

Verlieren und Finden der Sprache

Zur Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz

Von Josef SIMON (Bonn)

Die Sprache, so sagt man, diene der Mitteilung, nicht nur der Gedanken, sondern auch der Wünsche, Begierden, Gefühle usw. Dabei ist vorausgesetzt, daß da zunächst „etwas sei“, was man dann mitteilen möchte. Es wird unterschieden zwischen dem, was man ohne weiteres mitteilen könne, und dem, was sich nur schwer oder gar nicht mitteilen lasse. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“¹ Aber was ist das, „worüber“ man schweigen muß? Es bleibt etwas im höchsten Grade Undeutliches, Unbestimmtes.

Leibniz nennt das, was überhaupt in irgendeiner Weise relevante Vorstellung ist, so daß man es wiedererkennen kann, wenn es sich im Bewußtsein hervorhebt, und das man mithin überhaupt als etwas Bestimmtes meinen kann, eine *klare* Vorstellung.² Ob man „darüber“ auch reden kann, indem man weiteres darüber sagt, um es in explizierterer Weise von anderem zu unterscheiden, damit die klare Vorstellung zu einer *deutlichen* wird und eine bestimmte Stelle in einem *System* von Vorstellungen erhält, muß sich zeigen. Die Verdeutlichung geschieht dadurch, daß an die Stelle eines einfachen bezeichnenden Ausdrucks für etwas, was klar ist, indem es sich in relevanter Weise im Bewußtsein abhebt, ein anderer, meist komplexerer Ausdruck gesetzt wird, der auf explizitere Weise sagt, was das Gemeinte sei oder in welchen Beziehungen zu anderem es seine Bestimmtheit finde. Der Prozeß der Verdeutlichung hat sein Ende darin, daß das Gemeinte für einen selbst oder für andere durch ihn so deutlich geworden ist, wie es in einem fraglichen Zusammenhang notwendig erscheint. Es ist dann für diesen Zusammenhang des Lebens deutlich *genug*.

Es ist bemerkenswert, daß Leibniz sagt, er wisse nicht, ob es bei den Menschen ein Beispiel für eine *adäquate* Deutlichkeit gebe.³ Sie wäre gegeben, wenn alle die Vorstellungen, in die man etwas zum Zwecke der Verdeutlichung auseinanderlegt, selbst wiederum deutlich wären. Im Falle der Verdeutlichung von etwas durch eine Definition würde das z. B. bedeuten, daß alle definierenden Begriffe ihrerseits definiert wären. Da man beim Definieren letztlich auf undefiniertes angewiesen bleibt, weiß man auch nicht, ob ein Prozeß des Definierens, den man notwendigerweise an irgendeiner Stelle abbrechen muß, nicht zu einem Widerspruch führen

¹ Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Satz 7.

² Leibniz, Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis, in: Die philosophischen Schriften, hg. von C. J. Gerhardt, Bd. IV, 422.

³ Ebd. 423.

würde, wenn man ihn fortsetzte.⁴ Man weiß daher nie, ob die eingeschlagene und bis zum Punkt einer befriedigenden Deutlichkeit durchgeführte Verdeutlichung im Sinne der Widerspruchsfreiheit überhaupt „möglich“ ist, und deshalb weiß man auch nicht, ob die gemeinte Sache so, wie man sie sich auf diese Weise vorstellt, möglich ist, d. h. ob sich die Rede überhaupt auf Realität bezieht. Man muß es bei dem Anschein bewenden lassen, der dadurch entsteht, daß die Rede als hinreichend artikuliert akzeptiert ist, *bevor* sich ein Widerspruch gezeigt hat.

Insofern haben wir immer die Wörter *für* die Sachen. Die Strategie des zu vermeidenden Widerspruchs unserer Rede führt nie bis zur endgültig erwiesenen Widerspruchsfreiheit und damit bis zur endgültigen Einsicht in die Möglichkeit der Sachen, „über“ die wir reden. Sie führt nur zur Erzeugung eines Anscheins von Widerspruchsfreiheit innerhalb des wirklich durchgeführten und überblickbaren Redeprozesses.

Wir sind darauf angewiesen, jeweils neu eine Sprache zu finden, die sich *als* widerspruchsfreie Rede über Sachen verstehen läßt. Nur so haben wir die Stabilität unseres Bewußtseins, überhaupt auf Sachen bezogen zu sein. Dazu gehört, wie wir sahen, daß man es mit irgendeinem Grad der Verdeutlichung oder der Explikation *genug* sein läßt. Man verliert die Sprache in ihrem Verständnis als Sprache, in der man über „etwas“ reden kann, wenn dies nicht der Fall ist. Es ist nicht der Fall, wenn man selbst oder die Partner der Unterredung das Gesagte noch immer deutlicher gesagt haben wollen. Das würde entweder ins Unendliche oder zu einem offenkundigen Widerspruch führen und mithin in jedem dieser Fälle den *Schein* zerstören, daß das Reden sachlich sei.

Wir sind also darauf angewiesen, daß unsere Sprache, so wie wir sie nach grammatischen Regeln jeweils zum Schluß bringen, z. B. in einem Satz, in mehreren Sätzen oder vielleicht auch erst in einem Buch, deutlich genug ist, und d. h., daß alle Anforderung an größere Deutlichkeit in einem konkreten Zweck ihr Ziel hat, das man ein pragmatisches Ziel nennen kann. Es wäre nicht menschlich, dies außer acht zu lassen und „adäquate“ Deutlichkeit der Rede, d. h. nun auch: mit absoluter Gewißheit sachbezogene Rede zu verlangen. Unsere Erkenntnis bleibt nach Leibniz insofern „blind“ oder „symbolisch“.⁵ Eine in endlich vielen Schritten durchgeführte Rede, die zu einem pragmatisch befriedigenden Schluß kommt, muß bei uns Menschen anstelle einer Rede stehen, die bis zu einer adäquaten, die Möglichkeit der intendierten „Sache selbst“ vorstellenden Deutlichkeit durchgeführt wäre. Die endliche, zu einem befriedigenden Schluß kommende Rede steht, indem sie „für“ eine in diesem Sinne unendliche steht, „für“ die Sache. Sie symbolisiert die Sache, deren Bestimmtheit uns nur auf diese symbolische und niemals auf eine adäquate Weise gegeben ist. Wir haben die Bestimmtheit der Realität *nur* in der Sprache, aber nicht in der Sprache als einem vorgegebenen Gebilde, sondern indem wir de facto im Sprachgebrauch zu einer Sprache finden, in der wir und andere uns etwas sagen lassen, weil wir es mit einer endlichen Explikation genug sein lassen wollen.

⁴ Ebd. 424.

⁵ Ebd. 423.

Dasselbe wie für die Sachen gilt für die Bestimmtheit von *Handlungen*, unter deren Begriff wir uns vorstellen, was wir in Freiheit als etwas Bestimmtes sinnvoll zu Ende bringen können. Das Finden, bzw. das Sichgesagtseinlassen einer Sprache zur Bestimmung unseres Tuns als etwas, das wir von seinem Anfang und seinen Zielen her aus einem allgemeinen Geschehen *isolieren* und zugleich uns oder anderen *als etwas* zurechnen können, ist Voraussetzung des konkreten Freiheitsbewußtseins, in dem wir zurechenbare Handlungen von einem allgemeinen natürlichen Geschehen isolieren und, unter dem Oberbegriff, auch hier in endlicher Rede wie bei Dingen von „etwas“ zu reden, von Dingen als Naturgegenständen mit ihrer Naturgesetzlichkeit begrifflich unterscheiden. Auch damit müssen wir ja explizierend irgendwie, etwa in moralischen Diskursen der Be- oder Entschuldigungen, in akzeptabler Weise jeweils zu Ende kommen. Wenn im folgenden von sachbezogener Rede gesprochen wird, ist das freiheitsbewußte Sprechen von „möglichen“ Handlungen also immer mitgemeint.

Das verweist auf den Leibnizschen Gedanken der infinitesimalen Methode. Über alles, „worüber“ man sprechen kann, über Dinge wie über zurechenbare Handlungen, könnte man prinzipiell noch genauer und deutlicher, also weiter sprechen, aber es wäre unvernünftig, dies ad infinitum tun zu wollen. Es hieße auch, das Wesen der menschlichen Rede zu verkennen, wenn man das Genugseinlassen der Explikation der Rede als „nur“ pragmatisch abqualifizierte. Die auf eine vollendete Adäquation von Sache und Rede abzielende Explikation zerstörte die Möglichkeit der Rede selbst. Die Möglichkeit der Rede und der Begriff einer Rede, die die Möglichkeit der Sachen selbst in logischer Deutlichkeit explizit machen wollte, stehen im Widerspruch zueinander: Nur solange es nicht um die Explikation der Möglichkeit der *Sachen*, sondern um das Finden einer Sprache geht, die etwas besagt, kann der Anschein bestehen bleiben, daß wir, wenn wir reden, über „etwas“ reden. Der Begriff einer sachbezogenen Rede hängt daran, daß wir nicht ihn explizieren, sondern unsere Rede darauf richten, daß sie uns unsere Probleme löst und uns etwas soweit und nur soweit verdeutlicht, wie es in den bestehenden Lebenszusammenhängen gefragt ist, d. h. *Sinn* hat. „Etwas“ bleibt dann das sprachliche Thema solch einer Verdeutlichung. Wir brauchen nicht nur nicht die absolute von solchen Zusammenhängen gelöste Gewißheit sachbezogenen Redens. Das Streben danach würde uns die Sprache, die wir brauchen, gerade zerstören.

Wir brauchen die Sprache (mit Hamann zu reden zur Bedeckung der Blöße unserer Endlichkeit)⁶, und mit Leibniz wissen wir, wie sie zu *pflügen* ist. Wir kennen durch relativ einfache Überlegungen die Vernunft der Sprache. Diese Vernunft hat in sich den Imperativ: Ziele im Sprechen jederzeit auf eine Verdeutlichung ab, die in endlich vielen Schritten zu Ende kommen kann, weil sie dann als deutlich genug erscheint, wenn etwas so deutlich geworden ist, wie es in dem fraglichen Zusammenhang erforderlich ist. Versuche nicht, „Sachen“ oder „Handlungen“ adäquat oder in „letzter“ Deutlichkeit so vorzustellen und zu bestimmen, wie Gott sie denkt und geschaffen hat.⁷ Sei vielmehr, statt einem Adäquationsbe-

⁶ Hamann, *Aesthetica in nuce*, in: *Sämtliche Werke*, hg. von J. Nadler, Bd. II, 198.

⁷ Die Gewißheit, eine Handlung in letzter Deutlichkeit begrifflich erfaßt zu haben, wäre Vorausset-

griff der Wahrheit anzuhängen, wahrhaftig gegenüber menschlichen Möglichkeiten und dem Wesen der menschlichen Sprache. Die Rede ist wahr, wenn sie dem entspricht.

Der *adaequatio*-Begriff der Wahrheit geht von dem Ziel einer Übereinstimmung zwischen Aussage und Sachverhalt aus. Die Sprache soll sich dem Sachverhalt angleichen. Das setzt einen bestimmten Sprachbegriff voraus. Die Wörter als die Elemente der Rede sollen Elementen des Sachverhalts entsprechen. Sie sollen ihn „abbilden“, und die Art und Weise ihrer grammatischen Synthese soll die Art und Weise der dann „ontologisch“ verstandenen Synthese von Sachverhalten widerspiegeln. Den endlichen und von Sprache zu Sprache verschiedenen Mitteln der Sprache in Wörterbuch und Grammatik müßten demnach als solchen schon „Realität“ zukommen; das Allgemeine, unter das die Wirklichkeit in einem „unendlichen“ Sprachgebrauch subsumiert wird, müßte als solches schon Bedeutung haben. Dieser Sprachbegriff impliziert einen doppelten Begriff der *Bedeutung*: Bedeutung im intensionalen Sinn, als die der einzelnen Wörter und der finiten grammatischen Strukturen, auf die man sich bei der Formung der Rede versteht, und Bedeutung in einem extensionalen Sinn, verstanden als die „Gegenstände“, auf die man sich mit der geformten Rede bezieht. Frege nannte die Bedeutung im intensionalen Sinn „Sinn“ und nur die im extensionalen Sinn „Bedeutung“⁸. In dieser Spaltung des Bedeutungsbegriffs spiegelt sich die Platonische Weltverdoppelung wider, innerhalb derer den Ideen als dem Allgemeinen mit Recht allein wahres Sein zugesprochen wird, weil man innerhalb dieser Verdoppelung nur von den erfaßten Ideen aus sagen kann, „*was*“ ist und „*was*“ nicht ist. Das, „*worüber*“ man spricht, ist nur von daher ein bestimmtes Etwas, daß man von ihm sprechen kann. Nur soll man sachgerecht von ihm sprechen: Sagen, daß „*es*“ ist, wenn es ist, und daß „*es*“ nicht ist, wenn es nicht ist.

Nun kann man aber vom Selben in verschiedenem Sinn sprechen. Aristoteles kann als Lehrer Alexanders, aber auch als Schüler Platons bestimmt werden. Zum Glück wissen wir in diesem Fall, „*wer*“ Aristoteles ist. Beide kennzeichnenden Bestimmungen sind von daher für die primäre Identifizierung entbehrlich, und wir können sagen, daß sie beide auf Aristoteles zutreffen, von dem wir ja auch sonst schon wissen, wer er ist: ein Mensch, der zu einer angebbaren Zeit an einem angebbaren Ort gelebt hat. Das räumlich-zeitlich Gegebene ist hier in diesem Gegebensein der Gegenstand einer möglichen *näheren* Bestimmung, also einer Verdeutlichung eines zuvor schon „*ästhetisch*“ deutlichen Gegenstandes. Kant hatte gesehen, daß wir nur im Ausgang von solchen Anschauungsgegenständen mit dem Begriff der Bedeutung, verstanden als dem objektiv Gültigen, keine Schwie-

zung für die Überlegung, ob eine subjektive Handlungsmaxime, die eine solche Handlung gebietet oder verbietet, ohne Widerspruch zugleich als allgemeines Gesetz allen Handelns gedacht werden kann. Eine solche Gewißheit wäre ebenfalls Voraussetzung der Möglichkeit, eine konkrete Handlung unter den *Begriff* einer Handlung subsumieren zu können, unter dem sie erst als gute oder als böse zu beurteilen wäre.

⁸ Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: G. Frege, Funktion, Begriff, Bedeutung, hg. von G. Patzig (1966) 40ff.

rigkeiten bekommen. Schwierig wird es dagegen, wenn die „logische“ sprachliche Verdeutlichung uns auch erst vorstellen soll, *wovon* die Rede ist. Dann können wir nämlich die Bedeutung eines Ausdrucks nur erklären, indem wir ihn in seiner Bedeutung mit der eines anderen Ausdrucks gleichsetzen, nach dessen Bedeutung zumindest gleichzeitig nicht gefragt wird. Die Bedeutung eines Wortes ist dann, wie Wittgenstein sagt, das, „was die Erklärung der Bedeutung erklärt“, ⁹ weil man sich mit ihr zufrieden gibt. Es ist offensichtlich, daß man auf diese Weise nicht über sich gegenseitig interpretierende Zeichen hinauskommt. Bedeutung als solche wird nicht einsichtig. Es gibt nicht *die* Erklärung von Bedeutung. Man *findet* den Sinn oder die Intension nicht über einen bereits akzeptierten Sinnzusammenhang hinaus, in dessen „hermeneutischer“ Zirkelstruktur man sich vorweg schon bewegen muß.

Das ist aber nicht einfach eine Sprache, sondern eine Sprache, die so im Gebrauch ist, daß in ihr das Fragen nach Sinn zu einem befriedigenden Ende kommen kann. Es ist die Sprache einer sinnvollen Lebenswelt. Unter dem *adaequatio*-Begriff der Wahrheit, nach dem die Sprache mit ihren Mitteln eine an sich seiende äußere Realität „abbilden“ soll, geht der Sinn verloren. Er geht im Grunde mit der Platonistischen Verdoppelung verloren, derzufolge man die Realität „unter“ die in einer Sprache (als Nachzeichnung von „Ideen“) vorgezeichneten Möglichkeiten fassen soll. Dieser Versuch *kann* kein Ende finden. In ihm ist die ständige Überholung oder Selbstaufhebung des Wissens angelegt. Die Sache würde, wie Hegel sagt, „vermodern“ ¹⁰, ehe sie adäquat beschrieben sein kann. Das Verfahren ihrer Beschreibung verliert sich, wenn es nicht vorher auf einen Widerspruch stößt, im Unendlichen. Nietzsche nannte die unter einem solchen Sprachbegriff denkende Epoche den europäischen Nihilismus, in dem auch die Sprache verlorengeht.

Aber warum halten wir uns nicht an die Kantische Kritik? Zeichnet sie nicht einen Ausweg aus diesem sogenannten Nihilismus vor, indem sie mahnt, das Erkennen und Bestimmen immer bei *dem* ansetzen zu lassen, was in ästhetischer Deutlichkeit in Raum und Zeit hinreichend ¹¹ von anderem unterschieden und in diesem Sinne „etwas“ ist? Wir können uns an diese Einschränkung nicht halten, weil sie sich schon nach Kant selbst nicht einhalten läßt. Wir sprechen nicht direkt über rein Raumzeitliches, sondern über schon sprachlich gefaßtes Raumzeitliches, das wir in „spezifizierenden“ oder „empirischen“ Begriffen von anderem unterscheiden. Wir tragen immer schon ein in der Sprache vorentworfenes Netz begrifflicher Einteilungen in Arten an die Realität heran. ¹² Zwar wird objektive

⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 560.

¹⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister, 88.

¹¹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 318: „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig.“

¹² Damit setzen wir voraus, daß die Dinge sich von ihnen selbst her in dieser Artbestimmung halten, so daß die reflektierende Urteilskraft, die fragt, unter welchen Begriff etwas Gegebenes fällt, als solche teleologische Urteilskraft ist. Die teleologische Urteilskraft ist nach Kant „kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt“ (*Kritik der Urteilskraft*, B LII). Vgl. J. Simon,

Gültigkeit der reinen synthetisierenden Verstandesbegriffe als System einer „transzendentalen Grammatik“ von Kant deduziert, und *dazu* braucht er den Ansatz bei einer rein ästhetischen Deutlichkeit in Raum und Zeit. Aber die objektive Gültigkeit der einteilenden, spezifizierenden, inhaltlichen oder „empirischen“ Begriffe bleibt undeduziert.¹³ Wir bleiben ohne kritischen Begriff ihrer „Bedeutung“, wenn Bedeutung wie bei Kant als „Beziehung aufs Objekt“ bestimmt wird. Deshalb bleiben wir auch nach Kant darauf angewiesen, es mit solchen „empirischen Begriffen“ zu versuchen, und wir sind nach Kant „erfreut“, weil eines „Bedürfnisses entledigt“, wenn es uns, wie zufällig, zu gelingen scheint, in inhaltlichen Begriffen etwas Allgemeines über die Natur zu sagen, wie es etwa bei der Formulierung empirischer Naturgesetze geschieht.¹⁴

Es kommt hier nämlich darauf an, die rechten Worte zu finden und die Sprache so zu gebrauchen, daß sie dazu geeignet erscheint, eine gegebene Mannigfaltigkeit in einer allgemeinen, gesetzesartigen Vorstellung zusammenzufassen, wie wir es zum Zwecke der Orientierung in der Natur tun müssen. Wir sind also darauf angewiesen, die Sprache nicht wie ein fertiges Organ zu gebrauchen, sondern sie, in einer glückenden Weise, so zu gebrauchen, daß die Natur selbst „zweckmäßig“ für unsere Mittel ihrer Bestimmung zu sein scheint.¹⁵ Hier kommt der Leibnizianer in Kant wieder zum Vorschein: Die Sprache gelingt, wenn in ihrer Fügung zugleich unsere Orientierung in einer ohnedies „übergroßen Mannigfaltigkeit“ des *uns*, in der Perspektive, in der wir uns ohnehin befinden, Angehenden gelingt. Dafür kann es nicht wiederum eine Regel a priori geben, und eben deshalb ist dieses Gelingen der Sprache oder das zweckmäßige Finden der Worte und ihrer Fügung mit Lust verbunden, ebenso wie das Mißlingen oder auch die spätere Zerstörung eines anfänglich scheinenden Gelingens mit Unlust. „Zwar spüren wir“ nach Kant bei der geläufigen Anwendung der Sprache auf die Natur oder „an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen

Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 30, H. 3, 369 ff.

¹³ Die „empirischen Begriffe“, d. h. die inhaltlichen, spezifizierenden Begriffe brauchen nach Kant nicht (als objektiv gültig) deduziert zu werden, „weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen“ (Kritik der reinen Vernunft, B 116f.). Man kann aber auch sagen, sie könnten gar nicht deduziert werden. Die Deduktion der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien geschieht nach Kant bekanntlich dadurch, daß gezeigt wird, daß ohne sie der Unterschied zwischen Objektivität und der subjektiven Wahrnehmung und damit Erfahrung als „*Erkenntnis* aus Wahrnehmungen“ nicht zu denken sei. Objektive Gültigkeit von Begriffen ist also nur für reine Verstandesbegriffe und nur zugleich mit dem Aufweis der Möglichkeit von Erfahrung deduzierbar oder als Anspruch zu rechtfertigen. Die „Erfahrung“, auf die man sich im Hinblick auf die Objektivität empirischer Begriffe „ohne Deduktion“ beruft, ist selbst ihrer Möglichkeit nach im Gebrauch reiner Verstandesbegriffe, und d. h. in der *Verbindung* empirischer Begriffe zu Urteilen über eine über das Wahrnehmen hinausliegende Objektivität begründet. Die Deduktion der objektiven Gültigkeit empirischer Begriffe je für sich und in ihrer rein semantischen Relation zueinander ist also dem Kantischen Objektivitätsbegriff nach ausgeschlossen.

¹⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, B XXXIV.

¹⁵ Ebd. Vgl. Anm. 12.

Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber“, so fährt Kant fort, „sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnis vermischet und nicht mehr besonders bemerkt worden“. ¹⁶

Die Lust am gelingenden Sprachgebrauch als dem Finden der Sprache macht das Selbstbewußtsein des Subjekts gegenüber der Natur aus, und nicht eine Gewißheit eines apriorischen Vermögens. Sie ist der ästhetische Zustand des Subjekts, dessen Sprache möglich zu sein scheint, solange sich nicht der Schein des Gegenteils einstellt, wie es der Fall ist, wenn wir etwa „bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus... auf eine Heterogenität“ der Gesetze der Natur „stoßen würden“. Das würde „mißfallen“, „weil dies dem Prinzip der subjektiv-zweckmäßigen Spezifikation der Natur in ihren Gattungen und unserer reflektierenden Urteilstkraft in der Absicht der letzteren widerstreitet“. ¹⁷ Daß wir in unserer Sprache mit ihren „Einteilungen“ der Natur zugleich über „etwas“ sprechen, ist uns demnach auch nach Kant nie definitiv gewiß. Deshalb bereitet es auch Lust, wenn es so zu sein scheint, und damit sind wir, wie Kant sagt, „zufrieden“. ¹⁸ Diese Zufriedenheit ist ja auch geradezu konstitutiv dafür, daß wir die Sprache in ihrer menschlichen Möglichkeit nicht dadurch verlieren, daß wir uns an einem hypertrophen Sprachbegriff orientieren wollen.

Das Subjekt erfreut sich im ästhetischen Zustand der Sprachlust seiner Urteilstkraft. Dieser Zustand der Freude macht hier allein das Selbstbewußtsein aus, und nicht eine absolute Gewißheit aus transzendentaler Reflexion. In ihm, und nur in ihm, weiß es sich als Vermögen zur Einheit seiner Vorstellungen. Darin ist das kritische Bewußtsein eingeschlossen, daß „kein menschlicher Verstand“ sie endgültig auf *ein* Prinzip „zurückführen kann“. ¹⁹ Da wir dieses eine Prinzip nicht finden, kann die Lust auch immer zerstört werden. Sie bleibt an den Anschein eines temporären Gelingens des Fortschritts zu höheren Einheiten der heterogenen Vorstellungen gebunden. Das Subjekt in seinem Selbstbegriff als Vermögen der Erkenntnis ist nur *im Prinzip* das „ich denke“, das *alle* seine Vorstellungen muß begleiten *können*, bzw. es begleitet sie in dem Bewußtsein, daß sie *alle seine* sind, ohne sich damit auch schon als Vermögen, sie in objektiver Einheit zusammenzubringen, ihnen allen entgegensetzen zu können. Es ist das Subjekt „seiner“ Vorstellungen ohne Begriff; sie können ebensogut, wie es sie als Verstand zusammenbringt, „bei der mindesten Nachforschung“ auch wieder auseinanderfallen.

Das Subjekt hat sein Selbstbewußtsein mithin nicht als reflektierte Deutlichkeit seiner selbst, sondern im *Gefühl* der Lust und Unlust, je nachdem, ob ihm befriedigende Verdeutlichung gelingt oder mißlingt. Auch sich selbst als Subjekt ist es nur auf eine je befriedigende Weise deutlich, und diese Weise hängt von dem

¹⁶ Ebd. XL.

¹⁷ Ebd. XLf.

¹⁸ Ebd. XLI.

¹⁹ Ebd.

Lebenszusammenhang ab, in dem es jeweils versucht, sich ein Bild von sich zu machen. Der Verlust der Sprache durch einen unmenschlichen Begriff von ihr zeigt sich in dem Versuch, sich in *Begriffen* ein adäquat deutliches Bild von sich und anderen Menschen zu machen. Er zeigt sich auch hier in der Vorstellung einer Adäquatheit des Begriffs, die dadurch zu erreichen wäre, daß das „unter“ ihn Fallende in ihm vollständig verdeutlicht und damit in seiner inneren „Möglichkeit“ erkannt wäre: der Mensch von einem Begriff *des* Menschen her, die Natur in einem Begriff *der* Natur usw. Da wir in *Begriffen* denken, kann dies nur die Forderung nach sich ziehen, daß etwas, in seiner Individualität, einem Begriff, in irgendeiner Explikation dieses Begriffs, „entsprechen“ *solle*. Das Sollen richtet sich zwar zunächst an die Erkenntnis, als Forderung nach dem adäquaten Begriff, aber in erkenntnistheoretischer Reflexion dann letzten Endes doch an die Individualität, dem Begriff im Prinzip zu entsprechen, den man aus einem Vorrat von *Begriffen*, die man vorweg zu „haben“ glaubt, an sie heranträgt. Da wir uns *Begriffe* immer nur ein Stück weit verdeutlichen können, indem wir sie in mehrere *Begriffe* auseinanderlegen, bedeutet diese Forderung, daß etwas einer wesentlich subjektiven Vorstellung von ihm entsprechen soll, der einzelne Mensch einer wesentlich bedingten Vorstellung vom Menschen, die Natur der je erreichten, bzw. zufällig geglückten, aber ebenfalls wesentlich vorläufigen Vorstellung von ihr.

Der die Sprache findende Mensch findet sie notwendig ohne Regel, „gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre“²⁰. Das Gefühl dieser Gunst erzeugt das Gefühl der Lust, und daß er die Sprache findet, erfolgt gerade nicht gemäß einem *Begriff*, unter dem er, als Subjekt der Urteilskraft, vorweg zu bestimmen wäre. Es geschieht vielmehr „ohne *Begriff*“, in einer Einheit von individueller Begünstigung durch die Natur und individuellem produktiven Einfall. Daß der Mensch sprechend einen bestimmten, allgemeinen *Begriff* vom Menschen und von der Sprache entsprechen *solle*, würde seine Urteilskraft gerade niederhalten. Seinem Glück ist kein *Begriff* einer „normalen“ Sprache normativ vorgeordnet.

Von einer allgemeinen Theorie der Sprache her wird hier angewendet, man könne doch nicht verstanden werden, wenn man sprechend nicht allgemein geltenden *Regeln* folge. Sprechenkönnen, so daß man auch verstanden werde, sei dasselbe wie das Vermögen solcher *Regeln*, die man mit der Sprache gelernt habe. Die Vorstellung eines in allgemeinen *Regeln* vorgezeichneten, sozusagen programmierten Sprachgebrauchs hatte aber zu den erwähnten Schwierigkeiten mit dem *Begriff* der Bedeutung und der entsprechenden Spaltung des Bedeutungs**begriffs** geführt. Wenn das Geregeltsein des Sprechens dessen Sachbezogenheit garantieren soll, bleibt unerklärlich, wie man jemandem wirklich etwas (das für ihn auch schon als „etwas“ etwas Neues ist) soll sagen können, was er sich nicht auch selbst sagen könnte, d. h. wie vom „Allgemeinen“ her das Individuelle „adäquat“ in endlicher Explikation zu beschreiben wäre. Um des Findens der Sprache willen, das ist: um deren Verlust zu vermeiden, muß zu den *Regeln* immer noch das

²⁰ Ebd. XXXIV.

individuelle Vermögen hinzukommen, die Sprache *so* zu fügen, daß das Gesagte sich in akzeptabler Weise abschließt und als hinreichend erscheint.

Die Rede ist von diesem Begriff her wahr, wenn das, was einer sagt, für ihn und andere dadurch von Bedeutung ist, daß es „etwas“ bedeutet, weil es ein Bedürfnis der Verdeutlichung befriedigt. Man hatte keine Orientierung, die Mannigfaltigkeit des Angehenden war „übergroß“, und nun hat man das Gesagte *so* verstehen können, daß man wieder erst einmal eine Orientierung hat. Es kann dabei nicht darauf ankommen, ob Sprecher und Hörer unter dem Gesagten „dasselbe“ verstehen. Das wäre definitiv nur zu entscheiden, wenn in der fraglichen Rede „etwas“ in einer von der jeweiligen subjektiven Befindlichkeit abgelösten, absoluten Weise oder als die Sache selbst *adäquat* verdeutlicht wäre. Es wäre also nur aus einer übermenschlichen Sicht zu entscheiden. Unter Menschen läßt sich „über“ die Bedeutung von Zeichen nur reden, indem man sie in ihrer Bedeutung mit der anderer Zeichen gleichsetzt, nach deren Bedeutung an irgendeinem Punkt der „Erklärung der Bedeutung“ niemand mehr fragt, und es wird niemand ernsthaft mehr nach der Bedeutung eines Zeichens fragen, wenn er es *so* versteht, daß er in seiner individuellen Lage dadurch, daß er es *so* versteht, eines Bedürfnisses entledigt ist und damit „Lust“ verspürt. Der ästhetische Zustand ist der Ursprungsort des Verstehens, so wie er der Ursprungsort des Findens der Sprache ist. Sprache ist kein ein für allemal in Besitz genommenes Regelwerk. Zumindest erschöpft sie sich nicht in diesem Begriff von ihr. Unter diesem Begriff geht sie vielmehr verloren, d. h. wenn versucht wird, sie unter diesem Begriff *adäquat* zu verstehen, so daß dieser Sprachbegriff, der *in bestimmten Zusammenhängen* als Antwort auf die Frage, „was“ Sprache sei, oder als Explikation der Bedeutung des Wortes „Sprache“ durchaus seinen Sinn haben kann, sich als Norm über allen Gebrauch legen soll.

Auch von der Sprache haben wir immer nur eine begriffliche oder logische Deutlichkeit, insofern die Explikation ihres Begriffs, die immer die Explikation eines „historischen“ Ausgangsbegriffs von ihr sein muß, der auch anders sein könnte, befriedigt, und das ist der Fall, wenn sich durch das Verstehen einer dargebotenen Explikation eines Begriffs von Sprache Probleme mit ihr lösen lassen, z. B. beim Erlernen einer fremden Sprache, bei der Analyse von Texten usw. Dann war die Verdeutlichung des Begriffs in weiteren Begriffen sinnvoll und hinreichend, und es wäre unzuweckmäßig, den so gewonnenen Begriff von Sprache oder einer besonderen Sprache nun absolut für den einzigen oder *adäquaten* Begriff der Sprache oder einer besonderen Sprache zu halten. Dies würde in anderen Problemlagen hinderlich sein. Es würde uns daran hindern, eine dann angemessene Sprache über die Sprache zu finden. Es würde uns dies Finden verstellen.

Die Sprache geht verloren in dem Bemühen, andere Personen als identische Fälle des Verstehens unter den jeweiligen Begriff vom eigenen Verstehen zu subsumieren. Sie verliert sich unter ihrem so verstandenen Begriff in dem Begriff der „Information“. Daß andere ebenso wie man selbst die Zeichen der Sprache verstehen sollen, führt zu der philosophisch uneinlösbaren Vorstellung einer identischen Realisierung der Bedeutung und damit zu einer Verdinglichung des Bedeutungsbegriffs. Wir sahen, daß gerade dieser Begriff zum Verlust des Sinnes

von Sprache führt. Er kennzeichnet zugleich die Epoche des Nihilismus, und er bewirkt ihn zugleich, insoweit er auf den Sprachgebrauch determinierend durchschlägt. Er führt zu einer „moralischen Ontologie“²¹, mit der dem Verstehen mit dem Begriff, „was“ es sei, ein unerreichbarer und zugleich sinnwidriger Maßstab vorgegeben wird, nämlich der des „intersubjektiv“ identischen Verstehens. Die Aufhebung der Individualität in „Intersubjektivität“ war immer schon das wirkliche Motiv des europäischen Subjektivismus. *Das* Subjekt ist in der europäischen Philosophie immer noch platonistisch gedacht als das gemeinsame „Wesen“ der individuellen Subjekte. Die mit seinem Begriff einhergehende Vorstellung eines intersubjektiven Apriori entfernt den Sinn der Sprache von der Individualität des einzelnen Subjekts. Sie entfernt ihn von seinen Bedürfnissen, die es in seiner letztlich individuellen Lage hat. Indem das „Geistige“ statt als das individuell gelingende Gestalten als das vorgegebene Allgemeine verstanden wird, wird das individuelle Bedürfnis des Menschen zugleich auf einen Bereich eines „nur“ Materiellen eingeschränkt, von dem es keine Ideen geben kann. Das Individuum *als solches* ist dann sinnverlassen. Es soll Sinn als etwas Allgemeines, allen als „dasselbe“ Gemeinsame suchen, also an einem Ort, zu dem es nur einen unendlichen, d. h. für es: keinen Zugang geben kann. Daß er allen gleichermaßen offenstehen soll, versperrt ihn gerade für jeden.

In der *Ethik* hat die von der Vorstellung identischer Bedeutungen ausgehende Sprachauffassung dazu geführt, Ethik nur noch in allgemeiner Vernunft begründet zu denken. Damit verliert sich ihr Sinn für die aktive Gestaltung menschlichen *Zusammenlebens*. Kants kritischer Scharfsinn hat gesehen, daß sich ethische Normen nur allgemeingültig begründen lassen, wenn jeder sich bei sich *selbst* fragt, ob *seine* subjektiven Handlungsmaximen zugleich als Gesetze allen menschlichen Handelns gedacht werden können. Das ist möglich, wenn sich dadurch kein Widerspruch ergibt, d. h. wenn das Handeln nach den eigenen subjektiven Maximen auch unter der Voraussetzung als möglich gedacht werden kann, daß es die Maxime aller sei. Die Interpretation der Maxime bleibt hier notwendig individuell-subjektiv oder rein innerlich. Man versteht sie, wie man sie selbst versteht, und das impliziert auch, daß man selbst entscheidet, was als ein Fall des Handelns nach der fraglichen Maxime gilt. Man entscheidet, ob etwas überhaupt als eine (freie) Handlung und ob es darüber hinaus als *solch eine* Handlung zu beurteilen und jemandem zuzurechnen ist, wie man sie in einem *zu Ende kommenden* Sprachgebrauch beschreiben und dadurch von einem allgemeinen Naturgeschehen unter Angabe ihres Anfangs und ihrer gezielten Beendigung isolieren kann, *rein von sich aus* und vermeidet damit a priori den moralischen Disput, der in der sozialen Wirklichkeit notwendig entsteht, wenn etwa andere von einem Handeln betroffen werden, das der Handelnde, von der Prüfung seiner Maxime her, als ethisch gutes Handeln versteht. Nur so läßt sich, wie Kant gesehen

²¹ Diese Begriffsprägung Nietzsches (Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. VIII/1, 273) sieht in der Voraussetzung identischer Dinge, unter den sie als etwas sich Durchhaltendes begreifenden Begriffen, zugleich den Ansatz des moralischen Urteils, das ein Sollen als Entsprechung zu solch einem Begriff gebietet.

hat, unter der Voraussetzung identischer Bedeutungen Ethik philosophisch, als etwas den moralischen Disputen Vorgegebenes, begründen. Sie läßt sich nur begründen, indem das soziale Leben, in dem die *Urteilkraft* besagt, ob „etwas“ überhaupt als freie Handlung und, wenn ja, als „was für eine“ freie Handlung zu beurteilen ist, von ihr getrennt wird.²²

In dieser Begründung der Ethik ist dann konsequenterweise auch die Lust notwendig von der Moral geschieden. Lust würde sich einstellen, wenn ein Individuum einen solchen Begriff für sein Tun gefunden hätte, unter dem es zugleich als gutes Tun zu begreifen ist, so daß es sich in ihm anerkannt finden könnte. Es hätte dann eine Sprache zur Beschreibung seiner selbst als identisches Subjekt gefunden. Oder andere hätten *für es* eine Sprache gefunden, in der es so *dargestellt* wäre, daß es darin zugleich anerkannt, d. h. auch: daß ihm „verziehen“ wäre. Daß die Selbstdarstellung seiner Handlungen und der mit ihrer Möglichkeit gefundene Selbstbegriff aber eine moralisch zu verurteilende *Verstellung* sei, ist ein Urteil, das voraussetzt, das Subjekt sei „eigentlich“ oder seinem wahren Begriff nach etwas anderes, nämlich das, was es von einem *allgemeinen* Begriff der Subjektivität her sein *solle*. Einen solchen allgemeinen Begriff von sich kann es aber nicht finden, weil es sich auch über sich immer nur auf eine vorläufig befriedigende Weise deutlich sein kann. Auch das Bewußtsein, das es von sich hat, ist veränderlich und immer nur das Selbstbewußtsein, das ihm gerade geglückt ist. D. h. es ist von der Emotion des Gefühls dieses Glückes bzw. Unglückes nicht zu trennen. Im unglücklichen Mißlingen des Versuchs, eine anerkannte Sprache zu finden, in der das Subjekt unter dem Subjektbegriff eines Subjekts freier Handlungen zu sich „selbst“ als einem dem Naturzusammenhang enthobenen Selbstbewußtsein finden kann, bzw. im Verlieren einer solchen Sprache unter „Gegebenheiten“, die sich darin erst als solche manifestieren, liegt das tragische Moment des ästhetischen Zustandes vor aller subjektiven Selbstgewißheit.²³ Überhaupt aber ist der Begriff der Bedeutung nur dann im oben explizierten Sinn nicht nihilistisch, wenn er sich zusammen mit einem Gefühl ergibt. Es muß für den einzelnen ohne Bedeutung bleiben, wenn er nach einer *Maxime* handelt, die, so wie *er* sie versteht und anwendet, zwar als allgemeines Gesetz denkbar ist, andere aber unter einem

²² Eine *Gewißheit* identischer Bedeutungen in der Bezeichnung von Handlungsarten besteht nur in einem „inneren“ Sprachgebrauch des sich seine Maximen bildenden Subjekts selbst. Jede Äußerung setzt sich der Möglichkeit aus, von anderen anders verstanden zu werden, jede Handlung der Möglichkeit, von anderen überhaupt nicht als (freie) Handlung oder aber als eine *andere* Art von Handlung verstanden und damit eventuell auch anders moralisch beurteilt zu werden als unter dem Begriff, unter dem sie vom handelnden Subjekt selbst als Fall seiner *Maxime* verstanden war. Vgl. Anm. 7.

²³ Von diesen Überlegungen her ist das Kantische transzendente Selbstbewußtsein, gedacht als „ursprüngliches“ Konstituens von Objektivität in der Erfahrung der Natur, selbst eine bedingte, wenn auch in ihren Bedingungen nicht reflektierbare Instanz. Gelingen und Mißlingen und die korrespondierenden Gefühle der Lust und Unlust implizieren das Selbstbewußtsein der Freiheit als das eigentliche Bewußtsein, ein vom Naturzusammenhang unabhängiges Selbst zu sein, einerseits und das theoretische Selbstbewußtsein eines Subjekts der Erkenntnis von in sich selbst gesetzmäßigen „Gegebenheiten“ andererseits. „Selbstbewußtsein“ variiert zwischen diesen beiden Möglichkeiten, ohne sich selbst noch einmal als ihr *Subjekt* begreifen zu können.

Handeln nach dieser Maxime etwas anderes verstehen. Von wirklicher Bedeutung, d. h. von Bedeutung für das wirkliche Beurteilen von Handlungen im Zusammenhandeln und Betroffensein von Handlungen, bleibt innerhalb dieser Moralbegründung dann schließlich, wie Kant auch gesehen hat, nur das *Recht*, nach dem eine von Amts wegen befugte Person vermöge ihrer individuellen, aber amtlich legitimierten Urteilskraft entscheidet, ob etwas überhaupt eine freie Handlung und, wenn ja, was für eine Handlung es war, und damit auch, unter welche Gesetze im Einzelfall zu subsumieren ist. Lust oder Unlust des Betroffenen ergeben sich dann mit diesem rechtlich und nur deshalb auch allgemein verbindlichen Urteil als Lust aus der Übereinstimmung und als Unlust aus der Nichtübereinstimmung mit ihm. Die Unlust geht mit dem Sinnverlust einher, mit dem Verlust der *unmittelbaren* Verbindlichkeit der eigenen Sprache. Der Betroffene empfindet sich als bloßes Objekt einer ihm äußerlichen Gewalt oder der Verwaltung der Gesellschaft, die zwar als notwendig erscheint und damit auch als vernünftig, weil ja, um der Möglichkeit des Zusammenlebens willen, entschieden werden muß, deren Vernunft aber emotional fremd bleibt und den einzelnen allein läßt, weil sie ihn nicht anspricht. Daß das Urteil gefunden ist, erscheint nicht mehr unmittelbar als sein, sondern nur noch als ein vernünftig vermitteltes allgemeines Glück. Wie er sich selbst versteht, bleibt unverstanden. Es besagt anderen unmittelbar nichts.

Erst im konkreten Finden einer Sprache, in der man sich *so* verstehen und darstellen kann, daß es auch anderen etwas bedeutet, findet der Mensch zu sich. Die uneinlösbare Forderung, er und alle anderen müßten diese Sprache in einer identischen und zu aller Individualität hin in Bestimmtheit „übersetzbaren“ Weise verstehen, steht dem prinzipiell im Wege.