positivität, wie ich die Welt der Erscheinungen bei KANT von HEGEL her nenne, hat darin die Bedingung ihrer Möglichkeit — nicht etwa die ihrer Wirklichkeit — daß sie um sich herum die *Wüste*, ja nur das *Nichts* hat. KANT tritt immer sehr bescheiden auf, indem er uns auf die Endlichkeit unseres Daseins hinweist. Aber die Welt der Positivität — und das ist die Erkenntnis, die aus dem großen Lehrstück, „Kritik der reinen Vernunft“, hervorgeht — kann um sich

herum nichts dulden, nichts zulassen, was außerhalb ihrer für unsere Erkenntnis existiert. Nun behaupte ich, daß das, was außerhalb dieser Welt der Positivität noch existiert, *Sprache* und *Bewußtsein* ist. KANT ist sich darüber ganz im klaren, daß er über so etwas wie Selbstbewußtsein keine Aussage machen kann, die auf Erkenntnis Anspruch erheben darf. Selbstbewußtsein ist bei ihm nicht Selbsterkenntnis. Aber er hat gezeigt, daß die Welt, die ich unter formallogischen Gesetzen erkennen kann, nicht die wirkliche Welt ist, sondern die von Erscheinungen, die zwar relativ zu mir und allen Menschen als Selbstbewußtsein, dafür aber eindeutig bestimmbar sind, und daß die Welt der Positivität der Parasit ist, der sich davon ernährt, daß er alles, was außerhalb seiner steht, nicht nur für nicht erkennbar sondern für ungegenständlich erklären muß. KANT aber hat als Philosoph ersten Ranges, der er war, gesehen, daß darin die Errichtung einer luziden Barbarei liegen müßte, in der alle Kultur versinken müßte wie ein Wassertropfen im Rachen eines Krokodils. So schrieb er, als Bollwerk dagegen, die „Kritik der praktischen Vernunft“. Aber auch diese schrieb er mit den Mitteln, die er in der „Kritik der reinen Vernunft“ erarbeitet hatte. Er fragte sich also: Welches kann das Gesetz sein, unter dem meine Handlungen stehen müssen, wenn sie sittlich gut genannt werden können sollen? Er antwortete: Das kann nur das Gesetz sein, das die Gesetzmäßigkeit des Handelns in seine Formulierung aufnimmt. Handle so, daß die *Maxime* deines Handelns zugleich die Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung abgeben kann. Die schärfste Formulierung lautet: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Diese Formulierung stammt aus der Überlegung, daß der kategorische Imperativ eine solche Formel sein müsse, die aus dem bloßen Begriff eines kategorischen Imperativs stammt. Sie sehen darin, daß auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht von der Sprache her gedacht wird, sondern in dem Sinne formallogisch, daß der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch zugleich seinen Inhalt, der daher nur formal sein kann, hergibt. Ich habe im dritten Band von „Sprache und Bewußtsein“ zu zeigen versucht, daß ein solcher kategorischer Imperativ uns nicht davor schützt, selbst solche Verhaltensweisen als sittliche anzusehen, die auch nach KANT als unsittlich angesehen werden müßten. Wie die Welt der Positivität nichts anderes neben sich dulden kann, wenn ihre Erstellung Erkenntnis genannt werden können soll, so kann diese Formulierung des kategorischen Imperativs nicht garantieren, daß nicht etwas als sittlich angesehen werden muß, was in Wirklichkeit – und auch nach KANTS Meinung – als die äußerste Unsittlichkeit angesehen werden muß. Man ersieht daraus, was für eine Erziehung herauskommen muß, die sich ausdrücklich *nicht* von der Sprache her begreift.

Aber noch einmal bitte ich, mir die Bemerkung zu gestatten, daß ich unter solchem Begreifen von der Sprache her nicht ein Begreifen von bestimmten

sprachwissenschaftlich erstellten Ergebnissen verstanden wissen möchte. Es geht hier um den Grundcharakter der Sprache, der darin besteht, Menschen zum Mitdenken durch Verstehen zu bringen, nicht zum Mithandeln durch Signalsysteme. Unter diesem Aspekt will ich nun die dritte Revolution der Denkungsart durch HEGEL betrachten. Sie betritt nämlich als Dialektik bereits den Boden der Sprachlichkeit des menschlichen Denkens. Bei HEGEL ist es der spekulative Satz, nicht das Urteil, das Erkenntnis des menschlichen Weltverhaltens wie auch Einsicht in die Natur seiner Sittlichkeit gewährt. HEGELS Philosophie steht zu KANT so wenig in einem kontradiktorischen Gegensatz wie die Ausführungen KANTS zu HUME. KANT hat zu zeigen versucht, daß wir formallogisch nur unter der Bedingung zur Erkenntnis gelangen, daß wir uns dazu verstehen, die Dinge, wie sie *ansich* sind, nicht erkennen zu können. Die Dinge dürfen dann nämlich von sich aus keine Erkenntnisleistungen mitbringen. Der Mensch darf mit ihnen nicht sprechen können. Wenn es sich dagegen um die Erkenntnis von Dingen handelt, wie sie nicht in Bezug auf mein Erkenntnisvermögen, sondern in Bezug auf sich selbst sind, falls sie einen solchen von sich aus haben sollten, dann hat HUME Recht, auch nach KANTS ausdrücklicher Versicherung. Denn wenn es sich um Dinge an sich handelt, kann ich niemals wissen, ob das, was ich tausendmal an ihnen erfahren habe, beim nächsten Mal noch so sein wird. KANT fragte ja geradezu umgekehrt: als was muß ich die Dinge ansehen, wenn z. B. der Grundsatz der Kausalität als Bestimmung der Zeitabfolge in Geltung bleiben können soll? Das war seine Revolution, die m. E. innerhalb der Welt der Positivität ihre volle Gültigkeit hat. Worin besteht nun die Revolution HEGELS?

HEGEL würde sagen, nachdem er die Grenzen der Welt der Positivität schon in den sogenannten theologischen Jugendschriften ausgeschritten hatte, daß es noch eine Welt außerhalb dieser Welt der Positivität gibt, nämlich die menschliche Welt. Das ist nicht eine solche, nach der etwa DILTHEY und HUSSERL gefragt haben. Es ist vielmehr gerade die Welt der menschlichen Erkenntnis und der menschlichen Sittlichkeit. Hier haben wir den äußersten Gegensatz zu KANT, denn diese Welt ist gegenüber der Welt, die durch formale Logik miterstellt wird, eine *verkehrte* Welt. In ihr gilt nicht der Satz der Identität. Ich z. B. bin in jedem Augenblick auch nicht identisch mit mir selbst. Nur unter dieser Bedingung ist die Bildung eines Satzes, in welcher Sprache auch immer, möglich. KANT hat das alles sehr genau durchdacht. Denn in seiner Philosophie darf es, wie ich im vierten Band von „Sprache und Bewußtsein“ gezeigt zu haben glaube, weder einen Anfang in der Zeit, noch einen Augenblick geben. Die Zeit besteht aus Zeiten, wie der Raum aus Räumen. Die Zeit und der Raum dürfen nicht durch sprachlichen Weltumgang des Menschen erstellt sein, sondern sie müssen als ursprüngliche Formen der Anschauung angesehen werden. Für seine Fragestellung hat KANT darin auch vollständig recht. Er will ja nicht bewiesen haben, daß

der Mensch diese bestimmte Raum- und Zeitanschauung hat. Er sagt nur, welche er haben *muß*, wenn Erkenntnis unter der Führung der formalen Logik möglich sein können soll. HEGEL dagegen nennt es eine „natürliche Vorstellung“, wenn wir, bevor wir an das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gehen, nach der Möglichkeit des Erkennens fragen. Er macht also Kant den entsprechenden Vorwurf, wie KANT ihn der alten Metaphysik gemacht hat. Diesen Vorwurf macht er KANT m. E. zu Recht, wenn auch nicht mit dem Recht der Moralität, sondern mit dem Recht der Sittlichkeit.

Den spekulativen Satz nenne ich den Satz von der menschlichen Erkenntnis und zugleich den Satz vom Satz, d. h. jetzt den Satz von der Sprache. Er ist damit auch der Satz vom Bewußtsein. Was besagt er? Er ist ein Satz, in dem das Subjekt in seinem Prädikat *verschwindet*, wie die Identität meiner selbst, indem ich mit einem anderen spreche, zugleich verschwindet. Wenn ich einen Satz ausspreche, muß ich den Sinn der einzelnen Wörter aufnehmen. Das tue ich jeweils als Identität mit mir selbst, sozusagen als existierende eidetische Singularität. Ich muß aber diese Identität *zugleich* mit jedem Wort *fahren* lassen, indem ich den Sinn des einzelnen Wortes unterbelichtet mitführe, um den Sinn des ganzen Satzes erstellen zu können. Beim spekulativen Satz sind, im Gegensatz zum formallogischen, Subjekt und Prädikat umfangsgleich. Sage ich also: „Das Einzelne ist das Allgemeine“, so geht das Einzelne, wenn beide umfangsgleich sind, in dem Allgemeinen zugrunde. Aber nun steht es darin doch als Einzelnes wieder auf, indem ich mir klar mache, daß das sprachlich „Einzelne“ z. B. das ist, was wir alle gemeinsam haben, nämlich Einzelne zu sein, daß es also etwas Allgemeines ist. Das Einzelne verliert dabei aber nicht seine Einzelheit. Es ist am Ende des Satzes *weder* das abstrakt Einzelne noch das abstrakt Allgemeine, sondern vielmehr die Einheit von beiden. Diese Einheit ist formallogisch unaussprechbar. Vielmehr wird sie durch die Gegenüberstellung von Satz und Gegensatz erstellt. Der Satz laute: „Das Einzelne ist das Einzelne.“ Der Gegensatz laute: „Das Einzelne ist nicht das Einzelne.“ Das Einzelne ist nämlich das *Andere* in Bezug auf *jedes* Einzelne. Nun würde das Einzelne inzwischen vermodern, wenn ich es dadurch bestimmen wollte, daß ich alles Andere aufzählen wollte, von dem es unterschieden sein muß, um dieses Einzelne da zu sein. Ich stelle daher zwei Sätze auf, die Sie sich bitte in der Form von zwei Halbkreisen vorstellen mögen, wenn Sie wollen, auch in der Form eines zerbrochenen Ringes, dessen Hälften sich ineinanderfügen. Die erste Hälfte hat den sprachlichen Ausdruck: „Das Einzelne ist das Einzelne,“ die zweite Hälfte hat den sprachlichen Ausdruck: „Das Einzelne ist das Allgemeine.“ Die inattingibilis unitas vertatis der *Sache* liegt zwischen den beiden Sätzen. Wie die Kreislinie an keiner Stelle in den Inhalt des Kreises hineingehen kann, wenn dieser die Kreisfläche sein können soll, so dürfen auch die beiden Sätze den Inhalt an keiner Stelle berühren. Das heißt bei

HEGEL: der Begriff erreicht die Sache innerhalb des Begriffs. Er ist bei sich nicht dadurch, daß er, wie der formallogische Begriff, bei sich bleibt und damit fertig, sondern er ist nur dadurch bei sich, daß er im Beisichselbstsein und nur *als* dieses Beisichselbstsein bei der Sache ist. Verstünde der formallogische Begriff sich selbst und veräußerte er sein Selbstverständnis nicht an das logische Subjekt, so würde er darin seine Identität mit dem menschlich-dialektischen Begriff *erkennen*. So ist er auch der Ausdruck des Verhältnisses freier Menschen zueinander. Diese sind nicht dadurch beieinander, daß sie immer nur in sich bleiben oder dadurch, daß sie sich ineinander verlieren, sondern dadurch, daß sie beim anderen sind, „dadurch daß und indem“ sie bei sich selbst bleiben. Sie wissen, daß sie die Identität der Person z. B. nicht als ein mythisches Vermögen mit sich herumtragen, sondern dadurch, daß die Gesellschaft, in der sie leben, diese Identität täglich anerkennt, d. h. an ihnen erkennt. Ein solches Erkennen *an der Sache*, die hier der Mensch ist, kann es aber nach KANT nicht geben. Der spekulative Satz ist nicht nur ein Ausdruck für die theoretisch-sprachliche Erkenntnis des Menschen, sondern auch für seinen Weltumgang, insofern dieser *sittlich* genannt werden können soll. Die Sittlichkeit des Menschen beruht bei HEGEL auf der Freiheit des Menschen. Das sagt auch KANT, aber er bestimmt den Freiheitsbegriff diametral entgegengesetzt wie HEGEL. Bei KANT ist Freiheit eine „Ursprungsaktivität“, die ich als spontan handelndes Wesen *bin*. Bei HEGEL dagegen ist die Freiheit des Menschen: „Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt“⁵). Man hat sich seit langem daran gewöhnt, die HEGELSCHEN Sätze nicht mehr ernst zu nehmen, obwohl es sich bei einem solchen wie diesem um einen Satz handelt, der vielleicht das Fazit daraus zieht, was in unserer Tradition über Freiheit zur Sprache gekommen ist. Ich ist nicht als spontan handelndes Ich frei. Es ist gesellschaftlich, d. h. in seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit nur dann frei, wenn es sich von den anderen Gesellschaftsmitgliedern her als Ich *findet*. Es hat also seine Freiheit — und hier geht es um die wirkliche Freiheit, nicht um den „Begriff“ der Freiheit — als Geschenk von der Freiheit der anderen, die ihre Freiheit nur als Geschenk von ihm haben. Es hat seine Freiheit, indem es sie an die anderen verschenkt, d. h. seine Identität *aufgibt*. Es hat diese seine Freiheit nur dadurch, daß es dieses sein Ich im Verlust von diesem Ich *findet*. Das heißt der Satz: „Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist.“ Ich ist Ich immer nur dadurch, daß es diese Negativität ist, deren Existenz darin besteht, sich zu anderem Ich abzustoßen. Aber dieses Ich ist ebenso gleichgültig gegen jede einzelne Bestimmung seiner

selbst, weil es weiß, daß diese Bestimmungen immer die *seines* Abstoßens von sich selbst sind. Es weiß daher jede Bestimmtheit, in der es sich befindet, sei es also in der Rolle des Müllabfuhrmannes oder des Universitätsprofessors, als eine Bestimmung, die es sich selbst, wenn auch im Verein mit den anderen, gegeben hat. So ist es auch wiederum gleichgültig gegen diese seine Bestimmtheit als Rollenwesen. Es ist soziabel, aber geht nicht darin auf, soziales Wesen zu sein. Es weiß, daß es sich selbst in seine Rolle gesetzt hat. Dazu muß es freilich vieler Eitelkeiten entsagen. Es muß wissen, daß nicht nur die gute oder böse Gesellschaft es war, die ihm seinen Platz angewiesen hat, es muß wissen, daß der Platz, den es einnimmt, von ihm zum mindesten *mitbestimmt* wurde.

Diese Freiheit ist die Ledigkeit davon, in seinem Beruf aufzugehen, und die Ledigkeit davon, auf seine Originalität zu pochen und diesen Beruf zu vernachlässigen. Sie ist die Ledigkeit davon, die Gesellschaft anzuklagen, und die Ledigkeit davon, die Gesellschaft nicht anzuklagen. Sie ist letzten Endes die Einsicht davon, daß alles, was mir entgegenkommt, *nicht ich selbst und ich selbst* bin. Diese Einsicht haben wir in Stufen. So gibt es Stufen und Grade der Freiheit. Wir sind niemals, wie KANT glaubte, entweder frei oder unfrei. Wir sind immer zugleich frei und unfrei, wir sind immer zugleich empirischer Charakter und intelligibler Charakter, um es mit den KANTISCHEN Ausdrücken zu sagen. Ich kann hier nicht ausführen, wie der junge HEGEL KANT sofort am Gegensatz von Sittlichkeit und Moralität angriff. Wie bei KANT die Theorie an der Praxis hängt, so bei HEGEL die Bestimmung des menschlichen Daseins an der Bestimmung seiner Sittlichkeit und Freiheit. Meine These ist, daß das dialektische Denken einen Schritt näher zu dem Denken steht, das sich von der Sprache her begreift. Sowohl die Erkenntnis wie die Sittlichkeit des Menschen sind nur von der Sprache her zu denken, d. h. daher, *was* der Mensch immer schon tut, wenn er spricht.

Der Mensch lebt und handelt in Stufen, in Stufen, die seiner jeweiligen Bewußtseinslage, die immer der Lage in unserer Gesellschaft entspricht, entspringen. Ich möchte den spekulativen Satz an einer Stufe erläutern, die in der „Phänomenologie des Geistes“ noch eine verhältnismäßig frühe ist. Es ist die Stufe von Herrschaft und Knechtschaft. Diese ist sowohl untersprachlich wie sprachlich. Untersprachlich ist sie darin, daß Herr und Knecht nicht wie bei DIDEROT miteinander sprechen, sondern daß sie aufeinander zugehen in der unmittelbarsten Weise, die überhaupt denkbar ist. Das ist die Weise des Tötens. Das Selbstbewußtsein hat auf dieser Stufe erkannt, daß es in aller Wirklichkeit immer nur sich selbst findet. Nun tritt ihm anderes Selbstbewußtsein entgegen. Dieses hat dasselbe erkannt. Aber es macht die Erfahrung der Selbständigkeit des anderen Selbstbewußtseins. Diese ihre ihnen bis dahin gewordene Wahrheit können sie nur dadurch bewähren, daß sie im Kampf auf Leben und Tod aufeinander zugehen. Indem sie miteinander auf Leben und Tod kämpfen, *gehen*

sie aus sich heraus: Das ist die unmittelbarste Form der Erscheinung des spekulativen Satzes, der der Spiegelsatz von aller Wirklichkeit ist. Wie im spekulativen Satz das Subjekt sich im Prädikat verliert, so verliert sich im Kampf der eine an den anderen. Der Kampf auf Leben und Tod ist nichts anderes als die perverse Form der Liebe, die bei HEGEL sowohl die Seligkeit wie der Begriff ist. Das ist harter Kahlschlag, aber ich bin bereit, in der Diskussion über jeden dieser Sätze Rechenschaft abzulegen. Diese beiden gehen aufeinander zu. Der eine zeigt im Kampf, daß ihm das Selbstbewußtsein, sein unmittelbares Fürsichsein, mehr ist als das Leben. Der andere, das knechtische Bewußtsein, aber weiß schon, daß das Leben die Grundlage von allem anderen ist. Es hält sich daher an dieses Leben wie ein Ertrinkender an eine Planke. Es bittet im Kampf den anderen, der der Herr ist, um sein Leben. Dieser gibt es ihm und läßt es die Dinge bearbeiten. Und nun beginnt der langsame Prozeß, in dem das knechtische Bewußtsein, indem es die Dinge bearbeitet, in *dieser* Bearbeitung der Dinge die Todesfurcht aus sich hinwegarbeitet. Es ist dasselbe ideal-reale Geschehen wie im Spiegelsatz. Der Knecht verliert seine Individualität, gibt sie dem Herrn preis und gewinnt sie dadurch, daß der Herr *anerkennt*, daß diesem anderen Bewußtsein das Leben der Güter höchstes ist. Schließlich erkennt das Bewußtsein, auf seinem Weg zur Menschlichkeit, daß es sich hier gar nicht um zwei Selbstbewußtsein(e) gehandelt hat, sondern daß dieser Kampf in jedem einzelnen immer wieder von neuem ausgetragen werden muß. Der Mensch wird nicht dadurch Mensch, daß er KAIN einfach als den Bösen ansieht, sondern dadurch, daß er lernt, in sich KAIN und ABEL zu unterscheiden. HEGEL hat nicht wie KANT die zwei Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand, sondern die jüdisch-christliche und die antike Tradition. Das heißt nicht, den Menschen als geschichtliches Wesen zu begreifen, sondern als sprachliches, das noch die Bedingung der Möglichkeit dazu hergibt, sich selbst als von seiner Geschichte her zu begreifen. Hier sollte nur das angedeutet werden: *das Töten ist die unmittelbarste Form des spekulativen Satzes.* Bevor wir es nicht als diese Form erkennen, können wir mit dem Töten nicht aufhören. Die dritte Revolution bei HEGEL besteht darin, daß er die beiden ersten, die PLATOS die ich hier einmal als den Beginn der formallogischen bezeichnen möchte, und die KANTS, die ich hier als das Ende der formallogischen bezeichnen möchte, *zusammendenkt*. Das ist bis heute, so weit ich sehe, nicht in das Bewußtsein Europas eingedrungen.

Als Abgang davon möchte ich an einer Stelle zeigen, wie HEIDEGGERS Philosophie, die heute sogar noch bei ihren Gegnern herrschend geblieben ist, den dialektischen Gedanken zwar streift, aber ihn sofort verläßt.

HEIDEGGER hat zwar damit aufgeräumt, den Menschen als ein Subjekt anzusehen, das Objekten gegenübersteht. Ich habe versucht zu zeigen, daß der Mensch nicht in der Subjekt-Objektrelation sondern in der Subjekt-Subjekt-Objektrela-

tion denkt. HEIDEGGER tut das gerade für das Erkenntnisproblem in scheinbar ganz neuen Ausdrücken. So sagt er in „Sein und Zeit“, S. 62: „Im Sichrichten auf . . . und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon „draußen“ bei einem begegnenden Seienden, der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem „Draußen-Sein“ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne „drinnen“, d. h. es selbst ist es als „In-der-Weltsein“, das erkennt.“ Das ist der alte LEIBNIZISCHE Gedanke, daß die Kraft sowohl vis activa, hier als das Herausgehen, wie vis passiva, hier das Insichbleiben, ist. HEIDEGGER trägt uns das als einen neuen Gedanken vor, ein Gedanke, der so lange faszinierend bleibt, als wir nicht wissen, daß HEGEL im Kapitel „Kraft und Verstand“ der „Phänomenologie des Geistes“, das Verhältnis beider so analysiert hat, wie es nach KANT möglich ist. Bis KANT konnte man solche Behauptungen wie die von LEIPNIZ als ontologische aufnehmen. KANT hat gezeigt, daß das nur dialektisch möglich ist, worin für KANT der Irrtum, das Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst, bestand. HEGEL gibt darauf die Antwort, die gar nicht als einfaches Zitat gegeben werden kann, sondern in den drei ersten Kapiteln der „Phänomenologie des Geistes“ besteht⁶⁾. Die Kraft ist als sich zurückhaltende Kraft zugleich sich äußernde Kraft. Sie ist als sollizitierende Kraft zugleich sollizitierte Kraft. Es ist also hier ein Unterschied, der keiner ist. Wenn der Verstand nun aufzeigen kann, daß der *Unterschied* der beiden Kräfte, genauer der Unterschied etwa der Attraktionskraft und des Gesetzes, unter dem sie sich vollzieht, zugleich ein Unterschied und doch kein Unterschied ist, und wenn er weiter sagt, daß er, der Verstand, eben dieses Tun des Unterscheidens dessen ist, was in ihm doch auch nicht unterschieden ist, weil er ja nicht der Meinung ist, daß das Attraktionsgesetz, wie es *in der Wirklichkeit* ist, etwas anderes als die Attraktionskraft ist, so hat er sich den Verstand, nicht als ein Vermögen, das den Menschen als Subjekt bestimmt, sondern hat sich, den Verstand, in *seinem Gegenstand*, der Kraft, gefunden. Das Mißliche solcher Mitteilungen liegt immer darin, daß man den Hörer auffordern muß, dazu, allein zu diesem letzten Vergleich HEIDEGGERS mit HEGEL, die ersten drei Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ zu lesen.

Das wieder wendet sich an die Erziehung. Wir müssen von unseren Schülern fordern, sich an die Sache zu machen, Werke wirklich durchzuarbeiten, um nicht im Aufpicken einzelner Zitate eine kleine Pastete herzustellen, von der sie nach kurzer Zeit merken, daß sie unbekömmlich geworden ist. Ein langes Buch kann ich in kürzerer Zeit lesen als zum Beispiel den Tractatus von WITTGENSTEIN. Dort ist alles auf kurze Sätze zusammengepreßt. Den verbindenden Text muß

ich mir selbst herstellen. Das dauert geraume Zeit. Im übrigen unterliegen wir hier auch Moden.

Worin liegt nun die Untersprachlichkeit der Bestimmung der Moralität durch KANT und die Sprachlichkeit in der Bestimmung der Sittlichkeit durch HEGEL? Die Moralität KANTS ist im Gegensatz zu der Sittlichkeit PLATOS nicht mehr in einem Wort, sondern in einem Satz ausgedrückt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens stets die Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann.“ Darin ist gesagt: du sollst so handeln, daß du nach einer Maxime handelst, *durch* die du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz auftritt und dich dann als solches Gesetz auch beherrscht. Das ist ein Handeln, das so vernünftig ist, wie das formallogische Denken in der KANTISCHEN Begründung dann zur Erkenntnis beiträgt, wenn ich so denke, wie alle Menschen denken, die bei Verstande sind, wie das Bewußtsein überhaupt. Die Problematik des Ganzen liegt darin, daß ich bei KANT als dieser Erkennende da eigentlich nicht existieren darf, wie ich als dieser Handelnder da auch nicht befragt bin. Die Erfahrung ist nämlich in der Frage der Moralität die Mutter des Scheins. HEGEL dagegen fragt nach diesem bestimmten Menschen da in dieser bestimmten gesellschaftlichen Situation. Er hat die philosophischen Begriffe dafür beigebracht, die nötig sind, *damit* wir nicht nur in den Worten, sondern wirklich den Menschen in seiner Gesellschaft als das sittliche Wesen denken. Da gibt es in der »Rechtsphilosophie« das Recht des abstrakten, des positiven Rechts, das Recht der Moralität und das Recht der Sittlichkeit. Um es hier kurz zu sagen: Handle so, daß du sagen kannst, alles, was daraus folgt, habe ich gewollt. „Es geschieht immer der Wille Gottes“ heißt bei HEGEL auch soviel wie: in allem, was ich tue, komme ich mir immer selbst entgegen. Dieses Entgegenkommen meiner selbst in meinen sittlichen wie unsittlichen Handlungen ist die Unmittelbarkeit der Unendlichkeit. Aber es bedarf der ganzen Logik, um zu erkennen, daß meine Gedanken nur dann meine Gedanken sind, wenn es zugleich die Gedanken Gottes sind, wie meine Handlungen nur dann *meine* und damit sittliche Handlungen sind, wenn sie zugleich die Handlungen Gottes sind. Das ist der neue Wein, den HEGEL in alte, sehr haltbare Schläuche gegossen hat.

Schließlich noch eine Bemerkung zum Problem: dialektischer und sprachlicher Weltumgang. Wir hören heute das Wort Geist in der Bedeutung von etwas, was sich irgendwo oberhalb unserer anderen Vermögen vollzieht. Bei HUMBOLDT ist Geist nichts anderes als der sprachliche Weltumgang des Menschen. Indem der Mensch die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein. Das ist die Erkenntnis, unter der noch die Handlungen des Menschen stehen müssen. Indem wir unsere Taten tun, spinnen wir uns in unsere Taten ein. Indem wir z. B. jetzt eine technische Welt über der Welt der unmittelbaren Natur erstellen und in ihr zu wohnen gedenken, wird dieses Wohnen etwas anderes,

nämlich dasjenige, was wir von unseren neuen Herstellungen her vornehmen müssen. Diese dialektische Erkenntnis ist zugleich die der Sprachlichkeit des menschlichen Weltumgangs in allen Lagen. Was wir bisher oder zunächst tun können, ist wohl nichts anderes, als daß wir uns diese Zusammenhänge von Sprachlichkeit und Dialektik erst einmal bewußt machen. Ich denke, um damit zu schließen, daß diese Revolution der Denkungsart ausschließlich die Aufgabe der Philosophie sein kann, weil das, was aus der wissenschaftlichen Behandlung der Sprache resultiert, die Sprache und die Sprachen bereits verändert haben muß. Denn nach KANT begreifen wir von den Dingen und also auch von der Sprache nichts, als was wir in sie hineingelegt haben. KANT scheint mir gezeigt zu haben, daß dieses so lange le dernier cri unserer Erkenntnis ist, wie wir in dialektischem oder gar sprachlichem Denken ein unterlogisches Denken, also in Wahrheit gar kein Denken zu erblicken vermögen. Ich müßte jetzt darauf eingehen, daß diese Ansicht von der Logik, daß sie mit der Sprache nichts zu tun haben darf, dem Herrschaftswissen entspricht, das in zwei industriellen Revolutionen von uns erstellt worden ist. Es ist eine konformistische Ansicht, eine Ansicht, die die Züge der KIERKEGAARDSchen Verzweigung in ihrem Angesicht trägt, das freilich für eine dem formallogischen Denken untergelegte Anschauung nicht erblickbar ist.

Anmerkungen

- 1 Die Frage, wieweit und inwiefern der Mythos Erkenntnis ist, ist ein innerlogisches Problem. Es könnte im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit dem von JOSEF KÖNIG entwickelten Unterschied modifizierender und determinierender Prädikate entwickelt werden, was aber in einem Vortrag, dessen Diktion dadurch bestimmt ist, daß er sich an Pädagogen wendet, unzweckmäßig wäre.
- 2 Werke. Akademie-Ausgabe. VI. 1, S. 124.
- 3 „Blödigkeit“, Große Stuttgarter Ausgabe II/1, S. 66.
- 4 Vgl. „Sprache und Bewußtsein“, Bd. 4, der in einigen Monaten erscheint.
- 5 Rechtsphilosophie § 7.
- 6 Vgl. hierzu „Sprache und Bewußtsein“ Bd. 5, der Anfang 1969 erscheint.