

ARTICLES

JOSEF SIMON

NUR WÖRTER?

ÜBER MODERNE UND POSTMODERNE ODER ÜBER DEN ÄSTHETISCHEN GRUNDZUG DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE

Die Rede von einer "postmodernen" Philosophie scheint fast schon nicht mehr aktuell zu sein. Sie wurde ausgelöst, als - vor allem in der gegenwärtigen französischen Philosophie - eine *Pluralität* der Denkansätze als etwas nicht zu Überwindendes angesehen wurde, während in der "Moderne" eine *Einheit* des Denkens zumindest als etwas mit der *Zeit* zu Erreichendes vorausgesetzt war. Das so verstandene "moderne" Denken impliziert einen Begriff der *Geschichte* der Philosophie, demgemäß sich die historisch späteren Positionen als "Überwindung" oder doch als "Kritik" der jeweils früheren, an die sie anknüpften, verstehen konnten. So verstand Kant seine eigene Philosophie als Kritik an einem traditionellen Begriff der Vernunft, und Hegel verstand sein Denken als Kritik bzw. "Metakritik" der Kantischen Philosophie.

Aber auch Heidegger gehört insofern noch zur "modernen" Philosophie, als er seine Philosophie, indem er die Philosophie seit Platon als "Metaphysik" zusammenfaßte und

als "Seinsvergessenheit" charakterisierte, als "Überwindung" oder als "Verwindung" der gesamten europäischen Philosophie vor ihm verstand. Jede *nachfolgende* "moderne" Philosophie erhebt für sich selbst den Anspruch auf Übersicht, den sie der Philosophie *vor ihr* versagt. Die Wendung zur Philosophie vor ihr wird als "bloße" Philosophiegeschichte herabgesetzt, die damit aber als *Weg zur Wahrheit* gedacht ist. Ein *Nebeneinander* verschiedenen Denkens kann nur als etwas Vorläufiges verstanden werden.

Es ist also immer noch "modern" gedacht, wenn gegen ein Denken, das sich als "postmodern" versteht, weil es sich vom Selbstverständnis des "modernen Denkens" als "Überwindung" des *früheren* abgrenzen will, der Vorwurf der "Beliebigkeit" der "Standpunkte" erhoben wird. Der "moderne" Philosophiebegriff verträgt kein *Nebeneinander*, keine Pluralität von "Philosophien". "Im Prinzip" wird damit der jeweils *eigenen* Philosophie als der jeweils *spätesten* der "höhere" Standpunkt des Denkens und damit die bessere "Übersicht" und die größere Nähe zu einer absoluten Sicht zugesprochen. Wenn der Begriff eines "absoluten Standpunktes" jedoch nicht mehr durch die Vorstellung der "Teilhabe" an einer "visio dei" gerechtfertigt werden kann, ist er als Begriff eines Standpunktes, der zugleich kein *Standpunkt* mehr sein soll, ein in sich widersprüchlicher und damit ein "unmöglicher" Begriff.

Hegels Philosophie wird gemeinhin als "Höhepunkt" des Denkens verstanden, das sich in dieser "modernen" Weise *geschichtlich* versteht, d.h. sich auf ein "Ende" der Verschiedenheit bezogen sieht. Nach Hegel ist es zwar "mehr, "der eigenen Überzeugung [zu] folgen", "als sich der Autorität" anderer zu ergeben; "aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt."¹ Er versteht die Geschichte überhaupt als "Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit",² und d.h. für die Philosophiegeschichte: als Fortschritt der *Ablösung* von der "Überzeugung", daß der eigene Standpunkt zugleich der "höhere" sei. Der "absolute" Geist ist nach Hegel "da" in der Anerkennung anderer Standpunkte "neben" dem *jeweils* eigenen. Das bedeutet, daß auch der eigene, *obwohl* es der eigene ist, *nicht* als ein Standpunkt vorauszusetzen ist, von dem aus man sich die anderen zum Gegenstand machen könnte: "Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist."³ Das "Wort der Versöhnung" ist die Anerkennung der jeweils *anderen* Standpunkte.

Wenn darin eine "Beliebigkeit" der Standpunkte gesehen wird, ist unterstellt, daß sich einander anerkennende Standpunkte nichts zu sagen hätten. Sich etwas *zu sagen* zu haben wird dabei als Übertragung der eigenen Vorstellungen in ein "leeres" Bewußtsein des anderen in der eindimensionalen Richtung der *Zeit* verstanden, als "Information" , die dem späteren Standpunkt die Übersicht und damit auch die

¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, 68

² Hegel, Philosophie der Geschichte, Werke, ed. Glockner, XI, 46

³Hegel, Phänomenologie des Geistes 471

unverstellte Einsicht in anderes Denken gewährleiste. So ist die Hegelsche Bestimmung des "absoluten" Geistes gegenüber den "relativen" Geistern verschiedener Standpunkte aber nicht zu verstehen. Er spricht von "*gegenseitigem* Anerkennen". Die Anerkennung des anderen in seiner "absolut für sich seienden Einzelheit" impliziert, daß er mich in seiner Andersheit ebensosehr von *sich* aus, unter seinen mir nicht zugänglichen Verstehensvoraussetzungen versteht wie ich ihn von mir aus, so daß keiner den anderen auf seine Begriffe bringen kann. Ein Standpunkt kann den anderen aber nur seinem eigenen Verständnis gemäß "widerlegen".

Mit dem Geltenlassen der *ästhetischen*, nicht in (meine) Begriffe zu fassenden *Differenz* - Hegel spricht vom gegenseitigen "*Anschau*en" der *Individuen* in ihrer "in sich seienden Einzelheit" - entwickelt sich überhaupt erst ein "Begriff" des Verstehens und der Kommunikation, nach dem die fremde Rede mir gerade als "*fremde*" etwas sagt und für mich "aufschlußreich" ist. Weil ich sie "von mir aus" *nicht* oder doch nicht *hinreichend* verstehe, "bewegt" die begriffslose Anerkennung des fremden Standpunktes meinen eigenen "angesichts" des anderen. Sie *behält* für mich gegenüber meinen eigenen standpunktbedingten "Möglichkeiten" des Verstehens vorbegrifflich-ästhetischen Reiz.

Kant z.B. spricht vom "reizenden Namen" der Wahrheit,⁴ und er sagt auch, "alles unser Begreifen" sei "*relativ*, d.h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, *schlechthin* begreifen wir gar nichts".⁵ Wenn ich vom "Namen" der Wahrheit zu einem *Begriff* der Wahrheit gelangen möchte, der mich und andere zufriedenstellt, muß ich ihn in anderen Wörtern umschreiben, die zuletzt ohne Umschreibung von den Beteiligten gemäß ihrer jeweiligen individuellen Verstehensmöglichkeit verstanden werden müssen. Sonst hätte die Antwort auf die Frage nach einem Begriff der Wahrheit überhaupt keinen Sinn.

Vom "modernen" Standpunkt aus gesehen, liegt darin ein Verwischen des Unterschieds zwischen systematischer, in *allgemeinen* Begriffen zu Ende kommender Philosophie und ästhetischer Rede, zumal der "absolute Geist" gegenseitiger Anerkennung anderer in ihrer "absolut in sich seienden Einzelheit" oder Individualität, wie Hegel selbst schon sagt, nur ein "*Anschau*en" sein kann. "Individuum est ineffabile". - Die "postmoderne" Philosophie ist, so gesehen, *nichts anderes* als die Konsequenz der "modernen" Philosophie: Sie *rekonstruiert* die Probleme, in die die moderne mit ihren Wahrheits- und Widerlegungsansprüchen unvermeidlich führte, ohne sie von ihrem eigenen Wahrheitsverständnis her lösen zu können. Um dies aufzuzeigen, ist zunächst - nun aber ohne einen höheren oder sogar letztgültigen Standpunkt zu beanspruchen - die moderne Philosophie zu rekonstruieren, und es ist darzustellen, daß sie sich der *Problematik* ihres Selbstverständnisses als mit der *Zeit fortschreitendes* Denken

⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV), B 294

⁵ Kant, Logik, Akademie Ausgabe (AA) IX, 65 - Auch die Transzendentalphilosophie ist in diesem Sinne ein bestimmter (beschränkter) Gesichtspunkt. Sie vereint unter ihrem Gesichtspunkt "Gott und die Welt synthetisch unter Einem Prinzip" (Opus postumum, AA XXI, 23; Umstellung v. Vf), so daß "die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer *Intelligenz* zu liegen scheint" (KrV B 611 Anm.). Diese Intelligenz ist als von unserer (durch ihren "Standpunkt" in der Welt beschränkten) unterschieden *gedacht*. Es bezeichnet den begrenzten "Horizont" *unserer* Vernunft, daß sie sich gegenüber *ihrer Idee* eines unbegrenzten Verstandes in sich zurücknimmt, ohne "Gott" oder "die Welt" als objektive Realitäten denken zu können.

zunehmend bewußt wurde. - Schon nach Kant ist es "in der transzendentalen Wissenschaft [...] nicht mehr darum zu thun, vorwärts, sondern zurück zu gehn."⁶

Es ist durch eine neue Interpretation der Texte, aber ohne Anspruch auf eine letztgültige *Zusammenfassung*, darzustellen, was die moderne Philosophie im *Unterschied* zu ihrem Selbstverständnis als "Fortschritt" auf einen letztmöglichen Standpunkt hin *gewesen* ist. Die mittelalterliche Philosophie wäre gemäß der "querelles des anciens et des modernes" zur alten Philosophie zu rechnen, *insofern* sie ihre Begriffe "realistisch" versteht und dieses Verständnis mit dem transzendenten Gedanken der Teilhabe an einer "visio dei" begründet. Unter diesem "absoluten Gesichtspunkt" lassen sich die relativen Standpunkte "endlicher" Menschen - wenn auch nicht aus ihrer beschränkten Sicht - in ihrem "Nebeneinander" immer noch als wahr verstehen. Als "vormoderne" Philosophie wäre die mittelalterliche *insofern* zu verstehen, als gerade dies als problematisch erscheint. Mit dem Zweifel an der transzendenten Begründung der Wahrheit in Gott entsteht eigentlich erst die "querelle" von Philosophien ohne Aussicht auf ihre *logisch-vernünftige* Beendigung.

Die moderne Philosophie beginnt, wie man sich weithin verständigt hat, in voller Deutlichkeit aber erst mit Descartes und dessen *universalem* Zweifel an *allem* Fürwahrhalten aus der "metaphysischen" Sicht der Tradition, so wie sie seit den Griechen das europäische Denken bestimmt hat. Nach Platon wird die Wahrheit, das Seiende in seinem wahren, durch den *menschlichen* Zugriff unverstellten Sein, von den *Philosophen* erfaßt, die sich im *Unterschied* zu anderen Sterblichen an ihr vorgeburtliches Leben "*erinnern*", in dem der *Blick* auf die Wahrheit noch nicht durch partikuläre Lebensinteressen verstellt war. *Dadurch* seien sie in der Lage, andere Menschen zu *belehren* und auch ihnen *zu helfen*, sich wieder an das Wahre zu erinnern. Die Philosophen *erschauten* die "Ideen" und damit die Wahrheit der sinnlichen, standpunktbedingten "Erscheinungen" ohne die *Probleme* ihrer dia-logischen Vermittlung. Dazu seien sie "unter der Erde innen geformt und aufgezogen" (te aletheia hypo ges entos plattomenoi kai trephomenoi).⁷ Die anderen vernähmen aber die Wahrheit nur "logisch" vermittelt, und dadurch erst ergäben sich die *Probleme* der Möglichkeit ihrer *allgemeinen* logisch-begrifflichen Vermittlung. Platons Sokrates versteht sich von daher selbst doppeldeutig: Er fragt nach der "Idee" als nach etwas rein Erschaubarem, aber er weiß auch, daß er "nichts" weiß, was er *anderen* problemlos als Wahrheit *mitteilen* könnte. Die auf diese *zwiefache* (und damit den "Zweifel" grundsätzlich installierende) Weise begründete europäische Philosophie bleibt dann von diesem Anfang her grundsätzlich problematisch. Der Aufstand der "Schüler" gegen die "Philosophen", das Widerlegen des *früheren* Denkens ist ihr "im Grunde" vorgezeichnet.

So kommt es denn auch am Anfang schon zur *Widerlegung* der Sokratisch-Platonischen Grundlegung durch Aristoteles, nachdem Platon bereits vom "Vatermord" seines eigenen Lehrers Sokrates an dem "Vorsokratiker" Parmenides gesprochen hatte. Parmenides erhielt seine Weisheit noch von der *Göttin* der Gerechtigkeit. Sie lehrte, daß das Sein *eines* und deshalb *logisch* nicht *mittelbar* sei. "Logisch" meint hier, daß das Wahre in Begriffen auseinandergelegt und in Sätzen zusammengefügt auszusagen sei, so wie es unter sterblichen Menschen erforderlich ist. Der Mythos stellt sich hier noch

⁶ Kant, Nachlaßreflexion 5075

⁷ Platon, Politeia, 414 d

gegen den Logos, der ohne eine Göttin zwischen *beiderseits beschränkten* Standpunkten zu vermitteln sucht. - Aristoteles geht dagegen schon mit dem ersten Satz seiner "Metaphysik" davon aus, daß "der Mensch" von Natur aus (physei) nach Wissen *strebe* und daß das *Streben* nach Wahrheit ohne göttlichen Beistand *die* menschliche Wahrheit sei.

Descartes sucht sich dann wieder des göttlichen Beistandes zu vergewissern, nun aber auf dem logischen Weg über den Beweis der Existenz eines mich nicht täuschen wollenden Gottes: *Unmittelbar* bin ich mir nur einer einzigen Wahrheit gewiß, der, *daß* ich bin, solange (quamdiu) ich denke, auch wenn dieses Denken ein Zweifeln ist. *Indem* ich zweifle, weiß ich mit unerschütterlicher Gewißheit, daß ich "ein denkendes Wesen" bin. Ich *unterscheide* mich dabei unmittelbar von einem vollkommenen Wesen, das ich, indem ich es im Unterschied zu mir selbst als vollkommen denke, damit auch schon als existent und als gütig denke, so daß ich, solange ich denke, *nicht denken kann*, daß es mich täuschen wolle. - Dieser *in sich kreisende*, sich der Existenz eines gütigen Gottes versichernde Denkkonkretion ist die Grundlage der *Selbstgewißheit der menschlichen Rationalität* als des wahren Weges zur Wahrheit im "Laufe der Zeit". Daß dieser Weg *Zeit* braucht, liegt im Begriff der "Diskursivität" des rationalen, sich in in einfache, in sich evidente Denk-Schritte *auseinanderlegenden* "analytischen" Denkens.

Für den Begriff der Wahrheit wird nun entscheidend, was es heißt, daß *ich mich selbst* als eine (denkende) Substanz denke. Der Substanzbegriff kann dabei nicht mehr eine *positive*, sich in allen "Zuständen" meiner selbst durchhaltende "Wesensbestimmung" sein. Ich weiß zunächst nur, *daß* ich bin, und auf die Frage, "was" ich meinem "Wesen" nach sei, könnte ich der Tradition gemäß antworten, ich sei "ein Mensch". Dann könnte sich jedoch die Frage ergeben, "was" ein Mensch *sei*, bzw. was es *bedeute*, daß *ich mich* als "Menschen" denke ("sed quid est homo?"), und was daraus z.B. in moralischer Hinsicht folge. Soll ich dann antworten, "ein Mensch" sei ein "animal rationale"? Dann könnte man ja weiterfragen, "was" "Animalität" und "Rationalität" *seien*, und man geriete "aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere" (ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer). Man würde *ein* Zeichen, nach dessen "Bedeutung" man fragt, weil man es in einem bestimmten aktuellen Zusammenhang nicht oder nicht mehr hinreichend versteht, durch mehrere andere *Zeichen* ersetzen. "Im Prinzip" - wenn auch nicht faktisch, da man sonst alle praktische Lebensorientierung verlöre - könnte man "sich" dabei im Unendlichen verlieren. - Wenn Descartes bemerkt, er hätte "nicht so viel Zeit" (nec jam mihi tantum otii est), daß er sie "zwischen derartigen Subtilitäten mißbrauchen wollte"⁸, bezieht er sich auf seine eigene Lebenszeit, die jeweils schon zur Lösung *ernsthafter*, sich *wirklich* ergebender Probleme begrenzt ist: Ich existiere in derselben Zeit, die ich auch zur Lösung meiner Lebensprobleme benötige, und deshalb muß ich *meine* Zeit sinnvoll einteilen und verwenden. Das Fragen nach der Wahrheit als dem wahren Wesen hinter den unmittelbaren Erscheinungen hat nur dann einen Sinn, wenn es "rechtzeitig" an einer Stelle *abgebrochen* werden kann, die in der gegebenen Situation für die Lebensorientierung als *hinreichend* deutlich erscheint. Die *Synthese* der als hinreichend deutlich angesehenen Begriffe zu einem Satz, der im zur Zeit "gegebenen" Grad der

⁸ Descartes, Meditationes, Meditatio II, 5

Deutlichkeit als wahrheitsdefinit verstanden und auf ein Objekt bezogen wird, setzt der weiteren sprachlich-logischen *Analyse* der Begriffe ein "vernünftiges" Ende.

Der Begriff der *Rationalität* erhält schon damit die Bedeutung *pragmatischer* Ausrichtung des Denkens auf bestimmte Zwecke, unter deren Aspekt die Analyse der Begriffe als hinreichend durchgeführt erscheint. Die Moderne ist damit schon in ihrem Ansatz "postmodern", wenn das bedeuten soll, daß Erkenntnis sich immer zu einer bestimmten Zeit *subjektiv* "für wahr" halten muß, ohne über ein *allgemeines* materiales Wahrheitskriterium verfügen zu können.

Vor allem Leibniz führt diese selbstkritische Einsicht des "modernen" Ansatzes systematisch weiter. Er geht von *Stufen* der Deutlichkeit der Erkenntnis aus: Eine Erkenntnis ist "entweder *dunkel* oder *klar*, und die klare Erkenntnis wiederum entweder *verworren* oder *deutlich*, die deutliche aber entweder *inadäquat* oder *adäquat*, und gleichfalls entweder *symbolisch* oder *intuitiv*." Diese Unterscheidungen sind insgesamt zweckbezogen und erfolgen in "pragmatischer Hinsicht": "*Dunkel* ist ein Begriff (und damit die ihn verwendende Erkenntnis), der zum Wiedererkennen der dargestellten Sache nicht ausreicht", und "*klar*" ist eine "Erkenntnis, wenn ich sie so habe, daß ich aus ihr die dargestellte Sache wiedererkennen kann"; "*verworren* ist sie, wenn ich nicht genügend Kennzeichen aufzählen kann, um die Sache von anderen zu unterscheiden", und "*deutlich*", wenn ich sie durch Merkmale von anderen Sachen unterscheiden kann. Wenn die Begriffe, unter die solche Merkmale gefaßt sind, ihrerseits klar, aber nicht deutlich sind, ist die Erkenntnis *inadäquat*, und erst wenn die kennzeichnenden Begriffe ihrerseits alle deutlich wären, wäre die Erkenntnis als *adäquat* zu bezeichnen. Dann erst handelte es sich um eine "bis zum Ende durchgeführte Analyse", und dies erst entspräche dem traditionellen Begriff der Wahrheit als "adaequatio rei et intellectus". Leibniz sagt jedoch, er wisse nicht, "ob die Menschen dafür ein vollkommenes Beispiel geben können, aber das Wissen von den Zahlen" käme "dem sehr nahe". - Eine Erkenntnis ist "symbolisch", wenn ich in ihr nur mit Zeichen operiere, ohne nach deren Bedeutung zu fragen, und sie ist "intuitiv", wenn ich sie unmittelbar (ohne diskursive Zeichentransformationen) erfassen kann. "Wenn sie zugleich adäquat und intuitiv ist, ist sie am vollkommensten."

Das trifft jedoch auf "unsere" Erkenntnis nicht zu. An irgendeiner Stelle der Erklärung bzw. der Umschreibung von Begriffen durch andere Begriffe müssen wir, als zeitlich beschränkte Wesen, die Explikationskette *abbrechen* und uns mit den *Zeichen* "für" Begriffe begnügen. Wir würden uns sonst im Unendlichen verlieren. Somit ist keine Erkenntnis "definitiv" und jede bleibt zuletzt "blind oder symbolisch". Deshalb könnte es sein, daß wir bei einer weiteren Analyse auf einen Widerspruch stoßen würden.⁹ Zeigte er sich, erwiese sich der intendierte "Begriff" als nicht "möglich"; er bliebe ein bloßes *Wort*. Im Grunde können wir also von keiner Erkenntnis wissen, ob sie (und ihre Darstellung) widerspruchsfrei und damit überhaupt "möglich" ist.

Die Leibnizsche Schule hat diesen Erkenntnisbegriff beibehalten und bis zu Kant hin überliefert. In Lamberts "*Organon*" von 1764 geht es um eine "Methodenlehre, welche die Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung der Methode der mathematischen

⁹ "fit ut lateat nos contradictio". Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, in: *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, IV, 424

Wissenschaften auf die theoretische Philosophie untersucht"¹⁰. Die Rede von "Bedingungen der Möglichkeit" sagt hier noch nichts über das *wirkliche Erfülltsein* dieser Bedingungen. Es bleibt dahingestellt, ob das Gefüge der Begriffe nach Gattungen und Arten, das *logischen* Operationen mit Begriffen zugrunde gelegt wird, sich wirklich in "den Dingen" wiederfindet. Die Forderung einer *charakteristischen* Bezeichnung, die in ihrer Differenziertheit zugleich "adäquat" wäre, und einer *Zeichenkombinatorik*, die die Verbindungsmöglichkeiten zwischen *Begriffen* (statt nur zwischen "Wörtern") wiedergäbe, erfüllt sich nach Lambert in den "wirklichen Sprachen" nicht. Da sie "so philosophisch nicht sind", kann man nur "das hypothetische in der *Bedeutung der Wörter*" aufsuchen und zugleich zusehen, "wie die *Bedeutung*" festgesetzt werden könne, "weil dieses bey den sogenannten Nominaldefinitionen nothwendig wird", "welche nicht ins unendliche können fortgesetzt werden".

In dieser Absicht ließen sich alle "Wörter der Sprache in drey Classen theilen, von welchen die erste gar keine Definitionen fordert, weil man die Sache selbst im Ganzen vorzeigen, und folglich Wort, Begriff und Sache unmittelbar mit einander verbinden kann". Es handelt sich dabei um Zeichen für "einfache Begriffe", auf deren *Voraussetzung* jede universale Charakteristik angewiesen ist. Nach einer "Bedeutung" der Zeichen dieser ersten Art muß und darf also nicht gefragt werden. Sie haben keine von ihnen selbst *verschiedene* Bedeutung, die in *anderen* Zeichen angebbar wäre.

Es ist konsequent, wenn Lambert darüber hinaus von einer zweiten Klasse von Wörtern spricht, "welche die Wörter der ersten metaphorisch macht". Hier wird "statt der Definition eine Bestimmung des *tertii comparationis*" gebraucht. Man muß dieses Dritte als Vergleichspunkt kennen oder erfassen, um den Wortgebrauch zu verstehen, etwa wenn das Wort "Löwe" für Achill gebraucht oder von der "Stärke" einer Tugend gesprochen wird. Wenn man sich in solch einem besonderen Sprachgebrauch auskennt, muß der Gebrauch im konkreten Fall nicht "definiert" werden, d.h. man muß das Wort nicht durch *andere*, seine Bedeutung umschreibende Wörter erklären.

Erst eine dritte Klasse umfaßt zu erklärende Wörter. Sie können "definiert werden", "so fern man die Wörter der beyden ersten Classen dazu gebrauchen kann." "Es ist für sich klar, daß auch die Wörter der dritten Classe wiederum metaphorisch werden können, und es großentheils auch schon sind".¹¹ Je nach Gebrauch können einzelne Wörter also zu jeder dieser drei Klassen gehören. Der Unterschied ist funktional und nicht inhaltlich zu verstehen.

Daß hier eine *Entwicklung* der Sprache durch Metaphernbildung in Betracht gezogen wird, wirkt der Absicht entgegen, eine ideale philosophische Sprache nach dem Vorbild der Mathematik konstruieren zu wollen, denn die Vorstellung einer perfekten Sprache, die sich aus einfachen Zeichen für einfache Begriffe aufbauen ließe, würde durch die (für das Erkennen notwendigen) Metaphorisierungen immer wieder in Frage gestellt. Dasselbe Zeichen erhält dadurch verschiedene Bedeutungen. Die "einfach" oder "metaphorisch" *zu verstehenden* Begriffe der beiden ersten Klassen sind keine "einfachen Begriffe" (etwa im Sinn der Cartesischen Tradition), sondern in einem bestimmten Sprachgebrauch *einfach zu verstehende*, d.h. bei Lambert auch: *empfundene*

¹⁰ J.H. Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. I und II, hg. von H.W. Arndt, Hildesheim 1965, Einleitung des Herausgebers, I, XIV

¹¹ Lambert, Neues Organon, Vorrede, I

Zeichen. Die Tatsache, daß sie einfach zu verstehen sind, charakterisiert die *Besonderheit* ihres konkreten Sprachgebrauchs. Sie müssen nicht durch andere Zeichen erklärt, umschrieben oder definiert werden, um verstanden werden zu können. Das ist ein wichtiger Punkt in Lamberts Sprachtheorie. Er möchte diese Betrachtungen vor allem auch auf eine "*Theorie der Wortstreite*" anwenden. "Wortstreite" sollen vermieden werden, indem diese Dimension der Sprache, die Verschiedenheit des Gebrauchs der Wörter, bewußt gemacht, aber nicht, indem sie aufgehoben wird.

Damit sind die Wörter, so wie wir sie in unserem jeweiligen Sprachgebrauch entweder unmittelbar oder vermittelt verstehen, als eine schwankende, sich im Gebrauch selbst entwickelnde "Grundlage" angesehen. "Jede Sprache beut uns eine gewisse Anzahl Wörter an, mit deren mannichfaltigen Verbindung wir uns lebenslang beschäftigen". Daß die "Anzahl der Wörter", über die wir dabei verfügen, "ziemlich bestimmt" oder begrenzt ist, "setzt unserer Erkenntniß, in Absicht auf ihre Ausdehnung, gewissermaßen Schranken, und giebt derselben eine ihr eigene Form oder Gestalt, welche allerdings in die Wahrheit selbst einen Einfluß hat".¹² Die Sprachen sind in ihrer Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis "Jahrhunderte" voraus. "Man stellet [sich] daher die Sprache als eine Demokratie vor, wo jeder dazu beytragen kann, wo aber auch alles, gleichsam wie durch die Mehrheit der Stimmen, angenommen oder verworfen wird"¹³, und so sieht es "mit den Sprachen, von dieser Seite betrachtet, sehr mißlich aus".¹⁴

Lambert nennt *Zeichen* erst dann wissenschaftlich, wenn sie "solche Verhältnisse anzeigen, daß die *Theorie der Sache* und die *Theorie ihrer Zeichen* mit einander verwechselt werden können", d.h. wenn die Zeichen ohne Frage nach ihrer "Bedeutung", die durch andere, sie "umschreibende" Zeichen erklärt werden müßte, verstanden werden. Die "Vollkommenheit der Zeichen" ist dann gegeben, wenn wir "*die Theorie der Sache auf die Theorie der Zeichen reduciren*" können. Die allgemeine Voraussetzung dafür ist, daß man die Zeichen "so wählen und zu solcher Vollständigkeit bringen" kann, "daß die Theorie, Combination, Verwandlung etc. der Zeichen statt dessen dienen kann, was sonst mit den Begriffen selbst vorgenommen werden müßte".¹⁵ Die "Empfindung" der Zeichen, d.h. ihr unmittelbares Verständnis ohne Frage nach einer Bedeutung steht dann "für" die (selbst nicht mitteilbare) Empfindung der "Sache selbst". Wir können nicht verifizieren, daß die Zeichen in einer bestimmaren Relation zur bezeichneten Sache stünden. Daß die Referenz der Zeichen auf Sachen selbst "dunkel" bleibt, liegt im Wesen von Zeichen, bzw. - wie später bei Kant - in der Begrenztheit unserer Erkenntnis, die zwar ihre *Vorstellungen* von den Sachen, nicht aber diese selbst hat. Mit der Möglichkeit der "Verwechlung" der Theorien von Sachen und Zeichen fällt, wie auch Wittgenstein es sieht, "der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus",¹⁶ und *insofern* ist die Mathematik universal anwendbar.

¹² Ebd. II, 5

¹³ Nach Kant erkennt die menschliche Vernunft "keinen anderen Richter" an, "als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat" (Kritik der reinen Vernunft, B 780)

¹⁴ Lambert, a.a.O. II, 6

¹⁵ Ebd. II, 16

¹⁶ Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr. 293

Kant sah das zunächst genauso, bis er die Idee von Raum und Zeit als "transzendentalen" Formen der *Anschauung* entwickelte. "Begriffe" außerhalb der Mathematik bestimmen im Kantischen Gebrauch einen Gegenstand der Anschauung so, daß er für unsere jeweiligen Zwecke der Orientierung in der Welt als *hinreichend* bestimmt, aber nicht mehr als definitiv erkannt *angesehen* ist. Wir sind, wenn wir denken, "in" und nicht "über" der Welt. Das bedeutet, daß wir uns wesentlich von unserem raumzeitlich bestimmten "Standpunkt" *in* der Welt aus unsere Urteile bilden, so daß einer dem anderen, der sich *seine* Urteile von einem *anderen* Standpunkt aus bildet, gerade deshalb etwas *zu sagen* vermag. Gerade weil man sich nicht in den Horizont anderer "versetzen" kann, teilt einer dem anderen die *Möglichkeit* einer *anderen* Sicht als der eigenen *wirklich* mit. Vor allen Inhalten teilt jeder dem anderen mit, daß jeder für seine Mitteilung *verantwortlich* ist, denn er selbst hat sich sein Urteil, an dem er sich orientiert, von seinem Standpunkt aus gebildet und es geäußert, obwohl er weiß, daß der andere es von seinem Standpunkt aus anders sehen und beurteilen könnte. Nur wenn man davon ausgeht, daß sich die Mathematik auf die für alle gleichermaßen vorauszusetzenden und deshalb "reinen" *Formen* der Anschauung bezieht, muß das *mathematische* Urteil (und nur es) nicht "persönlich" verantwortet werden. Es ist als unmittelbar allgemeingültig verstanden, und deshalb kann man sagen, daß in einer jeden Wissenschaft soviel Wissenschaft im eigentlichen, kritischen Sinn sei, "als darin *Mathematik* anzutreffen ist".¹⁷ Über das mathematische in ihr hinaus hat jede Wissenschaft ihre *besonderen* "metaphysischen" Anfangsgründe: Sie definiert ihre "Grundbegriffe" im Gebrauch der gewöhnlichen Sprache, in der "Realdefinitionen" schon wegen Leibniz Hinweis auf möglicherweise noch verborgene Widersprüche nicht möglich sind. Deshalb sind auch "Beweise" und "Widerlegungen" im "eigentlichen Sinn" außerhalb der Mathematik nicht möglich.

Die "Postmoderne" beginnt eigentlich schon mit der Einsicht, daß jede Bestimmung eines empirisch "gegebenen" Gegenstandes ein subjektives *Ansehen als* bestimmt unter subjektiven Zweckgesichtspunkten bleibt, die sich in keiner generellen "Übersicht" zusammenfassen lassen. Kant nannte deshalb "dasjenige *an* einem Gegenstande der Sinne, was selbst *nicht* Erscheinung", d.h. vom beschränkten "Standpunkt" des bestimmenden Subjekts aus *nicht* "hinreichend" zu verstehen ist, "*intelligibel*".¹⁸ Es bleibt gegenüber jeder begrifflichen Bestimmung des in der Anschauung "gegebenen" Gegenstandes *ästhetisch* stehen für *anderes* Bestimmen, entweder aus der Sicht eines anderen Subjekts oder aus der desselben Subjekts zu einer anderen Zeit.

Das "Subjekt" ist schon mit dem Beginn der "modernen" Philosophie nicht mehr als eine sich selbst durchhaltende "Substanz" gedacht. Es "ist" (nach Kant) nichts anderes als der jeweilige, nicht in *Begriffe* zu fassende, sondern nur *deiktisch zu bezeichnende* "Gesichtspunkt" des begrifflichen Bestimmens als eines *zeitweiligen* Ansehens von etwas als hinreichend bestimmt. Nicht "die" Subjektivität, sondern der "*unbemerkte* Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand" bewirke den "Irrtum".¹⁹ Diese Position wird bei Hegel deutlich, wenn er sagt, es sei noch nie eine "Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden" sei, sei "nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß,

¹⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV, 470

¹⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 566; veränderte Hervorhebung

¹⁹ Ebd. B 350; Hervorhebung v. Vf.

daß dieß Princip das Letzte, die absolute Bestimmung sey".²⁰ Die Zeit geht weiter, und alles hat seine Zeit.²¹

Die "Postmoderne" bezieht sich jedoch vor allem auf Nietzsche. Erst in ihm sieht sie den *Gegensatz* zur gesamten "modernen" Philosophie, obgleich die "Postmoderne" doch eigentlich nur, wie an einigen ihrer prominenten Vertreter gezeigt werden sollte, die sich entfaltende Konsequenz der Moderne ist. Deshalb möchte ich zum Schluß auch noch Nietzsche aus diesem Zusammenhang zu verstehen suchen. Wenn er von der Wahrheit sagt, sie sei die *"Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte"*,²² entfernt er sich nur Diktion nach z.B. von Kant, für den "Leben" das "Vermögen eines Wesens" ist, "seinen Vorstellungen gemäß zu handeln".²³ "Aber Vorstellung ist *noch nicht* Erkenntniß." Sie entsteht erst dadurch, daß eine Vorstellung unter den Bedingungen des begrenzten Lebens *als* (hinreichende) Erkenntnis *angesehen* wird. Über das *formale* Kriterium der Widerspruchsfreiheit hinaus kann es nach Kant kein allgemeines *materiales* Wahrheitskriterium geben. Die Vorstellung solch eines Kriteriums ist sogar widersprüchlich, denn wir können Vorstellungen immer nur mit anderen Vorstellungen, aber nicht mit "Sachen selbst" *vergleichen*, und selbst wenn wir fragen, was "Vorstellung" *sei*, müssen wir es "doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären".²⁴ Nietzsche wiederholt in einer positivistischen Umgebung Einsichten der modernen Philosophie und formuliert sie gegen die Begriffe seiner von der Idee des Fortschritts im Wissen geprägten Umgebung in "starken Gegenbegriffen".

Nach W.v.Humboldt liegt die Wirksamkeit des Individuellen, die Nietzsche hervorheben möchte, ausdrücklich im *temporären Abbrechen* von Erkenntnisprozessen. Man könnte auch sagen, das individuelle *Abbrechen* von Begriffserklärungen und das vorläufige Festhalten an den *jeweils zuletzt* erklärenden Begriffen konstituiere überhaupt erst ein "Objekt". Die Natur aber, sagt Nietzsche dann, sei "unsäglich anders complicirt" als unsere an sich schon komplizierte Erkenntnis, die gerade in ihrer inneren "Logik" auf "Fiktionen" beruhe. Dadurch, daß wir die "Fiktion", daß eine bestimmte Zeichensprache "die Wirklichkeit" repräsentiere, als *Schema* der Welt, in der wir "leben", ansehen, "also das tatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift*" und damit erst zu einer *"Mittheilbarkeit und Merkbarkeit* der logischen Vorgänge".

Diese *Fiktion* nennt Nietzsche den "Grundwillen". Es handelt sich um eine lebensnotwendige Resignation gegenüber der Idee eines "definitiven" Erkennens und der Idee, sich zumindest mit der *Zeit* zunehmend "in der Sache" zu verstehen. Diese Resignation ist ein *Zurückkommen* auf die Zeichen, in denen sich für uns eine Welt darstellt. Nietzsche begreift das nun aber nicht mehr als Erkenntnis pessimismus: "Nicht, daß etwas unerkant bleibt, ist mein Kummer; ich *freue mich*, daß es vielmehr eine Art von Erkenntniß geben *kann* und bewundere die Complicirtheit dieser Ermöglichung. Das Mittel ist: die Einführung vollständiger Fiktionen als Schemata, nach denen wir uns das

²⁰ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, ed. Glockner, 17, 67 V. Vf

²¹ Vgl. v. Vf.: Hegels Begriff der Philosophie als "ihre Zeit in Gedanken erfaßt" und das Problem einer vergleichenden Philosophie, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 25.1, 2000, S. 3 ff.

²² Nietzsche, Nachlaß, Kritische Studienausgabe (KSA) 11, 506

²³ Kant, die Metaphysik der Sitten, AA VI, 211

²⁴ Kant, Logik, AA IX, 34

geistige Geschehen einfacher denken als es ist. Erfahrung ist nur möglich mit Hilfe von Gedächtniß", und Gedächtnis ist nur möglich "vermöge einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum Zeichen".²⁵

Man bewegt sich in einem Geflecht von Wörtern, die so gebraucht werden, *als ob* es mögliche Begriffe wären, ohne daß es dafür eine definitive Gewißheit geben könnte. Das Ideal, daß Zeichen über die Zeit hinweg in jedem Gebrauch eine und nur eine Bedeutung haben sollten, läßt sich schon in der frühen modernen Philosophie "eigentlich" nur innerhalb der Mathematik erfüllen, in der die Bedeutung der Zeichen nichts *anderes* ist als die *Gleichsetzung* von Zeichen in ihrer Bedeutung.

Die "Postmoderne" steht mit diesem sich vom mathematischen Ideal ablösenden Begriff von "Bedeutung" also nicht im Gegensatz zur Moderne oder zur modern begriffenen "Vernunft". In ihrem kritischen Licht steht vielmehr die Bedeutung aller nichtmathematischen Begriffe, einschließlich des Begriffs des Begriffs (d.h. seiner Umschreibung in anderen Begriffen) zur Disposition. Darin liegt die Vernunft der Vernunft. Sie wirkt als Kritik an der Festschreibung einer *bestimmten* Umschreibung ihres Begriffs in anderen Begriffen, d.h. an der Verabsolutierung eines bestimmten Abbruchs der Erklärungen dieses Begriffs ohne Rücksicht auf das Lebensdienliche. Die auf diese Weise selbst zur Vernunft gekommene Vernunftkritik hebt allerdings jeden begrifflich gefaßten Gegensatz zwischen subjektiv begründeter "Überredung" und vermeintlich objektiv begründeter "Überzeugung", mit dem die antike Philosophie ansetzte, auf. "Überredung" kann nach Kant "von der Überzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines *eigenen* Gemüts, vor Augen hat" – wer subjektiv überredet ist, hält sich selbst objektiv für überzeugt –; der Versuch aber, den man mit den *Gründen* des *eigenen* Fürwahrhaltens, "die für *uns* gültig sind, an *anderer* Verstand macht, ob sie auf *fremde Vernunft* eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht *Überzeugung* zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d.i. etwas in ihm, was bloße *Überredung* ist, zu entdecken.

¹²⁶

²⁵ Nietzsche, Nachlaß, KSA 11, 505

²⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 849; Hervorhebungen v. Vf. - Zum Kantischen Begriff einer "fremden Vernunft" vgl. v. Vf.: Immanuel Kant, in: Klassiker der Sprachphilosophie, hg.v.T. Borsche, München 1996