

Klaus Giel

## Studien zu einer anthropologischen Didaktik

### Teil IV

### Zeichen und Zeichen“sprachen”

#### Inhalt

1. Die transzendentalphilosophische Grundlegung der Wissenschaften in der „Philosophie der symbolischen Formen“
  - a. Die modernen Wissenschaften und die Transzendentalphilosophie
  - b. Der Einsatz Cassirers

....[S. 223-237 fehlt im Original]

4. Cassirers Einsatz bei der Wahrnehmung. Die anthropologische Problematik der „Philosophie der symbolischen Formen“
5. Die anthropologische Reduktion der Zeichen
6. Die Rätselhaftigkeit der Zeichen
7. Zeichen und Symbol
8. Die Wirklichkeit als „Spielfeld“
9. Zeichen“sprachen”
10. Das Verhältnis der Zeichen“sprachen” zur natürlichen Sprache
11. Universalität der natürlichen Sprache
12. Tatsachen and ihr Inhalt

1. Die transzendentalphilosophische Grundlegung der Wissenschaften in der „Philosophie der symbolischen Formen“

a. Die modernen Wissenschaften und die Transzendentalphilosophie

E. Cassirer versuchte, die modernen Wissenschaften durch eine innere Umgestaltung der Transzendentalphilosophie neu zu begründen und philosophisch einzuholen. Die „Umgestaltung“ der Transzendentalphilosophie war durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft zumal notwendig geworden.

Kant konnte noch von der Voraussetzung ausgehen, daß die mathematische Naturwissenschaft die Wirklichkeit so zu fassen vermag, wie es dem Menschen überhaupt möglich ist, Wirklichkeit zu fassen und sich in ihr einzurichten. Die Frage nach dem Sein der Dinge konnte nunmehr im Medium der Erkenntnistheorie gestellt werden, die ihrerseits zur Metaphysik wurde; zu einer Metaphysik allerdings, die sich auf die dem Menschen zugängliche Wirklichkeit, insofern sie möglicher Gegenstand der Erkenntnis sein konnte, beschränkte. In diesem Sinne zur Metaphysik geworden fragt die Erkenntnistheorie nicht mehr nach dem

wirklichen Zustandekommen von Erkenntnissen, sondern nach der Konstitution des Erkenntnisgegenstandes vor jedem und unabhängig von jedem konkreten Erkenntnisakt. Der konkrete und aktuelle Erkenntnisakt wird daher zu einem Urteil im strengen Sinn, (das nicht als das Zustandekommen einer „Aussage“ verstanden werden darf), in dem ein konkret erfahrenes oder erlebtes Ding als Erkenntnisgegenstand ausgewiesen, dem „Erkenntnisgegenstand überhaupt“ subsumiert werden mußte. Die Frage nach der Wahrheit wird zu der nach der rechtmäßigen Geltung von Urteilen. In der konkret erlebten und erfahrenen Wirklichkeit „erscheinen“ die Dinge als besonders ausgefallene „Fälle“ des Erkenntnisgegenstandes überhaupt, mit denen es urteilend fertig zu werden gilt. Von diesem „Ansatz“, auf den H. Lipps mit den Worten „Bei der Kantischen Lehre von der Synthesis steht die Auffassung des Gegebenen unter der Modalität des ‚Falles‘. Nur von daher ist die Frage quid juris zu begreifen“ aufmerksam gemacht hat, bekommt die Trennung von Ästhetik und Logik einen Sinn. Die Kategorien Kants haben gleichsam nicht die Kraft, die Dinge zur Erscheinung, zur Gegebenheit zu bringen. Daher bedarf es der eigenständigen und eigengesetzlichen Anschauung, auf die die Begriffe eigens bezogen werden müssen. Die Kategorien sind keine Formen des konkreten und aktuellen Ansprechens der Dinge; sie liegen vielmehr jeder Form des aktuellen Ansprechens von etwas, das irgendwie ausgefallen erscheint, als Bedingung seiner Möglichkeit im Rücken. Man kann den Dingen nicht schlicht ansehen, als was sie angesprochen werden müssen, so wenig, wie man einer Tat schlicht ansehen kann, ob es sich dabei um Mord oder Totschlag handelt: die Anschauung ohne Begriff ist blind. Umgekehrt wird aber auch in jedem Urteil der Begriff selber auf die Bewährungsprobe gestellt: seine „Leistungsfähigkeit“ bemißt sich daran, ob und in welchem Maße er mit der erscheinenden Wirklichkeit, die er selber nicht zum Vorschein bringen kann, fertig wird, (wie ja auch in einem der Beurteilung vorgelegten Rechtsfall allererst Lücken des Gesetzes entdeckt werden können): der Begriff ohne Anschauung bleibt leer. Die „anschaulich gegebene“ Wirklichkeit macht nicht das *Sein* der Dinge aus und das Sein ist nicht schlicht gegeben, daher müssen die Begriffe allererst auf die Anschauung restringiert und das anschaulich Gegebene den als Maßstäbe und Normen der Beurteilung fungierenden Begriffen unterworfen werden. Was die Dinge *sind*, muß ihnen eigens zugesprochen werden. (Die schematisierende Einbildungskraft kann die Möglichkeit der Anwendung der Begriffe auf die Anschauung nicht begründen. Sie bringt Begriff und anschaulich Gegebenes in einer ganz anderen Weise „zusammen“ als das Urteil: sie überwindet nicht die Trennung von Anschauung und Begriff, sondern setzt sie erst gar nicht voraus. Das Verfahren der Einbildungskraft ist in keinem Fall das der Subsumtion. Dies ist aber ein Sonderproblem, das wir hier nicht weiter verfolgen können. Hier soll nur festgestellt werden, daß die schematisierende Einbildungskraft nicht als die Wurzel der Urteile angesehen werden kann: das Schematismus-Kapitel hat in der „transzendentalen Doktrin der Urteilskraft“ keinen sinnvollen Ort.)

Uns kommt es hier nur auf das Folgende an: durch das Urteil können die Begriffe, nach denen ein vorliegender Fall beurteilt werden muß, nicht modifiziert werden. Die Urteilskriterien müssen vor jedem konkreten Urteil feststehen. Sie können sich nicht in der Erfahrung herausbilden, wie ja auch jedes Urteil das Beurteilte aus der Sicht des unmittelbar beteiligten Menschen herauslöst und festgesetzten Maßstäben unterwirft. Als diese schlechthin festgestellten Maßstäbe des Urteils fungieren bei Kant die Kategorien. (Streng genommen hätte Kant daher die Einbildungskraft, die in ganz andere Dimensionen des Menschseins vorstößt, gar nicht gebraucht.) Die Kategorien sind dem Menschen schlechthin vorgegebene Normen der Beurteilung, auf die hin er die erscheinende Wirklichkeit beansprucht. In ihnen ist daher ein schlechthin geltendes Verhältnis des Menschen zu seiner Wirklichkeit bezeichnet, das im aktuellen Erkennen nicht entfaltet, sondern nur aktualisiert und vollzogen werden kann. Die Wissenschaften sind daher gar nichts anderes als die Aktualisierung eines vorab gestifteten Verhältnisses und eben deshalb keine Formen, in denen der konkrete Mensch produktiv werden könnte. In den Wissenschaften wird die Wirklichkeit so herausgestellt, wie sie dem Men-

schen aufgrund des Verhältnisses, für das er nicht aufkommen kann, täuschungsfrei erscheinen muß. Um es aber noch einmal zu betonen: Die Wissenschaften sind so gesehen keine Kulturgebiete, in ihnen schafft der konkrete Mensch sich nicht eine sinnvolle Welt, sondern in ihnen wird die äußerste und letzte Möglichkeit des Menschseins aktualisiert, die schon keine Möglichkeit *des* Menschen mehr ist, die er sich produktiv aneignen könnte. Sie enthalten die Wahrheit schlechthin, und werden daher zum einzigen Medium *der* Philosophie, der es um eine absolute, nicht mehr auf den geschichtlichen Menschen bezogenen Wahrheit zu tun ist. Diese Philosophie wird aber insofern zur Metaphysik, als sie die Möglichkeiten des Menschen auf ein letztes, schlechthin feststehendes Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit hin überschreitet.

Die konkrete Form, in der dieses ursprüngliche, unaufhebbare Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit aktualisiert wird, sind die synthetischen Urteile a priori. Kant sah in ihnen die Gewähr dafür, daß es dem Menschen möglich ist, unabhängig von der konkreten Erfahrung Wirklichkeit in den Griff zu bekommen. Insofern diese Urteile Wirklichkeit zu fassen vermögen, haben sie ihren Prüfstein nicht am Satz des Widerspruches. Die synthetischen Urteile a priori sind nicht nur unabhängig von der Erfahrung, sondern auch von der Sprache, in der sie ausgesprochen werden. Die Wirklichkeit, die darin zur Sprache kommt, ist nicht durch die Sprache oder die Art, wie ein konkreter Mensch diese Sprache sprechen kann, vorgeformt. (Der Wirklichkeitsgehalt, den die synthetischen Urteile a priori zu fassen vermögen, ist nicht durch das „Fassungsvermögen“ einer bestimmten Sprache oder eines konkreten Sprechens einer Sprache bestimmt.)

Ob es solche synthetischen Urteile a priori gibt, war für Kant keine Frage. Kant vermeinte, die Existenz solcher Urteile an einigen Beispielen schlicht vorführen zu können. „Kant hat die Existenzfrage synthetisch-apriorischer Urteile nicht näher diskutiert, sondern vielmehr geglaubt, durch Angabe von Beispielen aus dem Gebiet der Arithmetik, der Geometrie und der Naturwissenschaft hinreichend das Vorhandensein derartiger Urteile nachgewiesen zu haben. Seine Untersuchungen richteten daher das Hauptaugenmerk auf die erkenntnistheoretische Erklärung der „Möglichkeit“ solcher Urteile. Wenn der logische Positivismus derartige Urteile überhaupt leugnet, so kann er sich dabei auf die Tatsache stützen, daß die von Kant angegebenen Beispiele ausnahmslos entweder falsch oder doch zumindest im höchsten Grade anfechtbar sind. Falsch sind die Beispiele aus der Mathematik; denn diese Urteile sind, wie die neuere logische Analyse der mathematischen Begriffs- und Urteilsbildung ergeben hat, ausnahmslos analytisch. Was die naturwissenschaftlichen Gesetzesaussagen betrifft, so ist deren apriorischer Charakter außerordentlich problematisch.“<sup>1</sup> Was aber mit dem Bestehen synthetischer Urteile a priori mit fragwürdig geworden ist, ist das kategoriale Gefüge, auf dem sie beruhen. Den wissenschaftlichen Aussagen geht kein sie bedingendes vor- und unsprachliches Verhältnis zur Wirklichkeit voraus, sondern die Wissenschaften, und das heißt dann immer auch: die sprachliche Form, in der in ihnen Wirklichkeit gefaßt wird, stiften allererst ein eigentümliches Verhältnis zur Wirklichkeit. Die modernen Wissenschaftstheorien werden daher Notwendigkeit zu Theorien der Wissenschaftssprachen, die allerdings sprachliche Gebilde besonderer Art sind. (Es wird allerdings zu zeigen sein, daß die moderne Semantik und „Grammatik“ nur Zweige einer das menschliche Dasein in seiner Ganzheit umgreifenden Sprachphilosophie sind.) Weil also die modernen Wissenschaften aus jedem kategorialen Gefüge ausgebrochen sind, ist die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie heute nur noch als Sprachphilosophie möglich: die Entwicklung der Wissenschaften ist ein wesentlicher Grund der Entwicklung der Philosophie zur Sprachphilosophie.

Nur in einer zur Sprachphilosophie gewordenen Wissenschaftstheorie, die allerdings nur auf dem Hintergrund einer umfassenderen Erkenntnistheorie gesehen werden kann, kann gezeigt

---

<sup>1</sup> W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine historisch-kritische Einführung, Wien/Stuttgart 1952, S. 333.

werden, wie eine gesetzmäßige Fassung der Wirklichkeit ohne Rekurs auf ein festgestelltes kategoriales Gefüge möglich ist, wie also „Tatsachenwissenschaften“ gleichwohl „Gesetzeswissenschaften“ sein können.

#### b. Der Einsatz Cassirers

In dem Maße, in dem die Wissenschaften aus einem die Struktur des menschlichen Verstandes ausmachenden kategorialen Gefüge ausgebrochen und zu konkreten Leistungen geworden sind, in denen der konkrete Mensch seine Wirklichkeit bewältigt, wurden auch die Wissenschaften zu besonderen Kulturgebieten. Auch die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie kann nicht sehr von einer vorgegebenen Subjekt-Objekt-Spaltung aus fragen, wie das Subjekt an ein in seinem Sein festgefügt Objekt „herankommt“ oder umgekehrt, wie die Außenwelt in einer festgefügt Verstandesstruktur erscheinen muß. Positiv bedeutet diese Preisgabe der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Erkenntnistheorie, daß auch die Wissenschaften aus einem unergründlichen, produktiven Verhältnis des Menschen zu seiner Wirklichkeit hervorgehen. Die Wissenschaft ist *eine* Form, in der der Mensch die Wirklichkeit als *seine* zur Gegebenheit bringt, sie darin gestaltet und in der Gestaltung der Wirklichkeit sich selber formt. Die Wissenschaften sind so gesehen keine schlechthin gegebenen Tatsachen, die auf die subjektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit befragt werden könnten, sondern Formen der menschlichen Selbstverwirklichung, die immer auch die Schöpfung einer kulturellen Wirklichkeit ist und daher als mögliches Organon der philosophischen Anthropologie fungieren kann.

Es war insbesondere die Leistung und das Verdienst Cassirers, die Wissenschaften in eine umfassende Kulturanthropologie einbezogen zu haben.

Cassirer sieht bekanntlich in der Möglichkeit der Symbolsetzung und des Symbolverständnisses die menschliche Einstellung, aus der heraus der Mythos, die Sprache und nicht zuletzt die Wissenschaften produktiv entfaltet werden können. Die symbolischen Formen sind die produktive Mitte, aus der heraus der Mensch sich als Schöpfer und Geschöpf der Kultur entfaltet.

Die Reduktion auch und gerade der Wissenschaften auf eine solche schöpferische Mitte des Menschseins enthält indes eine gewisse Paradoxie. Der konkrete, immer auch geschichtlich bedingte Mensch wird in dieser Reduktion als die Ursprungsquelle der geschichtsunabhängigen, zeitlos geltenden Aussagen der Wissenschaft verstanden. Er wird darin verstanden als die Stelle „des Hervorgangs der überzeitlichen Werte und Kategorien aus dem Leben“, als „Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendenz.“<sup>2</sup> Es gilt jedoch zu sehen, daß diese Paradoxie mehr und etwas anderes ist als eine stilistische Kühnheit und etwas weit Nüchterneres als die Feuerbach nachgesagte „Vergottung“ des Menschen. Diese Paradoxie kann jedenfalls nicht mit dem Hinweis „gelöst“ werden, daß der gefährdete Mensch seinen Bedrängnissen durch die Projektion überzeitlicher Werte zu entfliehen versucht.

Zunächst sollte mit dieser „Paradoxie“ nur auf die eigentümliche Schwierigkeit der anthropologischen Reduktion der Wissenschaften und deren Einbeziehung in die Kultur aufmerksam gemacht werden, die mit der besonderen Stellung der Wissenschaften innerhalb der Kultur zusammenhängt. Die Wissenschaft ist beinahe das einzige Kulturgebiet, das unabhängig ist von dem Schicksal eines Volkes, seiner Sprache und seiner gesellschaftlichen Struktur.<sup>3</sup> Wie es auch ganz allgemein kulturelle Gebilde gibt, die weit unmittelbarer als die Selbstverwirklichung des immer auch geschichtlich bedingten Menschseins verstanden werden können. Ganz gewiß erfährt man in den Werken der Kunst und Literatur unmittelbarer etwas nicht nur vom Autor und Künstler, sondern von dem, was den Menschen einer bestimmten Zeitsituation be-

<sup>2</sup> H. Plessner, Macht und menschliche Natur; in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 260.

<sup>3</sup> Dadurch wird die internationale Verständigung und Zusammenarbeit der Wissenschaftler möglich.

glückt oder bedrängt. (Das gleiche gilt für die Politik und Erziehung.) Die Kunst ist im allgemeinen<sup>4</sup> „ohne weiteres“ als die Selbstgestaltung des Menschseins zu verstehen, in der zugleich ein Stück „seiner“ Wirklichkeit gestaltet und zur klaren Gegebenheit gebracht wird. Durch die Selbstverwirklichung in der Kunst wird etwas produktiv hervorgebracht, was vor und unabhängig von dieser Verwirklichung gar nicht faßbar wäre. Die Werke der Kunst können jedenfalls als Ausdruck im Diltheyschen Sinne verstanden werden, nicht aber die Werke der Wissenschaft. Diese letzte Bemerkung sollte darauf hinweisen, daß die Cassirersche Kulturanthropologie ganz anders einsetzt und andere Züge der Kultur und des Menschseins freilegt als die Diltheysche. Zugleich sollte damit angedeutet werden, daß man das Spezifische der Cassirerschen Philosophie nur in der Abhebung von der Diltheyschen Position zu fassen bekommt. Die Kulturgebilde und -systeme sind für Dilthey in einer anderen Weise Organon der Philosophie als für Cassirer: Ausdruck und symbolische Form entspringen je verschiedenen Einstellungen des Menschen zur Welt.

[fehlt S. 223-237 im Original]

#### 4. Cassirers Einsatz bei der Wahrnehmung. Die anthropologische Problematik der „Philosophie der symbolischen Formen“

Auch die Philosophie der symbolischen Formen ist eine Form der „Rücknahme der *über- und außermenschlichen* (von mir gesperrt) Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität.“<sup>22</sup> In ihr werden die kulturellen Gebilde als Produkte der zeichensetzenden Kraft, in der überhaupt die produktive Mitte des Menschseins gesehen wird, verstanden. Die Kultur in ihrer Gesamtheit wird darin auf die zeichensetzende Kraft des Menschen bezogen: der Mensch ist als *animal symbolicum* Schöpfer und Geschöpf seiner Kultur. Nur in der Leistung der Zeichensetzung, in der der Mensch sich selber formt, vermag er aus der an ihr selber chaotischen Wirklichkeit, der er ausgesetzt ist, eine bewohnbare Welt zu schaffen. „Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem natürlichen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Teile dieses Universums. Sie sind die bunten Fäden, die das Symbolnetz weben, das verknotete Gewebe menschlicher Erfahrung. Jeder menschliche Fortschritt im Denken und der Erfahrung verfeinert und verstärkt dieses Netz. Der Mensch hat nicht mehr wie das Tier einen unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit; er kann ihr gleichsam nicht ins Auge blicken. Die unberührte Wirklichkeit scheint in dem Maße, in dem das Symbol-Denken und -Handeln des Menschen reifer wird, sich ihm zu entziehen. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, unterhält sich der Mensch in gewissem Sinne dauernd mit sich selbst. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, daß er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien“ ... „Der Begriff ‚Vernunft‘ ist viel zu eng, um die Formen des menschlichen Kulturlebens in all ihrem Reichtum und ihrem Gehalt zu umgreifen. Aber alle diese Formen sind symbolische Formen. Anstatt den Menschen als ein *animal rationale* zu verstehen, sollten wir ihn daher als ein *animal symbolicum* definieren. Damit geben wir seiner besonderen Eigenart Ausdruck und zeigen den neuen Weg, den nur der Mensch zu gehen ver-

<sup>4</sup> Es ist kein Zufall, daß die Diltheysche Philosophie der Kunst weit näher steht als den Wissenschaften.

<sup>22</sup> H. Plessner, Macht und menschliche Natur, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, S. 249.

mag – den Weg zur Zivilisation.“<sup>23</sup>

Als produktive Mitte und letzten Bezugspunkt aller kulturellen Formen erweist sich die zeichnensetzende Kraft deshalb, weil sie schon in der „schlichten“ Wahrnehmung am Werk ist, worin Cassirer die „unterste“ Stufe der Kontaktaufnahme mit der Wirklichkeit sieht. Es charakterisiert die Philosophie Cassirers im ganzen, daß sie die Wahrnehmung und nicht den Erlebnis Ausdruck und das Ausdrucksverstehen an den Anfang setzt als einem nicht mehr weiter übertragbaren Datum – Inwiefern ist schon die Wahrnehmung „symbolisch“ geformt?

In der Wahrnehmung wurde einer chaotischen Wirklichkeit, die sich als Reizüberflutung bemerkbar macht, bewältigt und in dem Maße zu einer bedeutsamen Umwelt verwandelt, als in ihr auch den unspezialisierten. Organen die Fähigkeit abgerungen wurde, für das Leben Bedeutungsvolles wahrzunehmen. In ihr wurde eine Wirklichkeit bewältigt, in der der Mensch sich zwar auch befindet, in einer Befindlichkeit allerdings, die nicht zur Quelle unserer Produktivität werden kann. Das empfindende Sichbefinden in der Wirklichkeit bringt hier nichts Bedeutsames hervor: diese Befindlichkeit bringt sich hier nicht selber (im Ausdruck) als eine produktive, ursprüngliche „gebende“ Kraft hervor. In der Wahrnehmung ist der Mensch immer schon dort produktiv geworden, wo die Empfindung ihm nichts sehr zu eigen gibt. Von hier her wird es verständlich, daß Cassirer in der Auseinandersetzung mit Marc-Wogau am Begriff einer sinnlosen Sinnesmaterie festhält. Die philosophische Reflexion kann die Wahrnehmung nur dadurch als eine nicht weiter begründbare Form der Bewältigung der Wirklichkeit denken, daß sie ihr eine an ihr selbst sinnlose Materie voraussetzt. „Die Materie der Wahrnehmung, wie ich sie verstehe, ist kein reales Sein, das sich isolieren und in dieser Isolierung als reine Gegebenheit, als psychologisches Datum aufzeigen ließe. Sie ist vielmehr ein Grenzbegriff, auf den die erkenntniskritische Reflexion und die erkenntniskritische Analyse geführt wird, und dessen Anwendung sie sich nicht zu versagen braucht, sofern sie sich dabei nur beständig seiner eigentümlichen logischen Struktur bewußt bleibt, – d. h. sofern sie ihn eben als Grenzbegriff versteht und durchschaut.“<sup>24</sup>

Die Tatsache, daß dasjenige, was Cassirer die Sinnesmaterie nennt, nicht als Datum nachgewiesen werden kann, besagt aber wiederum, daß in der Wahrnehmung der Prozeß der Bewältigung einer unwirtlichen Wirklichkeit immer schon zum Abschluß gekommen ist. Die Wahrnehmung hat sich immer schon als ein fertiges Produkt aus ihrem Entstehungsprozeß herausgesetzt: sie erscheint daher dem Betrachter als eine schlechterdings vorhandene, nicht weiter überfragbare Form, die Dinge zu sehen oder zu hören. Sie schneidet die Frage ihrer Rückführbarkeit auf eine ihr zugrundeliegende Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit dadurch ab, daß sie ihren eigenen Ursprung und Grund in den Wahrnehmungsgegenstand projiziert: wir vermeinen dann die Dinge so zu sehen, *weil* sie so sind. Die Wahrnehmung erscheint dann als das Sich-geben der Dinge selber. Es gehört also zum Wesen der Wahrnehmung, daß sie im Wahrnehmungsgegenstand ihren eigenen Grund, die Bedingung ihrer Möglichkeit sieht: sie vollzieht sich daher, insofern sie im Wahrgenommenen ihren Grund sieht, oder das Wahrgenommene *als* Grund sieht, als Selbstbegründung.

Daß der Wahrnehmungsgegenstand das Projektum des Ursprungs der Wahrnehmung ist, zeigt sich daran, daß in ihr „Qualitäten“ wahrgenommen werden können, die nicht als Empfindungsdaten optischer oder akustischer Art nachgewiesen werden können. Wir sehen dem Gegenstand unmittelbar Umgangsqualitäten an. „Wir haben bisher die Hauptresultate der Tast- und Sehkommunikation gesondert verfolgt und deren Zusammenarbeit noch nicht untersucht. Ich betrachte auch hier nur die Endetappe, denn das wichtigste Resultat dieser höchst verwickelten Kooperation ist dies, daß die Sehwahrnehmung – und beim Menschen *allein* – die Erfahrungen der Tastwahrnehmungen mit *übernimmt*, indem wir schließlich den Dingen ihre

<sup>23</sup> E. Cassirer, Was ist der Mensch, S. 40.

<sup>24</sup> E. Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, S. 212 f.

Elastizität, Härte, Oberflächenstruktur, Trockenheit, Nässe, Schwere usw. *ansehen*. Die entscheidende Folge ist die doppelte: unsere Hand wird von Erfahrungsleistungen entlastet, sie wird also frei zu eigentlichen Arbeitsleistungen; und die gesamte Kontrolle der Welt und unserer Handlungen wird in erster Linie von der Seh wahrnehmung übernommen oder abgelöst.<sup>25</sup> Diese *sichtbar* gewordenen Umgangsqualitäten entlasten den Umgang, insofern sie nicht im Umgang erschlossen zu werden brauchen. Sie gehen daher, wie Gehlen treffend bemerkt, dem tatsächlichen, leibhaften Umgang als *Verhaltensvorschriften* voraus, die im Wahrnehmungsgegenstand begründet erscheinen, der darin von sich aus anweist, wie er angegangen sein will. „Es ist so ein Hauptresultat der hier analysierten Kommunikationsbewegungen, daß endlich eine Entlastung der Bewegungsorgane derart möglich wird, daß die Seh wahrnehmung sehr verdichtete, hochsymbolische Zentren von Andeutungen auch der Tast- und Kollisionschancen, der Schwerewerte, der potentiellen Umgangserfolge enthält. Jedes Ding enthält dann rein optisch „Bewegungsvorschriften“, es deutet an, welche Handgriffe ansetzbar sind, auf welche Aktionen es sich weiter hergeben würde, und in welchem Sinne.“<sup>26</sup> Diese „sichtbaren“ Verhaltensvorschriften sind freilich auch nicht in einem „reinen“, sich selbst ermöglichenden Sehen als der Bereich der Wirklichkeit erschlossen, der nur gesehen werden kann, zu dem es gar keinen anderen Zugang als über das Sehen gibt: die Wirklichkeit gibt sich in ihnen nicht als sichtbare (für den Sinn des Auges), sondern was hier in der Form der Verhaltensvorschrift sichtbar wird, weist auf etwas hin, was grundsätzlich nicht im Sehen „gegeben“ sein kann. Das Gesehene bekommt hier den Charakter des Zeichens und das Sehen den des Lesens und Dechiffrierens. Die Wirklichkeit aber gibt sich in diesen Zeichen weder im Sehen noch im darauffolgenden Verhalten „originär“, sie ist weder im Sehen noch im Verhalten erschlossen, sondern in den Zeichen kündigt sich gleichsam nur an, was eine uns fremde Wirklichkeit von uns „will“, wie wir uns ihr gegenüber verhalten müssen, um sie zu bestehen. „Die Entlastungsbedeutung dieser Leistung beim Menschen ist klar. Wir bewegen uns mit voller Sicherheit inmitten übersehener Kollisionschancen, sind über die einzusetzenden Kräfte schon optisch selten im Zweifel und die Sehdinge tragen einen außerordentlichen Symbolreichtum zur Steuerung unseres Verhaltens.“<sup>27</sup>

In der Wahrnehmung, so könnte man abschließend sagen, ragt eine an ihr selbst fremde Wirklichkeit in der Form lesbarer und im Verhalten zu befolgender Zeichen bestimmend in unsere Lebensführung hinein. Das Sehen wird, sofern es sich um das wahrnehmende und nicht reine Sehen handelt, zum Lesen von Zeichen. So betont Cassirer „aufs schärfste, daß die ‚bloße‘, die gewissermaßen nackte Wahrnehmung, die frei von jeder Zeichenfunktion wäre, kein Phänomen ist, das uns unmittelbar in unserer „natürlichen Einstellung“ gegeben ist.“<sup>28</sup> Cassirer schließt sich hier unmittelbar an K. Bühler an und zitiert: „Man darf in der Wahrnehmungslehre nie vergessen, daß schon die einfachsten Qualitäten, wie „rot“ und „warm“ nicht für sich selbst, sondern als Anzeichen für etwas anderes zu fungieren pflegen. Als Anzeichen für Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge und Ereignisse ... Ist aber die Zeichenfunktion einmal da, so macht es prinzipiell keinen Unterschied mehr aus, ob die Röte der Kirsche als Anzeichen ihres roten Geschmacks oder die Rötung einer menschlichen Wange als Anzeichen eines schämig-schüchternen Benehmens fungiert ... Die Alternative, ob im konkreten Fall „Wahrnehmung“ oder „Analogieschluß“ des Kontaktverstehens vorliegt, wäre demnach verfehlt, weil es Wahrnehmungen frei von jeder Zeichenfunktion der Sinnesdaten nur in einem für das gewöhnliche Leben gänzlich unwichtigen Grenzfall geben kann.“<sup>29</sup>

Nun kennt Cassirer zwar auch das Ausdrucksverstehen oder das Ausdruckserlebnis, wie er es

<sup>25</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 3. Aufl. Berlin 1944, S. 217.

<sup>26</sup> A. Gehlen, a. a. O., S. 219.

<sup>27</sup> A. Gehlen, a. a. O., S. 220.

<sup>28</sup> E. Cassirer, a. a. O., S. 214.

<sup>29</sup> E. Cassirer, a. a. O., S. 214.

nennt, und er zitiert die schöne Stelle von Koffka über das Ausdrucksverstehen des Kindes. Am Ausdruck selber ist ihm aber in der Auseinandersetzung mit dem naiven Sensualismus nur das interessant, daß man ursprünglich keine weißen oder roten Farbflecke ohne jede Bedeutung wahrnimmt. Eine positive philosophische Bedeutung vermag er dem Ausdruck allerdings, das sei ohne jede schulmeisterliche Kritik gesagt, nicht abzugewinnen. Wo er den Ausdruck nicht polemisch gegen den Sensualismus ins Feld führt, wird er als etwas angesehen, was nach und nach im menschlichen Dasein überwunden werden müsse: der Ausdruck hat nur momentane Bedeutung, bleibt an den Augenblick ohne jede andere Verbindlichkeit gebunden. „Die primäre Art der mythischen ‚Gegebenheit‘ besteht darin, daß der Mensch zwischen den mannigfachen Eindrücken von außen, deren jeder einen bestimmten magisch-mythischen Charakter trägt, gleichsam geteilt und daß er zwischen ihnen hin und hergerissen wird. Jeder von ihnen nimmt mit seinem Dasein das Ganze des menschlichen Bewußtseins in Anspruch und schlägt es in seinen Bann; jeder prägt ihm seine eigene Farbe und Stimmung auf. Dieser Prägung hat das Ich zunächst nichts entgegenzusetzen, noch vermag es sie abzuändern; es kann sie nur hinnehmen und sich ihr, in diesem Akt der Hinnahme, gefangen geben. So wird es zum Spielball zwischen all den Ausdrucksmomenten, die sich ihm an bestimmten Einzelercheinungen darbieten, und dieses, plötzlich und ohne Widerstand, überfallen. Ohne feste Ordnung und ohne Übergang folgen diese Momente einander; unberechenbar wechseln die einzelnen Gebilde ihr mythisches „Antlitz“. Unvermittelt kann der Eindruck des Heimischen, des Vertrauten, des Schirmenden und Schützenden in sein Gegenteil, in das Unzugängliche, das Ängstigende, dumpf-Grausige übergehen.“<sup>30</sup> In dieser Auffassung und philosophischen Behandlung des Ausdrucksphänomens wird noch einmal sichtbar, daß in der Philosophie Cassirers die Wirklichkeit, in die der Mensch ausgesetzt ist, von vorneherein als etwas Feindliches und Chaotisches angesehen wird, die sich der menschlichen Daseinsführung als Aufgabe stellt, die bewältigt sein will. Das Hineingesetztsein in die Wirklichkeit ist nicht an ihm selbst schon ein produktives Verhältnis. Daß die Wirklichkeit für Cassirer etwas Bedrohliches ist und es auch bleibt, zeigt sich auch daran, daß in der ganzen Philosophie der symbolischen Formen nicht die Rede von den Symbolen im strengen Sinne ist. Dementsprechend erscheint auch der Mythos, die primitivste Stufe der Kulturschöpfung, nicht als „Exegese der Symbole“<sup>31</sup>, sondern als eine Form der Bewältigung einer an ihr selbst unwirtlichen Wirklichkeit. Es kann für Cassirer keine „natürlichen“ Dinge geben, in denen sich das Ganze des menschlichen Daseinsverständnisses verdichtet und die daher alle Seiten des menschlichen Daseins ansprechen. Die Philosophie der symbolischen Formen ist daher alles andere als die Entfaltung und Auslegung ursprünglicher (natürlicher) Symbole, deren Wirkung bis in die feinsten und höchsten Leistungen des Kulturschaffens hinein verfolgt werden. Darin unterscheidet sie sich von den Versuchen M. Eliades oder K. Kerényis, der die Kraft ursprünglicher Symbole noch im Schaffen Th. Manns am Werke sieht.<sup>32</sup>

Es sind also nicht Symbole, sondern die Fähigkeit Zeichen zu setzen und zu verstehen, auf die Cassirer die gesamte Kultur zurückführt. In der Zeichensetzung schafft der Mensch sich selber, indem er sich darin eine Welt schafft, in der er sich bewegen und handeln kann. Wie wir schon hinsichtlich der Wahrnehmung angedeutet haben und noch genauer ausführen müssen, entlastet sich der Mensch durch die Zeichensetzung von jedem sich selber ermöglichenden Umgang mit der Wirklichkeit. Das durch Zeichen vorgeschriebene Verhalten wird, wie noch genauer gezeigt werden muß, zu einem „subjektlosen“ Verhalten im Sinne der modernen Verhaltensforschung, die vom Behaviorismus ausging. Die Zeichen lösen den Menschen aus

---

<sup>30</sup> E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1958, S. 106.

<sup>31</sup> „Der Mythos ist die Exegese des Symbols“ (J. J. Bachofen, Mutterrecht und Urreligion. eine Auswahl herausgegeben von R. Marx, Stuttgart 1954, S. 50.)

<sup>32</sup> K. Kerényi, Romandichtung und Mythologie. Ein Briefwechsel mit Thomas Mann, Zürich 1945.



der Wirklichkeit als seinem Element, aus dem ihm, als einem Empfindungs- und Erfahrungshorizont, Könnensformen zuwachsen: durch die Zeichen distanziert sich der Mensch von der leibhaft erfahrbaren Wirklichkeit. Positiv bedeutet dies, daß es die Zeichensysteme und Zeichen“sprachen“ der modernen Wissenschaft sind, in denen die Möglichkeit der Zeichensetzung voll entfaltet wird. Die Kultur, die ganz auf die Fähigkeit der Zeichensetzung zurückgeführt wird, findet ihre höchste Ausprägung in den modernen Naturwissenschaften: „In den Naturwissenschaften erreicht die Menschheit die letzte Stufe ihrer geistigen Entwicklung. Sie sind ihr Höhepunkt, und sie spiegeln zugleich einen Wesenszug der geistigen Kultur ... Es gibt heute keine andere Macht, die mit der des naturwissenschaftlichen Denkens verglichen werden kann. Die Naturwissenschaft gilt als Gipfel und Vollendung aller menschlichen Bestrebungen, als das Schlußkapitel in der Geschichte der Menschheit und das wichtigste Thema der europäischen Philosophie.“<sup>33</sup> Alle Formen und „Stufen“ der Kultur, sofern in ihnen die zeichensetzende Kraft am Werk ist, vollenden sich in der Naturwissenschaft und werden erst durch sie in ihr Wesen gebracht, in dem, was sie eigentlich sind, voll entfaltet. Damit gelingt es Cassirer, die Wissenschaften in die geistige Entwicklung der Menschheit zu integrieren: sie gelten nicht mehr als die Offenbarung des Seins selber, die völlig geschichtslos, vollendet aus dem Haupte des Zeus entspringen. In den Wissenschaften wird dasjenige voll entfaltet, was als Möglichkeit schon im Mythos gegeben war. (In einigen, wesentlichen Zügen unterscheidet sich das magisch-mythische Denken nicht prinzipiell von dem der modernen Wissenschaften, wie umgekehrt, wir haben schon darauf hingewiesen, die technischen Praktiken häufig magische Züge tragen.)

Man könnte allerdings gegen Cassirer einwenden, daß nicht alle Produkte der Kultur auf die zeichensetzende Kraft zurückgeführt werden können. Die Bilder der Maler sind keine Symbole und keine Zeichen, wenn man die Sonderform der frühen „Bild-Zeichen“ oder manche Produkte der modernen Malerei, die wieder Zeichencharakter bekommen, wie etwa André Massons „Le sang des oiseaux“, außer acht läßt.<sup>34</sup> Das gesprochene Wort ist weder Symbol noch Bild noch bloßes Zeichen, wenngleich es als Zeichen gebraucht werden kann. Man kann also einwenden, daß die konkrete Leistung des Zeichensetzens und -verstehens in der Philosophie Cassirers zu einem feststehenden Subsumtionsbegriff geworden ist, mit dem der Philosoph die verschiedensten Erscheinungen der Kultur als besondere Ausfallsformen von einem und denselben zu beurteilen vermag. Dadurch wird die Zeichensetzung zu einem feststehenden Vermögen, das durch alle Verhältnisse hindurch am Menschen entdeckt, durch das er dann auch als *animal symbolicum* definiert werden kann. Die zum Subsumtionsbegriff gewordene Zeichensetzung ist etwas, was der Philosoph in der Durchmusterung aller kulturellen Gebilde und menschlichen Erscheinungsformen findet. Der Subsumtionsbegriff braucht aber nicht auf seine Konzeption und seine Herkunft befragt zu werden, sondern er wird dadurch legitimiert, daß er sich an den kulturellen Erscheinungsformen bewährt, die durch ihn auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Die Zeichensetzung wird von Cassirer also nicht als eine menschliche Möglichkeit angesehen, die der konkrete Mensch selber erringt, die sich als Möglichkeit auch selber zur Sprache bringt, sondern sie wird zu demjenigen, woraufhin der Philosoph alle menschlichen Möglichkeiten anspricht. Die Zeichensetzung wird hier zu einem Vermögen, zu einer „Eigenschaft“ des Menschen, die der Mensch nur insofern hat, als der Philosoph sie ihm zuspricht: *animal symbolicum ist* der Mensch nur *für* den Philosophen. Der Mensch ist in der Anthropologie Cassirers das, woraufhin der Philosoph ihn erkennt, nicht das, als was er sich von sich aus zu sehen und zu verstehen gibt.

Abschließend dürfen wir feststellen: „Die Rücknahme der über- und außermenschlichen For-

<sup>33</sup> E. Cassirer, Was ist der Mensch, s. 263.

<sup>34</sup> A. Gehlen, Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt/Bonn 1960, S. 208.

Zum Bildzeichen: D. Frey, Kunstwissenschaftliche Grundfragen. Prolegomena zu einer Kunstphilosophie, Wien 1946.

derungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität“ bleibt bei Cassirer gewissermaßen auf halbem Wege stecken: Zwar werden die „fertigen Gebilde“ auf eine Leistung des Menschen zurückgeführt und damit als schlechthin gültige Setzungen aufgegeben, was aber als anthropologische Reduktion begann, kippt dann wieder in eine transzendente Setzung einer Leistungsform um, in die fixierende Setzung eines Vermögens. Hier haben wir noch einmal anzusetzen, um das Vermögen der Zeichensetzung als menschliche Möglichkeit sichtbar werden zu lassen und den Weg, den Cassirer gebahnt hat, ein Stück weiter zu gehen.

## 5. Die anthropologische Reduktion der Zeichen

Zeichen können die verschiedensten Funktionen im menschlichen Leben erfüllen, sie können also die verschiedensten Bedeutungen haben. (Wir verstehen unter „Bedeutung“ die Art des produktiven Einbezogenseins in das menschliche Leben.) Es gibt Vorzeichen, Kennzeichen, Merkzeichen; man zeichnet aber auch Waren mit ihrem Preis aus, ein Mensch kann sich durch besondere Tapferkeit auszeichnen und wird dann mit einer Auszeichnung belohnt, man kann aber auch die Abzeichen eines Vereins tragen, und zum Zeichen der Verbundenheit überreicht man ein Andenken. Unser Katalog ließe sich beinahe beliebig erweitern, weil man fast in allen Lebenslagen mit Zeichen zu tun hat. Bei der Vielfalt der Funktionen, die die Zeichen in unserem Leben erfüllen, wird es zu einem aussichtslosen Unternehmen, den Zeichencharakter der Zeichen durch ihre Funktion bestimmen zu wollen. Es scheint indes nicht nur aussichtslos, sondern geradezu widersinnig zu sein, den Zeichencharakter der Zeichen durch ihre Bedeutung bestimmen zu wollen. Dies geht schon aus der Tatsache hervor, daß die Zeichen der Verbundenheit oder selbst noch so simple Dinge wie Verkehrszeichen eigens als Zeichen der ... oder als Zeichen für ... deklariert sein müssen. Es bedarf der Festrede oder einer Widmung, um aus einem Buch oder was es sonst immer auch sein mag, ein Zeichen der Verbundenheit zu „machen“. Darin ist das Zeichen der Verbundenheit oder der Dankbarkeit unterschieden vom wahren Geschenk. Das Geschenk wird unmittelbar durch die Art des Gebens als solches verstanden, und im Schenken, das wohl zu unterscheiden ist von der „kleinen Aufmerksamkeit für die Gastgeberin“, drückt sich eine Verbundenheit aus, die von jedem „Beteiligten“ als Bereicherung unmittelbar empfunden wird. Diese Verbundenheit wird im Geschenk Wirklichkeit.<sup>35</sup> Während also eine bestimmte Art der Verbundenheit sich im Geschenk realisiert und das geschenkte Ding daher unmittelbar als Geschenk verstanden werden kann, wird das Zeichen der Verbundenheit primär als Zeichen verstanden und nur weil es ein Zeichen ist, kann es dann noch als Zeichen der Verbundenheit verstanden werden. Es scheint also ganz allgemein so zu sein, daß die Zeichen nicht durch die Funktionen, die sie im Leben als Vor-, Merk- oder Warenzeichen haben können in ihrem Zeichensein charakterisiert sind, sondern genau umgekehrt, daß es bedeutsame Erscheinungen in unserem Leben gibt, die grundsätzlich bezeichnet sein müssen. Es sagt wenig über das Wesen des Zeichens aus, daß es zur Warnung dienen kann, wohl aber etwas über das Wesen der Warnung, daß sie sich eines Zeichens bedienen muß. Es trägt nichts zum Wesen des Zeichens bei, daß sie als Kennzeichen fungieren können, wohl aber zum Wesen der Identifizierung, daß sie der Zeichen bedarf. Nun kann zwar das Bezeichnete aufgrund seines Bezeichnetseins eine Bedeutung in unserem Leben erhalten, die Zeichen selber aber haben keine Bedeutung, wenngleich sie verstanden werden können. Nur weil die Zeichen an ihnen selber keine Bedeutung haben, müssen sie ausdrücklich als Zeichen deklariert werden. In der Bedeutungslosigkeit der Zeichen ist ein weiteres begründet: Gerade weil die Zeichen keine eigene Bedeutung haben, reißen sie auch das Bezeichnete aus der gedeuteten Welt. Das mit einem Preis ausgezeichnete Ding wird zur Ware im strengen

---

<sup>35</sup> Zum Geschenk: M. J. Langeveld, Das Ding in der Welt des Kindes, in: Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1956, S. 94 f.

Sinne. Sie wird durch den Preis von ihrem Ursprung abgeschnitten und einbezogen in ein abstraktes Wertsystem. Der im Preis bezeichnete Wert der Ware kann nicht durch eine produktive Aneignung entfaltet werden. So zeichnet der Besitz einer Ware den Besitzer nur in einer bestimmten Weise aus: er gehört zu denjenigen, die sich einen Mercedes „leisten“ können, was nichts über die Fahrkunst des Besitzers aussagt. In ähnlicher Weise werden die bezeichneten Straßen in das Verkehrsnetz einer Stadt einbezogen: die zur Einbahnstraße deklarierte Straße kann dadurch ihre ursprüngliche Bedeutung, zu einer bestimmten, für einen Menschen wichtiges Ziel hinzuführen, verlieren. Das Bezeichnete erhält also nur insofern eine „Bedeutung“ als es in ein abstraktes System einbezogen wird, in dem es eine Funktion einnimmt. Darin liegt auch begründet, daß die Zeichen nur dem etwas besagen, der sie zu lesen versteht: ihre „Bedeutung“ ergibt sich nicht aus dem Umgang mit dem Bezeichneten selber oder aus der Art seiner Aneignung. In der letzten Bemerkung wurde schon auf die eigentümliche Produktivität der Zeichen hingewiesen: Die Zeichen weisen nicht auf etwas hin, mit dem man sich sonstwie vertraut machen könnte, sondern durch das Zeichen konstituiert sich das Bezeichnete in einer eigenen Weise. Darin liegt aber auch, daß die Zeichen ihre Funktion nicht im Zeigen haben: die Zeichen können nicht als „Zeigezeug“ verstanden werden. Sie stellen das Bezeichnete nicht in die zeigende Distanz, in der nur die treffende Darstellung über das Sein der Dinge „befindet“, sondern sie stellen das Bezeichnete in eine durch die Erfahrung oder persönliche Auseinandersetzung nicht zu ergründende Verfügung. Die Zeichen stiften eine Ordnung, für die man persönlich gar nicht aufkommen kann, der man sich ohne Rücksicht auf die je eigene Lebenserfahrung unterwerfen muß. Die Zeichen werden so gesehen zu Weisungen, die an das Verhalten gehen, das seine Möglichkeit nicht selber ergründen kann.

Insofern die Zeichen immer auch Verhaltensvorschriften geben, sind sie wesensmäßig Vorzeichen. Ursprünglich waren die Vorzeichen gute oder schlechte Zeichen. In ihnen manifestierte sich eine höhere Macht, in deren Willen der Ausgang einer geplanten Handlung lag. Durch die Zeichen wurde die in eigener Verantwortung geplante Tat in den Willen der Götter gestellt oder auf ihr Geheiß hin vollzogen. Die Tat wurde so durch die Zeichen zum Befolgen des Willens der Götter.

Mit diesen Bemerkungen sollte nur – ehe wir näher auf die inhaltliche Problematik eingehen – die verbreitete Meinung abgewehrt werden, als seien die Vorzeichen nur die Schatten, die die kommenden Ereignisse vorauswerfen, so daß man von den Vorzeichen direkt auf die kommenden Ereignisse schließen könnte. Die Vorzeichen stehen weder in ursächlichem Zusammenhang mit den kommenden Ereignissen, noch kündigt sich in ihnen etwas an, was im dunklen Schoß der Zukunft liegt und schicksalhaft über den Menschen kommt. In den schlechten Zeichen wird das kommende Unheil nicht als unabänderlicher Schicksalsschlag angekündigt, sondern sie rufen den Menschen zur Umkehr: Das Unheil kommt nur, wenn der Mensch sich nicht ändert.

Dies alles muß genauer dargestellt werden. Vorläufig kam es uns nur darauf an, daß allen Funktionen, die die Zeichen in unserem Leben haben können, die eigentümliche Leistung der Zeichensetzung und des Zeichenverständnisses vorhergehen muß. Wenn wir daher von Zeichen allgemein reden, dann nicht im Sinne einer extremen Formalisierung, die im Unterschlagen aller Differenzen versucht, alle möglichen Zeichen auf einen Nenner zu bringen.

## 6. Die Rätselhaftigkeit der Zeichen

Schon die wenigen Andeutungen über die Vorzeichen lassen es am zweckmäßigsten erscheinen, in der Beschreibung der Zeichen von der Redewendung, „es geschehen noch Zeichen und Wunder“ auszugehen. Es passiert immer etwas Außer gewöhnliches, wenn Zeichen und Wunder geschehen: als Zeichen wird ein Ereignis hingenommen, das in der alltäglichen, vertrauten Welt keinen Platz hat, in sie nicht eingeordnet werden kann. So ist es immer auch die

außergewöhnliche Tapferkeit oder Intelligenz, durch die man sich auszeichnen kann. Die zu Zeichen gewordenen Dinge und Vorgänge brechen aus der alltäglichen Welt aus und entziehen sich der in ihr sich haltenden Verstehbarkeit.

Nun wird allerdings nicht jedes Ding, das seine Bedeutung verliert, unmittelbar zum Zeichen. Wenn Werkzeuge unbrauchbar werden, verlieren sie zwar auch ihre Bedeutung, ohne deshalb schon zum Zeichen zu werden. In der Unbrauchbarkeit wird, wie Heidegger es meisterhaft beschrieben hat, offenkundig, daß Werkzeuge nichts anderes als Zeug sind. Außerdem ist das Unbrauchbarwerden von Zeug keine außergewöhnliche Erscheinung: man rechnet ja ständig damit.

Die Außergewöhnlichkeit der Ereignisse, die entweder selber als Zeichen aufgenommen werden oder doch die in sie „verwickelten“ Dinge als Zeichen erscheinen lassen, besteht darin, daß in ihnen etwas in unser Dasein bricht, dessen wir nicht mächtig sind: in Zeichen erscheint nicht die Wirklichkeit so wie wir sie in eigenständiger Auseinandersetzung erschlossen haben. Daher können auch die Zeichen nicht ohne weiteres als sinnvoll verstanden werden. Dies gilt schon für so simple Dinge wie Verkehrszeichen. In Zeichen deutet sich also eine Wirklichkeit an, die sich unserem Zugriff entzogen hat, deren wir nicht mächtig sind; nur dort, wo wir die Dinge schon aus der Hand gegeben haben, können sie zum Zeichen werden oder als Zeichen aufgenommen worden. Wer ein Zeichen von der Gottheit will, muß die Dinge oder Tiere aus seiner Verfügungsgewalt entlassen. „So verfolgt man zum Beispiel ein wildes Tier und errichtet an dem Ort, wo es erlegt wird, das Heiligtum; oder man läßt ein Haustier – etwa einen Stier – frei, sucht es nach einigen Tagen und opfert es auf der Stelle, an der man es gefunden hat. Dann errichtet man den Altar und baut die Siedlung um ihn herum. In all diesen Fällen offenbaren die Tiere die Heiligkeit des Ortes, was besagt, daß die Menschen den heiligen Ort nicht frei wählen, sondern ihn nur suchen und mit Hilfe geheimnisvoller Zeichen finden dürfen.“<sup>36</sup> Zum Zeichen wird also etwas nur dann, wenn eine höhere Macht sich seiner bemächtigt, eine Macht allerdings, die wir uns nicht aneignen können und die sich deshalb in Zeichen – indirekt gleichsam – bemerkbar macht. Weil in den Zeichen immer eine höhere Macht an die unsere nicht heranreicht, in unser Dasein einbricht, können die Zeichen mit den Wundern zusammen genannt werden. Während die Wunder aber geglaubt werden müssen, also eine Haltung voraussetzen und zugleich erst ermöglichen, die selber ein Geheimnis ist, hat das Außerordentliche der Ereignisse, die als Zeichen verstanden werden, den Charakter des Rätselhaften. In den Wundern wird immer an das unergründbare Geheimnis unseres eigenen Daseins gerührt: indem wir Wunder gläubig hinnehmen, stellen wir unser Dasein im ganzen auf einen „Boden“, der gerade deshalb fest ist, weil er nicht von uns gelegt ist.<sup>37</sup> Die Zeichen hingegen wollen nicht gläubig aufgenommen, sondern scharfsinnig enträtselt werden: sie sind nicht geheimnisvoll, sondern insofern rätselhaft, als sie den Schlüssel, mit dem sie entschlüsselt werden müssen, verraten. Durch Zeichen wird etwas, was an ihm selber gar nicht zugänglich ist, also nicht erscheinen und gegeben sein kann, verraten.

Ereignisse werden also als Zeichen aufgefaßt, wenn und sofern sie als zu erratende Rätsel genommen werden. Die Rätselhaftigkeit ist indes nicht nur ein allgemeines Charakteristikum der Zeichen, sondern die Rätsel manifestieren und konkretisieren sich ihrerseits in Zeichen. Das gilt nicht nur für die „Bezogene Form“ des Kreuzworträtsels, wo das gesuchte Wort zu einer Kombination von Buchstaben wird, sondern auch für die ursprüngliche oder, wie Jolles es nennt, „Einfache Form“ des Rätsels. „Ebenso gibt es in der Welt des Rätsels Gegenstände, in die sich die Macht des Rätsels hineingelagert hat, die mit Rätsel geladen sind – Gegenstände, die etwas enthalten, was sie uns vorenthalten, die wie die Herberge einer Lösung sind, die sie doch wieder verbergen, die etwas eröffnen und verschließen. Einen solchen Gegenstand,

<sup>36</sup> M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, rde. Bd. 31, S. 17.

<sup>37</sup> Zur katholischen Auffassung der Wunder: K. Rahner und H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Herder-Bücherei Bd. 108/109, s. 389 ff.

der von seiner Heimlichkeit raunt, möchte ich Rune nennen – und dabei an Alraune erinnern ... Die Bedeutung dieses Gegenstandes und seiner weittragenden Beziehungen – auch zur Schrift – im Zusammenhang mit der Geistesbeschäftigung des Rätsels festzustellen, ist auch eine unserer vielen Aufgaben.<sup>38</sup> Man könnte geradezu sagen, ein Rätsel wird in den Maße zum Rätsel, in dem die ursprüngliche, „sprachliche“ Bedeutung der Worte abgestreift und das Wort nur als Zeichen verwendet wird: „Baum“ steht dann für Jahr, das „Nest“ darin für Woche usw.: die Wörter erhalten im Rätsel eine „Bedeutung“, die sie in der „natürlichen“ Sprache nicht haben und nicht haben können. „Die sprachliche Gebärde des Rätsels ist Sondersprache ...“<sup>39</sup> Die Rätsel-Bedeutung der Wörter ist allerdings keine „metaphorische“, übertragene Bedeutung, in der sich sonst die Potenz eines Wortes ausschöpft. Was in der sogenannten übertragenen Bedeutung eines Wortes gemeint ist, braucht nicht erst erraten zu werden, sondern das Wort erfüllt sich in den Bedeutungen, die es haben kann, es wird nicht nur in einem übertragenen Sinne gebraucht.<sup>40</sup> Das Rätsel aber gebraucht die Wörter in einem zu erratenden Sinne, in einer Weise, die es als Rätsel selber verrät. Es gibt zwar Rätsel, die auf der metaphorischen Bedeutung eines Wortes aufbauen, wie z.B. die Frage, was zwar einen Fuß habe und doch nicht gehen könne. Aber gerade bei diesen „Rätseln“ ist keine eindeutige Antwort und damit auch keine Lösung im strengen Sinne möglich: die Antwort auf die eben zitierte Frage könnte genau so gut „Stuhl“ oder „Tisch“ lauten wie „Berg“. Die Sondersprache des Rätsels hat nichts zu tun mit den „Metaphern“ der natürlichen Sprache. In dieser Auffassung unterscheiden wir uns von A. Jolles.<sup>41</sup>

Die Rätselhaftigkeit der Rätsel besteht recht eigentlich darin, daß sie zwar etwas geben, aber nicht als es selbst, daß sie das, was sie offenbaren zugleich verbergen. Die Form aber, in der Rätsel etwas geben, ist die Sondersprache, die insofern als verschlüsselte „Sprache“ erscheint, die ihren Schlüssel verrät, als sie die ursprüngliche Potenz der Worte abgestreift hat. Nun kann aber grundsätzlich alles verschlüsselt oder verrätselt werden, was nur gesagt werden kann. Es stellt sich so die Frage nach dem Sinn des Verschlüsseln. Wir haben schon erwähnt, daß durch das Verschlüsseln das Gesagte aus der je eigentümlichen Welterschlossenheit einer bestimmten Sprache herausgelöst wird: was verschlüsselt werden kann, kann in jeder möglichen Sprache ohne Modifikation und ohne Einbuße gesagt werden. Durch die Verschlüsselung entsteht dann so etwas wie der informatorische Kern einer sprachlichen Verlautbarung: Informationen können verschlüsselt werden oder dasjenige an einem Text, das reine Information ist. Das in Sondersprachen verschlüsselte Wissen ist nicht jedermann zugänglich. Es befindet sich im Besitz einer dadurch ausgezeichneten exklusiven Gruppe, zu der man nur durch die enge Pforte eines Examens Einlaß bekommt. In einem Examen, das nur über die Aufnahme in eine exklusive Gruppe entscheidet, stößt die Frage nicht ins Unbekannte vor, das in der Form der Antwort zutage gefördert wird. „Hier handelt es sich aber nicht um eine sokratische Frage, eine Frage, die so gestellt wäre, daß sich in der Antwort eine Welt erschafft, sondern eine Frage, die schon von Wissen bedingt ist und Wissen zur Bedingung stellt.“<sup>42</sup> An einer anderen Stelle formuliert es A. Jolles so: „Wir können hier sagen, daß der Aufgebende – den Weisen haben wir ihn genannt – nicht allein steht, daß er nicht selbständig ist, sondern daß er ein Wissen, eine Weisheit vertritt, oder auch eine Gruppe, die durch Wissen gebunden ist. Der Ratende dagegen ist nicht Einer, der die Frage eines anderen beantwortet, sondern Einer, der zu jenem Wissen zugelassen, in jene Gruppe aufgenommen sein will und der durch seine

<sup>38</sup> A. Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 2. Aufl. Darmstadt 1958, S. 149.

<sup>39</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 144.

<sup>40</sup> Zur Metapher: H. Lipps, „Metaphern“, in: *Die Verbindlichkeit der Sprache*, S. 66 ff.

<sup>41</sup> Jolles sieht sogar in dem, was man unzutreffend „Übertragung“ nennt, den Ursprung der Verrätselung. A. Jolles, a. a. O., S. 142 f.

<sup>42</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 131.

Antwort beweist, daß, er dazu reif ist.<sup>43</sup> Die Antwort wird hier zur Parole, zum Lösungswort. Das durch die Exklusivität gekennzeichnete Wissen kann man nur besitzen, man kann es nicht in eigenständiger Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit erwerben: es ist keine Form, in der wir uns die Wirklichkeit aneignen. „Auch hier können wir die Geistesbeschäftigung mit dem Kennwort Wissen andeuten. Aber es ist ein anderes Wissen und eine andere Wißbegierde. Bei der Mythe fragt der Mensch die Welt und ihre Erscheinungen nach ihrer Beschaffenheit, und die Welt gab sich ihm in ihrem Widerwort, in einer Wahrsage bekannt. Bei dem Rätsel besteht kein Verhältnis von Mensch zu Welt.“<sup>44</sup> Während nun aber die Information zwar die Wirklichkeit nicht in der Weise gibt, daß sie in uns einen Sinn erschließt, aber doch, wie genauer gezeigt werden muß, die Wirklichkeit als bestehender Sachverhalt *ist*, ist das Rätsel nichts als es selbst und es „gibt“ nichts außer sich selbst. Es „will“ nicht informieren, kein Wissen vermitteln, sondern nur gelöst sein. Mit der Wendung, es sei nichts als es selber, sollte angedeutet werden, daß es dem Ratenden alle gewohnten und bewährten Hilfsmittel entzieht und ihn in eine hilflose Lage versetzt, aus der er sich aus eigener Kraft nicht befreien kann. Es raubt ihm alle Möglichkeiten. Dadurch aber schlägt es den Ratenden in seinen Bann. Der Ratende verfällt ganz und gar demjenigen, der ihn in den Bann eines Rätsels stellt und ihn dadurch aller *seiner* Möglichkeiten beraubt. Ursprünglich ging es im Rätselraten um Freiheit und Leben: „Im Grunde aber sind alle Rätsel Halsrätsel, insoweit sie den Zwang in sich tragen, geraten zu werden. Es heißt, daß auf Hawaii ehemals diejenigen, die ein Rätsel nicht lösten, in die Kochgrube geworfen und ihre Knochen als Siegestrophäen aufbewahrt wurden. Deshalb soll es Familien geben, die sich weigern, Rätsel zu lösen, weil ihre Ahnen in dieser Weise zugrunde gegangen sind – hier reiben sich Sage und Rätsel. Und deshalb sagen andere, wenn es ans Rätselraten geht: ‚Unser Einsatz sind unsere Knochen‘. Aber eigentlich können wir das überall, wo wir diese einfache Form finden, nur wiederholen. Ob Examensrätsel, ob Gerichtsrätsel – wo das Rätsel seine tiefste Bedeutung erreicht, geht es an das Leben: sind unsre Knochen unser Einsatz.“<sup>45</sup> Von hier gesehen rückt dann auch die Lösung in ein anderes Licht: die Rätselantwort löst und befreit von einem Bann: Die Antwort wird zu einem Zauberwort, die einen Bann bricht, durch das man seine Freiheit wieder gewinnt. Den Charakter eines mit magischen Kräften begabten Zauberwortes erhält das Lösungswort schon deshalb, weil der Ratende es nicht in eigener Anstrengung finden kann. In seiner Hilflosigkeit wird es dem Ratenden durch das Rätsel selber zugespielt. Das Rätsel selber, das den Ratenden in seinen Bann schlägt und hilflos macht, wird zum Rat (in der ursprünglichen Bedeutung der Hilfe) für den, dem es alle Möglichkeiten geraubt hat. Darin liegt nun die eigentliche Bedeutung der Verschlüsselung der Rätsel: Die Rätsel werden gerade dadurch zu einem unbedingt zu befolgenden Rat, daß sie dem Ratenden alle eigenen Möglichkeiten nehmen. Darin liegt begründet, daß der Rat der Götter die Form des Rätsels annehmen muß. Zugleich aber auch, daß die Rätsel grundsätzlich lösbar sind. „Jede Vergegenwärtigung birgt nicht nur die Möglichkeit der Lösung in sich, sondern auch die Lösung selbst. Ich erinnere an das Rätsel: Wie heißt Kaiser Karls Hund?, bei dem die Lösung WIE heißt. Diese Form ist nur ein deutliches Beispiel für die allgemeine Tatsache, daß in jeder Vergegenwärtigung die Lösung irgendwie umschlossen liegt. Der Aufgebende, der verrätselt, verrät andererseits in seinen Rätsel.“<sup>46</sup>

Wir sind hier etwas ausführlicher auf die Rätsel im engeren Sinne eingegangen, weil wir von der bisher nur behaupteten Annahme ausgegangen sind, daß es die Rätsel sind, die sich in Zeichen manifestieren, so daß Zeichen, wo immer sie auftreten, uns Rätsel aufgeben. Dies würde bedeuten, daß uns in Wirklichkeit nur dann Zeichen „gegeben“ sind, wenn diese Wirklichkeit rätselhaft geworden ist. Die Wirklichkeit wird aber dann rätselhaft, wenn sie uns in

---

<sup>43</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 135.

<sup>44</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 129.

<sup>45</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 133.

<sup>46</sup> A. Jolles, a. a. O., S. 146.

ihren Bann schlägt, d. h. dann, wenn sie nicht mehr das „selbstverständliche“ Element ist, in dem sich unsere Möglichkeiten entfalten können. Die Wirklichkeit wird zum Rätsel dann, wenn wir uns in sie verstricken, uns in ihr wie in einem riesigen Netz verfangen, das sich bei jeder Bewegung enger um unsere Glieder schlingt, so daß schließlich jede Bewegung zur Selbstfesselung wird. Damit ist aber schon angedeutet, daß es unsere eigenen Möglichkeiten sind, die uns in die Verstrickung hineinführen können. Es sind, wie H. Lipps es einmal ausgeführt hat, unsere Ansichten, Anschauungen, die Sprache, die uns in den Bann der Wirklichkeit geraten läßt, uns ihr hilflos ausliefert. (Es ist daher vielleicht gar nicht so sehr unsere „Natur“, die uns als lästige Hypothek vorgegeben ist, sondern dasjenige, was wir immer schon aus uns gemacht haben.) B. L. Whorf gibt in seinem Buch Beispiele dafür, wie die Sprache uns – unscharf ausgedrückt – zum „Verhängnis“ werden kann. Die rätselhaft gewordene Wirklichkeit ist also nicht in unsere Macht gegeben. Dies bedeutet aber auch, daß sie in ihrer Rätselhaftigkeit uns nur „gegeben“ sein kann in der Form eines unbedingt zu befolgenden Rates, eines Rates, den wir nicht ergründen können. Wenn unsere Annahme von der Rätselhaftigkeit der Zeichen zutrifft, würde das bedeuten, daß die Zeichen die Wirklichkeit nicht zur originären Gegebenheit bringen, zum Sich-zeigen, sondern grundsätzlich nur als Weisungen verstanden werden könnten, durch deren Befolgung wir uns aus dem Bann der Wirklichkeit befreien könnten. In diesem Sinne hat M. Eliade die Zeichen verstanden und von der wirklichen Theophanie oder Hierophanie unterschieden. „Denn das Zeichen, dem religiöse Bedeutung innewohnt, bringt ein absolutes Element mit sich und setzt der Relativität und der Verwirrung ein Ende. Etwas, das nicht von dieser Welt ist, hat sich auf gebieterische Weise zu erkennen gegeben und damit eine Richtung bestimmt oder ein Verhalten vorgeschrieben.“<sup>47</sup> Es sind allerdings nicht nur Gottheiten, die sich in Zeichen gebieterisch zu erkennen geben. Es ist sicher kein Zufall, daß die „Natur“, die zum Gegenstand der modernen Naturwissenschaft geworden ist, die Natur also, die nicht in Umgang und Erfahrung erschlossen sein kann, in zu dechiffrierenden Zeichen geschrieben erscheint. Nur insofern sie in Zeichen geschrieben ist, wird sie zu etwas, was man befolgen muß, um sich aus ihrem Bann zu befreien. Diese Natur besiegen wir, um noch einmal an das berühmte Wort von Bacon anzuknüpfen, indem wir die Rätsel lösen, die sie uns stellt.

Eine erste Bestätigung für unsere Annahme, daß uns Zeichen nur dann entstehen, wenn die Wirklichkeit nicht mehr das Element ist, in dem wir uns insofern wohlbefinden, als sich in ihr unsere Möglichkeiten frei entfalten können, dürfte in der Tatsache gesehen werden, daß man in Krisenzeiten Zeichen sucht und findet, also dann, wenn es einem in seiner Haut nicht mehr ganz wohl ist. In solchen Krisenzeiten bekommt dann häufig auch etwas den Charakter des Außergewöhnlichen, was man sonst in der gekonnten alltäglichen Besorgung des Zunächstliegenden nur eben übergangen hat. So macht sich auch in den Wetterzeichen zunächst nur der *Wetterumschlag* bemerkbar. Dabei ist wiederum charakteristisch, daß es im wesentlichen das schlechte Wetter ist, das Unwetter, das sich in Zeichen bemerkbar macht. Die Zeichen „zeigen“ also im wesentlichen den Wetterumschlag an, in dessen Gefolge es dann regnen oder schneien kann. Gerade am Beispiel der Wetterzeichen wird deutlich, daß Zeichen dann entstehen, wenn man sich in der Wirklichkeit nicht mehr wohl fühlt. Der eigene Leib fängt sich dann an aufzudrängen als etwas Lästiges, dem man sich nicht entziehen kann. Man wird „kribbelig“, aus unerfindlichen Gründen nervös, eine alte Verwundung macht sich bemerkbar, das rheumatische Leiden usw. In gleicher Weise wird das Unwohlsein, das Mißbefinden zum Zeichen dafür, daß mit einem selbst nicht mehr alles in Ordnung ist. Diese Anzeichen des Krankseins sind noch keine Symptome von Krankheiten. Die Symptome sind keine Zeichen, die einfach empfunden werden könnten, gleichsam schlicht gegeben sind, sondern Symptome gibt es nur für den urteilenden (diagnostizierenden) Arzt. Symptome werden in den Fragen des Arztes, der schon auf mögliche Krankheiten hin befragt, entdeckt und mit der

---

<sup>47</sup> M. Eliade, a. a. O., S. 17.

Krankheit zusammen festgestellt. Eben weil die Symptome urteilend festgestellt und zugeprochen werden müssen, kann es kommen, daß jeder Facharzt die Symptome „seiner“ Krankheit entdeckt.<sup>48</sup>

Zum Zeichen wird „etwas“ dann, das scheinen unsere Beispiele zu verdeutlichen, wenn die Wirklichkeit nicht mehr der selbstverständliche Boden und Ansatzpunkt unseres Könnens ist. Die Zeichen „zeigen“ dann an, daß etwas nicht mehr ganz in Ordnung ist, auch mit einem selbst, daß es so nicht weitergehen kann. Sie reißen uns ausdrücklich aus der vertrauten und gewohnten Wirklichkeit heraus und markieren gewissermaßen einen Wendepunkt in unserem Dasein. Dies bedeutet aber auch, daß sie die Wirklichkeit nicht selber „geben“, indem sie einen Sinn dafür in uns eröffnen, sondern sie haben zunächst nur die negative Funktion der Warnung. Die Warnung selber enthält noch keine positive Weisung, wie man es anders machen oder sich anders verhalten soll. Auch in den Verkehrszeichen, die meistens Warnzeichen sind, wird nicht ausgesprochen, wie man sich vor der folgenden Kurve verhalten soll. Im gleichen Sinne sind auch die Anzeichen des Krankseins Warnungen und keine Symptome. In der Warnung wird nicht ausgesprochen, was folgt, nur, daß es so nicht weitergehen kann. Sie wird deshalb auch gern in der Form ausgesprochen: du wirst ja sehen, was daraus wird, wenn du so weitermachst. Ihre Bedeutung, besonders aber die ihrer „Negativität“ liegt nicht darin, daß sie das Kommende offenbart, sondern darin, daß sie dem Gewarnten bewußt macht, daß er für das, was aus seinem leichtsinnigen Verhalten folgt, aufzukommen hat, daß er selber schuld ist an dem, was passiert und nicht der Lauf der Welt. Das „Mißgeschick“, das den trifft, der eine Warnung in den Wind schlägt, hat daher unmittelbar den Charakter der Strafe. An den Warnzeichen wird deutlich, daß das Zeichen nicht in ursächlichem Zusammenhang mit dem steht, was kommt: die Zeichen sind nicht die Schatten kommender Ereignisse. Wo der Westwind daher als Auswirkung einer veränderten Wetterlage verstanden wird, wird er schon nicht mehr als Zeichen verstanden.

Generell dürfen wir schon hier feststellen: Gerade weil uns Zeichen nur dann entstehen, wenn uns die Wirklichkeit nicht im leiblichen Befinden „gegeben“ ist, weil uns überhaupt nur dann „etwas“ zum Zeichen wird, wenn die Wirklichkeit sich unseren Möglichkeiten entzieht, sind die Zeichen keine Formen, in denen uns die Wirklichkeit präsentiert wird. Sie sind aber auch keine Repräsentationsformen, wenn wir darunter, wie wir weiter oben ausgeführt haben, die Gestalt verstehen, in der etwas, was sich unserem Können entzieht, zitierbar wird. Die Zeichen sind keine Erscheinungsformen der Wirklichkeit: wohl aber können Wirklichkeit und Zeichen assoziativ zusammengebracht werden. Auf ein Zeichen folgt dann irgend etwas auf zwar unerklärbare Weise, aber doch regelmäßig. Auf dieser Grundlage wird dann eine neue Form der Erfahrung möglich, die nämlich, die durch error and trial bestimmt ist. Das ist dann allerdings eine Erfahrung, die nichts spezifisch Menschliches ist, in der es nur darum geht, daß irgendein Lebewesen eine bestimmte, im voraus entworfene Form des Verhaltens erwirbt. Auf der Grundlage dieses „Erfahrungsbegriffes“ wird dann eine Verhaltenssteuerung möglich. Dabei handelt es sich aber immer um eine Verhaltensform, die ihre eigene Möglichkeit nicht selber ergründet, um ein Verhalten, in dem die Wirklichkeit nicht erschlossen wird. Gerade deshalb muß die Verhaltenssteuerung mit Zeichen arbeiten.

## 7. Zeichen und Symbol

Die bezeichnete Wirklichkeit ist immer die Wirklichkeit, in der man sich nicht als seinem Element befindet. Darin ist das Zeichen vom Symbol unterschieden. Freilich, auch die Dinge, die eine symbolische Bedeutung im strengen Sinne haben, werden aus der vom Menschen erschlossenen Wirklichkeit in dem Maße herausgerissen, in dem sie zum Symbol werden. Per-

---

<sup>48</sup> Siehe S. 58 dieser Arbeit.



len, Eier, Knoten, Seile haben eine mehr oder weniger genau umrissene Funktion in unserem Leben. Perlen dienen der Verfertigung besonders kostbaren Schmuckes aufgrund ihrer eigentümlichen Schönheit. Aber warum sind „echte“ Perlen begehrt als Zuchtperlen? Wieso legt der Osterhase ausgerechnet Eier und warum verwendet man bei gewissen Wettspielen, dem Eiertanz, dem Eierlauf, Eier? Gewiß, die Zerbrechlichkeit erfordert hier eine besonders große Geschicklichkeit, aber es gibt doch auch andere leicht zerbrechliche Dinge, wenn es nur darauf ankäme. Die Dinge bekommen hier plötzlich eine Bedeutung, die nicht auf menschliche Sinngebung zurückgeführt werden kann. Nun könnte man einwenden: gerade diese Bedeutungen, die nicht auf Formen menschlicher Sinngebungen zurückgeführt werden können, bekommen die Symbole ja eben aufgrund ihres Aussehens oder der Bedeutung, die sie für den Menschen haben. Daß das Ei Geburt und Wiedergeburt symbolisiert, beruht doch auf Erfahrungen, die man ständig machen kann, und die symbolische Bedeutung von Muscheln, Austern und der damit zusammenhängenden Perlen beruht auf der schlichten Tatsache ihres Aussehens. „In noch höherem Grad als ihre Herkunft aus dem Wasser und als ihre Mondesymbolik trug aller Wahrscheinlichkeit zufolge die Ähnlichkeit der Austern und Muscheln mit der Vulva zu der so weitverzweigten Verbreitung des Glaubens an ihre magische Kraft bei. Diese Ähnlichkeit prägt sich manchmal zudem sogar in den Namen aus, die gewisse zweischalige Muscheln benennen.“<sup>49</sup> Die symbolische Bedeutung der genannten Dinge, die Bedeutung also, die diese Dinge über die Funktion im menschlichen Leben hinaus haben, entsteht, so hat es hier den Anschein, in einem metaphysischen Gebrauch von Erfahrungstatsachen. Die Symbole sind, allem Anschein nach, nichts anderes als der Ausdruck einer kosmologischen Projektion: Der primitive Mensch kann sich die Weltentstehung nur nach dem Bilde von Zeugung und Geburt vorstellen. Aber selbst wenn hier nichts anderes als eine Übertragung aufgrund einer äußerlichen Ähnlichkeit stattfände, würde sich diese Übertragung doch als produktive Sinngebung vollziehen. Daß man sich die Welterschöpfung und ihr Vergehen nach dem Muster von Zeugung und Tod denkt, gibt umgekehrt wiederum dem sinnlosen Geschehen des Zeugens und Sterbens einen Sinn. Durch diese „Übertragung“ wird das blinde Geschehen, dem der Mensch keinen Sinn geben kann, weil er nicht Autor dieses Geschehens ist, in ein höheres, das menschliche Dasein übergreifendes Sinnganzes einbezogen. Darin wird deutlich: gerade die symbolische Bedeutung der Dinge beruht nicht auf einer äußerlichen Ähnlichkeit mit menschlichen Organen; diese werden nicht zum feststehenden Ausgangspunkt, sondern selber zu etwas Gedeutetem. Konkret und positiv bedeutet dies: Die Symbole entfalten eine Bedeutung gleichsam über die Köpfe und das Wollen der Menschen hinweg. Man greift dann, ohne zu wissen warum, zu Eiern oder eiförmigen Gebilden, wenn man eine Täuschung über die Anzahl der Runden, die ein Gespann im Zirkus fuhr, verhindern wollte. Daß auch die Pferdsgespanne „eientsprossene“ sind, wie jede kraftvolle Bewegung, war sich Agrippa nicht bewußt, „als er sah, wie sich die Leute im Zirkus über die Zahl der Runden täuschten“ und „eiförmige Gerüste errichten (ließ), damit durch sie die Runden der Wettkämpfe angezeigt würden.“<sup>50</sup> Die Symbole entziehen sich also der menschlichen Sinngebung, jedoch so, daß sie ihre Bedeutung gleichsam über die Köpfe der Menschen hinweg entfalten. Darin ist das Symbol von der Allegorie unterschieden, deren Bedeutung Zug um Zug festgelegt ist und die überhaupt nach schon festgelegten Bedeutungen gemacht wird. Die Justitia muß aus feststehenden Gründen eine Binde tragen und man weiß, daß die Binde der Justitia etwas anderes als die der Synagoge bedeutet. Die Bedeutung der Allegorie kann nur literarisch entfaltet werden, darüber hinaus können die Figuren zwar Kunstwerke sein, wodurch aber wiederum am Bedeutungsgehalt der Justitia oder Synagoge nichts geändert wird. Was hingegen ein Symbol bedeutet, kann nie festgelegt werden: in ihm ist immer mehr enthalten

---

<sup>49</sup> M. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum*, Olten: Freiburg i.Br. 1958, S. 164.

<sup>50</sup> J. J. Bachofen, a. a. O., S. 32.

als dasjenige, was darüber gesagt werden kann. In den Symbolen ist immer auch eine zukünftige Bedeutung vorweggenommen, die nur geahnt werden kann. „Zu arm ist die menschliche Sprache, um die Fülle der Ahnungen, welche der Wechsel von Tod und Leben wachruft, und jene höhern Hoffnungen, die der Eingeweihte besitzt, in Worte zu kleiden ... Das Symbol erweckt Ahnungen, die Sprache kann nur erklären ... Worte machen das Unendliche endlich, Symbole entführen den Geist über die Grenzen der endlichen, werdenden in das Reich der unendlichen, seienden Welt. Sie erregen Ahnungen, sind Zeichen des Unsagbaren, unerschöpflich wie dieses ...“<sup>51</sup> Weil es nicht in der Macht des Menschen liegt zu bestimmen, welche Dinge eine symbolische Bedeutung haben, sind die Symbole auch nicht dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Sie steigen auf aus den vorgeschichtlichen Tiefen des Menschseins. So heißt es bei M. Eliade: „Die dem Menschen seit jeher gegebene, allgültige Gewässersymbolik wurde keineswegs etwa auf Grund örtlicher oder geschichtlich bedingter jüdischer und christlicher ‚Taufsymbolik-Interpretationen‘ ausgerottet oder entwurzelt. Wir können dafür noch einen schlichteren Ausdruck prägen: Es gelingt der Geschichte nicht, die Urnatur einer dem Menschen ‚ewig gegebenen‘ Symbolik von Grund auf zu ändern. Unaufhörlich neue Sinngebungen schließt zwar die Geschichte an eine solche an; doch die Urnatur des Symbols heben diese nie auf.“<sup>52</sup> Die Symbole entfalten ihre Bedeutung darin, daß sie dem Menschen den Sinn für eine Wirklichkeit öffnen, die ihm ohne die Macht der Symbole ewig verborgen geblieben wäre. „Noch eindeutiger tritt dies zutage, wenn man sich dessen erinnert, daß die Aufgabe eines Symbols ja gerade im Enthüllen einer vollständigen, für sonstige Hilfsmittel des Erkennens nicht erreichbaren Wirklichkeit besteht: so ist beispielsweise das Miteinander-Einswerden der Gegensätze, das so überaus oft und das auf so schlichte Art in Symbolen seinen Ausdruck fand, nirgendwo im Weltall wirklich gegeben – und weder dem unmittelbaren Erleben des Menschen noch dem diskursiven Denken ist es zugänglich.“<sup>53</sup> Sie eröffnen die Augen auch für das, was an ihnen unmittelbar nicht gesehen werden kann, und gerade darin erweisen sie sich als eine wirksame Macht in unserem Dasein.

Symbole sind insofern Sinnbilder, als sie uns eine Wirklichkeit erschließen, d. h. den Sinn dafür öffnen, die uns ohne sie verborgen geblieben wäre. Was aber grundsätzlich der menschlichen Sinngebung entzogen ist, die Wirklichkeit also, die wir uns nicht zur Gegebenheit bringen können, ist diejenige, aus der heraus jede Form der menschlichen Sinngebung erst möglich wird, die Grundlage unserer eigenen Existenz. Die Symbole bringen also letztlich das zur Gegebenheit, was wir aus eigener Kraft nicht zu Gesichte bekommen können, weil wir aus ihm heraus leben. Fröbel hat daher die Sinnbilder mit dem Bild des Spiegels angesprochen, durch den wir das zu Gesichte bekommen, was wir sonst nicht sehen können, weil durch es das Sehen erst möglich wird: unser eigenes Gesicht. In diesem Sinne war es bei ihm auch gemeint, wenn er immer wieder betont, die Pestalozzische Anschauung müsse durch die sinnbildliche Betrachtung und die Ahnung tiefer gegründet werden.<sup>54</sup> Das, was wir eben die Grundlage unserer Existenz nannten, kann der Mensch sich nicht zur Gegebenheit bringen, weil weder unser Ende noch unser Anfang in unsere Macht gestellt sind. Eben deshalb wird ja auch die Faktizität zur Grundbestimmung unserer Existenz: sie selber erscheint als unaufhebbares und nicht weiter begründbares Faktum. Das bedeutet nun aber, daß wir das, was wir die Grundlage nannten, nur in der Form der Ganzheit unseres Daseins zu Gesichte bekommen können, der Ganzheit in dem Sinne, daß der sinnlos erscheinende Anfang und das sinnlos er-

---

<sup>51</sup> J. J. Bachofen, a. a. O., S. 52.

<sup>52</sup> M. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder*, S. 203.

<sup>53</sup> M. Eliade, a. a. O., S. 224.

<sup>54</sup> „Die Ahnung liegt eigentlich der von Pestalozzi aufgestellten Anschauung als Grundlage des Unterrichts zu Grunde .... Ohne Ahnung überhaupt ganz und gar keine Anschauung. Anschauung ohne Ahnung ist leere Hülle, ist ein Strohmann“ (Friedrich Fröbel an Johannes Barop und die Keilhauer Gemeinschaft, zit. nach Fröbel. *Ausgewählte Schriften* hg. v. E. Hoffmann. Erster Band. *Kleine Schriften und Briefe von 1805-1851*, 1951, S.106).

scheinende Ende zu notwendigen Momenten (und keinen absoluten Daten) werden. Die „Urgegensätze“ werden hier zwar nicht in eine höhere Einheit aufgehoben, sondern erst gar nicht als Gegensätze gesetzt. Die Symbole lassen Zeugung und Tod nicht als Gegensätze sehen, die synthetisch in eine Einheit zusammengefaßt werden müßten. Das Symbol legt sich nicht dialektisch aus, weder das eine noch das andere wird in ihm gesetzt, sondern im einen wird das andere geahnt. „Sofern die kosmischen Rhythmen Naturphänomene sind, kann das Symbol nicht ihr bloßer Reflex sein, denn immer offenbart das Symbol noch etwas mehr als die Anschauung jenes kosmischen Lebens, als dessen Darstellung man es auffaßt. Beispielsweise enthüllen uns die Symbolgestalten der Sonne so wie die Sonnenmythen immer auch eine „der Nacht zugewandte“, eine „böse“, eine „dem Grabkult zugehörige“ Wesensseite der Sonne – diese Seite ist aber nicht von vornherein im Phänomen „Sonne“, so wie es an und für sich ist, anschaulich gegeben.“<sup>55</sup>

In der eben zitierten Stelle wird noch auf einen anderen „Gegensatz“ hingewiesen, der im Symbol „aufgehoben“ erscheint: das „äußere Leben“ der Natur ist nicht erst durch das Einbezogensein in das menschliche Dasein sinnvoll, sein Sinn erfüllt sich nicht in den Bedeutungen, den die Dinge für uns haben können, sondern dieses „Äußere“ *ist* wiederum nur ein Moment des „Allebens“, aus dem heraus das menschliche Dasein mit all seinen Sinngebungen und Sinnerfahrungen nicht nur als Überwindung des Sinnlosen und Absurden erscheinen kann. Solange Geburt und Tod als sinnloser Anfang und sinnloses Ende aufgefaßt werden, erscheint jede Sinngebung, die innerhalb dieser Pole möglich ist, als Flucht vor einer letzten unaufhebbaren Absurdität, die in keiner möglichen Sinngebung aufgehoben werden kann. Dies hat wiederum niemand deutlicher gesehen als Fröbel.

Die Grundlagen der menschlichen Existenz, so könnte man diesen Gedankengang zu Ende führen, ist der menschlichen Sinngebung entzogen, weil der Mensch immer schon in ein sinnvolles Ganzes eingebettet ist, aus dem heraus alle Formen seiner Sinngebung möglich werden. Der Mensch ist immer schon in einen Kosmos eingefügt, für dessen Kosmogonie er nicht aufkommen kann, aber auch nicht aufzukommen braucht. *Dieser* Kosmos kann dem Menschen nur gegeben sein durch Dinge, die sich seinen bedeutungsverleihenden Akten entziehen, die aus der Ordnung, die der Mensch verantworten muß, ausgetreten sind, ohne deshalb sinnlos zu werden. Dieser Kosmos muß sich aber an solchen Dingen gleichsam bemerkbar machen, weil er vom Menschen denkerisch gar nicht bewältigt werden kann. In diesem Sinne wird dann auch das Symbol in Fröbels eigentümlich exakter Sprache zum Entgegengesetzt-Gleichen: Was wir in unserer Tiefe sind, wird nur am Anderen sichtbar. Dieses „Andere“ ist aber nicht dasjenige, das der Mensch sich *entgegensetzen* kann und muß, um sich seiner eigenen Mächtigkeit bewußt zu werden in der Negation seines Andersseins. Das Entgegengesetzt-Gleiche ist nicht ein „anderer Ausdruck“ für eine „vermittelte Einheit“. Allerdings: zum Symbol wird ein Ding nur dadurch, daß es einen Sinn in uns erschließt, uns, bildlich gesprochen, die Augen für etwas öffnet, was uns „an sich“ gar nicht zugänglich ist. So gesehen bekommt das Symbol die Funktion eines Bildes, wenn wir unter „Bild“ die Verwirklichung eines Sehens verstehen, das nicht durch Erfahrung oder Umgang begründet ist. Symbole sind also *Sinn-Bilder*, wenngleich sie wiederum darin von den üblichen Bildern unterschieden sind, daß sich ihr Sinn nicht im Angeschautwerden erschöpft. Sie sind und bedeuten immer mehr als das, was an ihnen gesehen werden kann. Mit den Bildern hat das Symbol gleichwohl das gemeinsame, daß sein Sinn sich gegenständlich erfüllt, ohne indes Darstellung von etwas zu werden. Seine eigentümliche Produktivität beruht gerade darin, daß in ihm nicht etwas zur klaren Gegebenheit kommt. Zugleich hat es mit den Bildern im üblichen Sinne dies gemeinsam, daß es im weitesten Sinne des Wortes nachgemacht werden kann. Auch Artefakten können symbolische Bedeutung erhalten wie Seile, Knoten und Ringe. Das nachgebildete Ei hat grundsätzlich dieselbe symbolische Bedeutung wie das wirkliche, weil es dabei gerade nicht auf die

---

<sup>55</sup> M. Eliade, a. a. O., S. 223.

greifbare Realität des Gegenstandes ankommt. In der „Machbarkeit“ und der damit zusammenhängenden „praktischen“ Verwendung entfaltet sich die Zauberkraft der Symbole: Perlen werden zum Aphrodisiakum oder zum Heilmittel allgemein.

Auch Fahnen sind gemachte Symbole mit einer konventionell festgelegten Bedeutung: sie gelten als deutsche, oder französische Nationalflaggen. Allerdings werden die Fahnen nicht dadurch zum Symbol, weil sie leicht gemacht werden können, worin H. Lipps ein wesentliches Kennzeichen der Symbole sieht.<sup>56</sup> Die Bedeutung eines Symbols erhalten die Fahnen erst durch das zeremonielle Hissen, das den Charakter eines feierlichen Bekenntnisses zu einer Schicksalsgemeinschaft hat, der man sich nicht entziehen kann, in der man seine geistigen Wurzeln hat. Darin ist das Zeigen der Fahnen unterschieden vom Tragen eines Vereinsabzeichens, das nur dann den Charakter eines Bekenntnisses bekommt, wenn man aus der Mitgliedschaft zu einem Verein eine Pseudo-Weltanschauung gemacht hat. Der schicksalhaften Zugehörigkeit zu einer Volke wird man sich nicht im alltäglichen Besorgen des Zunächstliegenden „bewußt“, sondern es bedarf des feierlichen Aktes, in dem man sich dazu bekennt. Zu einem Symbol wird die Fahne also nur dann, wenn sich aus unerfindlichen Gründen die Schuld, aber auch die produktiven Möglichkeiten, die einem aus der schicksalhaften Zugehörigkeit zukommen, an sie heften.

Generell kommt es uns darauf an: Symbole „gibt“ es nur in einem Kosmos, einer Ordnung, einer Schicksalsgemeinschaft, die die Wurzeln unserer geistigen Existenz sind, wie es umgekehrt solche Ordnungen, für deren Kosmogonie wir nicht aufkommen können, nur „gibt“, sofern es Symbole gibt. Als Wurzeln und Grundlagen unserer geistigen Existenz mit all ihren Möglichkeiten der Sinnggebung sind diese „Ordnungen“ schlechterdings vorgegeben: sie erscheinen daher als „natürlich“. Man könnte daher auch sagen: In den Symbolen und durch sie werden die Grundlagen unserer Existenz als Natur erschlossen, als Natur freilich in dem ursprünglichen Sinn des sich selbst forzeugenden Gebärens. Die natürliche Erziehung und Lehrart vollendet sich daher in Fröbels „sinnbildlicher Betrachtungsart“, in der allein so etwas wie die Natur des Kindes erschlossen werden kann.

## 8. Die Wirklichkeit als „Spielfeld“

Die Symbole im strengen Sinne entziehen sich der menschlichen Sinnggebung, weil und insofern sie den Menschen, bildlich gesprochen, eintauchen in den Quellgrund des Lebens, aus dem heraus alle Formen der Sinnggebung erst möglich werden. In Zeichen hingegen legt sich nicht eine ursprüngliche Sinnganzheit aus, selbst dann nicht, wenn sie noch eine religiöse „Bedeutung“ haben. Die Zeichen entziehen uns die Wirklichkeit aus dem alltäglichen Erfahrungshorizont: man wartet nur dann auf Zeichen oder nimmt Zeichen wahr, wo die Wirklichkeit nicht mehr das selbstverständliche Element der freien Entfaltung ist, sondern vielmehr dasjenige, wohinein man sich verstrickt. Die Zeichen entziehen uns die Dinge, indem sie uns selber aus unserer Welt herausreißen. Im durch Zeichen geregelten Verkehr wird man zum anonymen Verkehrsteilnehmer, dessen Verhalten nicht mehr durch den „Grund“ bestimmt ist, aus dem er sich auf der Straße befindet: als Verkehrsteilnehmer muß sich der Urlauber, der viel Zeit hat, genau so verhalten wie der Arbeiter, der schnell an seinen Arbeitsplatz will. Schon dieses einfache Beispiel zeigt, daß das durch Zeichen geregelte und gesteuerte Verhalten ein – man möchte fast sagen – subjektloses Verhalten ist, womit auch dies gemeint ist, daß durch es keine Möglichkeiten erschlossen werden, sondern im Erwerb dieser Verhaltensformen erhält der Mensch einen durch sie bestimmten Status – des Verkehrsteilnehmers oder, wenn es sich um den Erwerb von Waren handelt, des Konsumenten.

Wenngleich die Zeichen die Wirklichkeit aus der gedeuteten Welt herauslösen, verfremden

---

<sup>56</sup> H. Lipps, Symbol und Allegorie, in: Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 206 f.

sie sie doch nicht. Die Fremde ist eine Kategorie des menschlichen Daseins und eine fremde Wirklichkeit ist unmittelbar eine fremde Kultur. Zwar ist auch die Fremde zunächst nicht als Element der freien Entfaltung der eigenen Möglichkeiten „gegeben“, aber sie ist doch, insofern sie eine fremde Kultur ist, immer und grundsätzlich eine andere Form der Aneignung der Wirklichkeit. Die Fremde ist dem Eigenen als eine andere Möglichkeit entgegengesetzt: daher kann man sich grundsätzlich in eine fremde Kultur einleben, man kann sie sich aneignen und sich an ihr bereichern. Dies bedeutet aber, daß das Fremde nur „gegeben“ ist im Prozeß der Ent-fremdung. Darin liegt aber auch begründet, daß auch das „Nahe“ und Vertraute, insofern es etwas Eigenes ist, etwas Ent-fremdetes ist. Das Mähe und Vertraute, in dem man sich all-täglich bewegt, kann nur dann zum Eigenen werden, wenn es zuvor „verfremdet“ wurde. Didaktisch bedeutet dies, daß gerade das „Lebensnahe“ in der Schule verfremdet werden muß, damit es zum echten Eigentum werden kann. Die Verfremdung wird so gesehen zur einzig möglichen Lehrart des Nahen: zur eigenen Heimat wird das Nahe und Vertraute nur dann, wenn man es mit anderen Augen sehen lernt. „Man muß der Zone der Vertrautheit fremd geworden sind, um sie wieder sehen zu können. Mit erfrischten Sinnen genießt man die Wiederbegegnung mit dem nun sichtbar gewordenen Umkreis, der uns zugleich freundlich umschließt und als Bild gegenübertritt. In verstärkten Maße erlebt diese Entfremdung, wer als Kind die Heimat verließ und als reifer Mensch dahin zurückkehrt, vielleicht am intensivsten der Emigrant, der auf der Höhe des Lebens seine tausend in heimisches Erdreich und überkommenen Geist gesenkten Wurzelfasern bis zum Zerreißen gespannt fühlt, wenn er die ganze Überlieferung, aus der heraus er wirkt, nicht wie die Heimat glaubt, durch die Brille der ihn freundlich beschützenden Fremde, sondern mit *anderen Augen* wieder entdeckt.“<sup>57</sup> Und noch deutlicher heißt es in dem gleichen Aufsatz von H. Plessner: „Nicht nur fremdes Leben, auch das eigene Milieu, das eigene Land, die eigene Tradition und ihre großen Figuren mit anderen Augen sehen lernen, ist die Kunst der Geisteswissenschaft, die aktiviert durch ein echtes Erlebnis, d. h. durch Schmerz, die Vertrautheit zerstört, so daß es uns wie Schuppen von den Augen fällt. Sie weckt uns zu neuer Wahrnehmung, befreit den Blick und härtet ihn gegen die ablenkenden und verdeckenden Vorurteile.“<sup>58</sup> Diese Einsichten sind in der sogenannten Heimatkunde der Volksschule noch lange nicht fruchtbar geworden. Man meint hier, das Kind sehe und erlebe seine Heimat schon deshalb, weil es sich sicher darin bewegt, so daß der Unterricht unmittelbar an die Erlebnisse der Kinder anknüpfen und sie explizieren kann. Man übersieht dabei völlig, daß es die in einem realen Sinn fremden Augen sind, die einem die Heimat in dem Sinne nahe bringen können, daß man sie sich wirklich aneignen kann. Es wäre daher weit sinnvoller, Schilderungen und Erlebnisse Fremder oder Photographien (wahrscheinlich zeigt eine Photographie von Swiridoff mehr von Tübingen als alle Lerngänge zusammen) in den Mittelpunkt des Heimatkunde-Unterrichtes zu stellen, als die sogenannten eigenen Erlebnisse der Kinder, die in den meisten Fällen blind sind, weil sie aus lauter zufälligen Begebenheiten bestehen, die nicht expliziert, sondern bloß berichtet werden können. Die Behandlungsart der Heimat, die sie nicht wahrhaft aneignen läßt, ist in der Gefahr, die Heimat als den Kosmos schlechthin sehen zu lassen, der metaphysisch begründet ist, was nicht selten zu der bornierten Meinung verführte, daß jenseits der Gemarkung das Chaos beginne.

Durch die Zeichen aber wird das Vertraute nicht „nur“ verfremdet, sondern jeder Form der produktiven, d. h. Kräfte und Möglichkeiten erschließenden Aneignung entzogen. Vor der bezeichneten Wirklichkeit verliert der Mensch die Macht der produktiven Aneignung und erhält einen genau umgrenzten Status als Verkehrsteilnehmer oder Konsument: die Verhaltensformen, durch die er zum Verkehrsteilnehmer wird oder die ihn als Konsumenten definieren,

---

<sup>57</sup> H. Plessner, Mit anderen Augen, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, S. 207 f.

<sup>58</sup> H. Plessner, a. a. O., S. 209.

sind keine solchen, durch die neue Seiten seines Wesens erschlossen werden.

Durch die Bezeichnung, so dürfen wir feststellen, wird die Wirklichkeit unberührbar und bedeutungslos, wenn wir unter Bedeutung die Art der produktiven Aneignung verstehen. Darin liegt, daß die Zeichen im Unterschied zu den Worten, keine Bedeutung haben: sie rücken die Wirklichkeit nicht in das Licht einer Bedeutung. Gerade weil die Zeichen keine Bedeutung haben – es ist daher sinnlos, wie es immer wieder versucht wurde, das Bedeutungsphänomen an den Zeichen studieren zu wollen – müssen die Zeichen dechiffriert oder enträtselt werden. Sie können aber nur deshalb enträtselt werden, weil sie selber eine Anweisung über die Art, wie sie zu lesen sind, enthalten: sie werden entschlüsselt im Befolgen des Rates, den sie geben. Die bedeutungslosen Zeichen werden also verstanden im Befolgen ihrer Weisungen, die immer erst entschlüsselt werden müssen und deshalb die Form des Rates haben, der uns in einer hilflosen Situation weiter hilft. Die bezeichnete Wirklichkeit ist daher immer diejenige, die maßgeblich in unser Leben hineinragt und uns Weisungen gibt. Die Natur oder Wirklichkeit aber, der wir gehorchen müssen, ist eine bezeichnete Wirklichkeit, d. h. sie ist nur gegeben als ein durch Zeichen gesteuertes Verhalten: die bezeichnete Wirklichkeit realisiert sich im Verhalten, es gibt sie nicht außerhalb und jenseits eines gesteuerten Verhaltens. Sie ist nicht in einem sich selber ermöglichenden Verhalten gegeben, sondern sie ist das Verhalten selber. Weil dem so ist, konnte in den Zeichen zunächst der Wille der Gottheit oder die Gottheit als ein vom Menschen zu vollstreckender Ratschluß gesehen werden. In Zeichen wurde der Wille der Gottheit gesehen, die sich weder als welterschöpfende Potenz verwirklicht noch eine zitier- und berufbare Gestalt annimmt. In diesem Sinne unterscheidet M. Eliade genau zwischen der wahren Theophanie oder Hierophani und der Bekundung des Willens der Gottheit durch Zeichen.<sup>59</sup> Der Mensch wird hier zum Vollzugsorgan einer Gottheit, die ihn einem Chaos aussetzt, um ihm dann in heiligen Zeichen zu Hilfe zu kommen: die Welterschöpfung wird hier zur Durchführung der Ratschlüsse der Gottheit. Näherhin bedeutet dies: die Welterschöpfung ist kein natürliches Geschehen mehr im angedeuteten Sinn, sondern sie bekommt den Charakter der Stiftung.

Daran wird nun ein weiteres deutlich: der im Verfolgen von Zeichen realisierten Ordnung geht kein Grund voraus. Schon mit dem Hinweis auf den Willen einer Gottheit wird jeder Versuch, das geforderte Verhalten zu begründen oder sich selber ergründen zu lassen, abgeschnitten. Die Unbegründbarkeit der Zeichen wird nirgendwo deutlicher als an der Tatsache, daß es – von außen gesehen – anscheinend von der Willkür einzelner abhängt, was als Zeichen gilt und wofür es gilt. Die Bildhaftigkeit mancher Zeichen, z.B. das bezopfte Mädchen oder die Kurve auf manchen Verkehrsschildern haben nicht die Funktion, irgend etwas abzubilden, sondern sie dienen bestenfalls der besseren Merkfähigkeit: durch die „Bilder“ kann man sich besser merken, als was das Zeichen gilt. Zum Zeichensein selber trägt das Bild nichts bei, sondern die Bildhaftigkeit ist hier eine reine Angelegenheit der Zweckmäßigkeit: das Bild hat hier die Funktion der Eselsbrücke. Damit ist aber auch gesagt: die Zeichen entstehen nicht in einem „Abstraktionsprozeß“, in dem vom bildlich-Konkreten abgesehen wird, sondern die Bildhaftigkeit der Zeichen ist eine reine Zutat, in der schon vorausgesetzt wird, daß es (das Zeichen) schon ein Zeichen ist. Zum Zeichen wird es jedenfalls nicht aufgrund seiner Bildähnlichkeit mit etwas.

Die Unbegründbarkeit der Zeichen und die damit zusammenhängende Willkür ihrer Setzung (auch dort, wo es sich um natürliche Zeichen handelt, d. h. dort, wo „natürliche“ Vorgänge zum Zeichen genommen werden) ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit: die Zeichen beruhen nicht auf einer Ordnung, sondern sie stiften eine solche, die im unmittelbaren Verhalten nicht ergründet werden könnte. Und die gestiftete Ordnung konstituiert sich nicht durch die Erscheinungsweise und die Zugänglichkeit der Wirklichkeit, die Ordnung, die durch die Zeichen gestiftet wird, beruht nicht auf dem Sein des Seienden, sondern durch die Weisungen der

---

<sup>59</sup> M. Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 16.

Zeichen entsteht eine „neue“ Wirklichkeit. Darin liegt auch beschlossen: Die Zeichen geben keine Auskunft über das Sein der Dinge, in ihnen erscheint die Wirklichkeit nicht „originär“, sondern durch sie wird angegeben, als was das Bezeichnete zu *gelten* hat: der Ausgezeichnete gilt als tapfer, die bezeichnete Straße gilt als Vorfahrtsstraße unabhängig davon, was und wie sie tatsächlich ist. In seiner Geltung wird aber etwas einbezogen in unser Dasein: es wird darin herausgestellt, wie etwas praktisch zu behandeln ist. In der Geltung wird aber nicht die Bedeutung, die etwas für uns haben kann, herausgestellt, sondern der Wert, den es für uns hat: der Wert ergibt sich nicht aus der Art der Aneignung, er ist daher auch nicht als der immanente Sinn eines Verhaltens auszulegen, sondern er kann nur als Maßstab zur Prüfung der Richtigkeit oder Angemessenheit des Verhaltens an dieses angelegt werden.

Das Verhalten aber, das die Wirklichkeit nicht als den ermöglichenden Grund seiner selbst ergreift, das daher auch seinen Sinn und seine Verbindlichkeit nicht in ihm selber hat, sondern durch vorgegebene Regeln gesteuert ist, ist das *Spiel*. Im Spiel gibt man die Bindung an die Wirklichkeit auf: man hat die Dinge hier nur, indem man sie aufs Spiel setzt. Ihr Wert bemißt sich an der Funktion, die sie im Spiel haben, oder an dem, was man mit ihnen aufs Spiel setzt. Zwar gibt es auch ein spielerisches Umgehen mit wirklichen Dingen, in denen sie uns selber und von sich aus Möglichkeiten des Umgehens zuspieren. Dieses Spielen wird aber zum Spiel, wenn die Dinge die Funktion von Spielmarken bekommen, d. h. dann, wenn sie eindeutig durch ihren Funktionswert innerhalb eines Spieles „definiert“ sind. Konkret bedeutet dies: Im Spiel werden die Dinge aus der in Bedeutungen erschlossenen Wirklichkeit herausgerissen und einbezogen in Spielfelder, die den Geltungsbereich von Regeln abstecken. Insofern die Spielfelder aus der Wirklichkeit ausgespart sind, wird in ihnen ein vom Wirklichkeitsdruck entlastetes und insofern freies Verhalten möglich. Man könnte also sagen, daß die Zeichen, insofern sie den Funktionswert von Dingen „angeben“, diese aus der Wirklichkeit herauslösen und in Spielfelder einbeziehen.

Wie wir schon andeuteten sind die Spielfelder aus der Wirklichkeit ausgesondert: „wir ‚sind‘ und wir ‚machen‘ es ‚anders‘“ in ihnen als im gewöhnlichen Leben.<sup>60</sup> Die Spielfelder sind so sehr aus der Wirklichkeit ausgesondert, daß sie nicht einmal reale, wirkliche Grenzen, sondern „nur“ durch Linien markierte „Ränder“ haben. Grenzen sind mit jeder möglichen Sinngebung deshalb gegeben, weil jede mögliche Sinngebung andere Möglichkeiten ausschließt. Die Grenzen werden daher immer als je meine oder unsere Grenzen sichtbar am andern, das dann den Charakter des Fremden erhält. Die Spielfelder hingegen werden nicht durch andere Möglichkeiten begrenzt, durch Grenzen zumal, die grundsätzlich überschritten werden können, sondern sie werden als eine eigenständige „Welt“ aus der Wirklichkeit ausgesondert, in der es Grenzen geben kann. Die Ränder der Spielfelder dürfen daher nicht überschritten werden: „Die Arena, der Spieltisch, der Zauberkreis, der Tempel, die Bühne, die Filmleinwand, der Gerichtshof, sie sind allesamt der Form und Funktion nach Spielplätze, d. h. geweihter Boden, abgesondertes, umzäuntes, geheiligtes Gebiet, in dem besondere eigene Regeln gelten. Sie sind zeitweilige Welten innerhalb der gewöhnlichen Welt.“<sup>61</sup> Nur weil die Spielfeldränder gewissermaßen Tabus sind, können sie gar nicht durch wirkliche Grenzen markiert sein. Die eigentümliche Bedeutung der Spielfelder liegt darin, daß sie die den Möglichkeiten der produktiven Aneignung entzogenen Dinge in einer neuen Weise verfügbar machen. Die Spielfelder strukturieren sich im Spiel dadurch, daß sie den Spielern Chancen und günstige Konstellationen zuspieren, die vom guten Spieler wahrgenommen (ergriffen) werden können. Der gute Spieler – darin ist der Fußballspieler nicht vom Schachspieler unterschieden – nützt das Feld aus: er spielt nicht so sehr mit dem Spielzeug als mit dem Feld, durch das er sich günstige Gelegenheiten zuspieren läßt.

Die Spielfelder sind, wie wir schon erwähnten, durch eine festgesetzte Spielregel aus der

<sup>60</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg 1956, rde. Bd. 21, S. 20.

<sup>61</sup> J. Huizinga, a. a. O., S. 17.

Wirklichkeit ausgesondert. Diese Spielregeln werden aber vom Spieler nicht als Grenze empfunden, sondern als die Ermöglichung des Spiels: die Spielregel kann daher nicht überschritten, sondern nur verletzt werden. Der gute Spieler empfindet die Regel nicht als Begrenzung, sondern er zeichnet sich durch ein geschicktes und gewitztes Ausnutzen der Regel aus. Weil auch die Spielregel nicht eigentlich begrenzt, trifft man auch den Mitspieler nicht als den anderen, an dem man sich bereichern kann oder der im Extremfall zum Feind wird, der einen in seinen ureigensten Möglichkeiten bedroht. Der Mitspieler wird durch die Regel in die gleiche Anfangsbedingung gesetzt und kann daher gar nicht als der andere, sondern nur als Konkurrent erscheinen, dem dieselben Chancen geboten werden. Man trifft den Mitspieler nicht als anderen Menschen, sondern nur in seiner Fähigkeit, gebotene Chancen wahrzunehmen oder durch eine geschickte Ausnutzung des Feldes und der Regel herbeizuführen.

Dies wird dann gefährlich, wenn das alltägliche Leben sich in durch Regeln oder Usancen festgelegten Spielfeldern abspielt. So ist der moderne Geschäftsmann, der Manager, anthropologisch gesehen zum Spieler geworden, was an sich schon J. Huizinga schön beschrieben hat: „Ein rein spielhaftes Element hat hier Nützlichkeitsrücksichten ganz in den Hintergrund gedrängt; der Ernst wird Spiel. Ein großer Betrieb flößt bewußt den Spielfaktor seiner eigenen Belegschaft ein, um seine Leistung zu erhöhen: das Spiel wird wieder Ernst ... Bei seiner Ehrenpromotion an der Rotterdamschen Handelshochschule sagte der Leiter eines Weltkonzerns: ‚Seit meinem Eintritt in die Gesellschaft wurde es zu einem Wettstreit zwischen der technischen und der kaufmännischen Leitung, einander den Rang abzulaufen. Jene suchte soviel zu fabrizieren, daß sie glaubte, die kaufmännische Leitung würde es nicht an den Mann bringen können, während die andere soviel abzusetzen bestrebt war, daß die Fabrik nicht mit dem Verkauf Schritt halten könnte, und dieser Wettstreit ist die ganze Zeit hindurch geführt worden. Einmal ist der eine voran, dann gewinnt der andere den Sieg; sowohl mein Bruder und ich haben eigentlich unser Geschäft niemals als etwas uns Auferlegtes angesehen, sondern als einen Sport, den wir unseren Mitarbeitern und den Jüngern beizubringen suchten.‘“<sup>62</sup> Aber nicht nur das Geschäftsleben ist heute zum großen Spielfeld geworden. Die Kultursysteme erscheinen heute allgemein nicht mehr als Objektivationen menschlicher Möglichkeiten, sondern als große Spielfelder, die jedermann die gleichen Ausgangschancen gewähren. Und nur weil die die Objektivität der Kultursysteme heute den Charakter von Spielfeldern bekommen haben, wird die Anpassung zu einer sinnvollen Forderung. Was jedoch vom „Angepaßten“ verlangt wird, ist nicht so sehr die Anpassung im strengen Sinn, wenn man darunter mit H. Lipps das Wiedererlangen des Elementes bei veränderten Umweltbedingungen versteht, sondern recht eigentlich die Haltung des Spielers, der die ihm sich bietenden Chancen mit sicherem Blick wahrzunehmen versteht. Damit wird ein weiter oben beschriebener Umstand von einer anderen Seite angesprochen: Wo die Kultursysteme zu Spielfeldern geworden sind, können sie nicht mehr auf elementare Erfahrungen zurückgeführt und aus ihnen entfaltet werden. Die Selbsttätigkeit hat daher auch schon in der Volksschule einen ganz neuen Sinn bekommen: sie wird nicht mehr als ein sich in seinem Element ermöglichendes Verhalten verstanden und schulisch „gehandhabt“, sondern als ein spielerisch-unverbindliches Probieren, durch das sich sein Spielfeld so strukturiert, daß es Chancen gewährt oder nicht. Dieses Probieren bringt nicht etwas zur originären Gegebenheit, sondern dadurch, daß es eine gewisse Konstellation innerhalb eines Spielfeldes hervorbringt, läßt es sich wahrnehmbare Gelegenheiten zuspüren. Das Probieren ist an ihm selber blind und muß gleichsam abwarten, was sich auf es hin ergibt (error and trial). Aber gerade weil das probierende Verhalten an ihm selber blind ist, kann es aus den innerhalb eines Spielfeldes „möglichen“ Konstellationen errechnet werden. Es gibt keinen leidenschaftlicheren Rechner als den Spieler. Die Chancen können allerdings nur mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit errechnet werden, weil eine sichere Chance es bestenfalls für den Zuschauer gibt und auch für ihn nur dann, wenn ein Spieler

---

<sup>62</sup> J. Huizinga, a. a. O., S. 190.



sie ungenutzt verstreichen ließ.

Wir waren von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Zeichen das angeben, was die Dinge unabhängig von ihrem Sein (Bedeutung) gelten oder als was sie verwendet werden können in einem Verhalten, das sich nicht selber ermöglicht. Die Angabe der Geltung oder des praktischen Wertes konnten wir näherhin als das Einbezogensein in Spielfelder beschreiben. Man könnte also sagen, die Zeichen lassen die Wirklichkeit dadurch als Spielfeld sehen, daß sie es strukturieren, d. h. Verwendungsmöglichkeiten der Dinge zuspielden, die nicht im Verhalten selber ergründet werden können. Indem die Zeichen die Dinge ihrerseits in Spielfelder einbeziehen und aus ihnen heraus Verwendungsmöglichkeiten sehen lassen, werden sie selber nur innerhalb solcher Spielfelder verständlich. Sie deuten das Bezeichnete nicht, sondern sie lassen es innerhalb von Spielfeldern in seinen Verwendungsmöglichkeiten sehen. Dies bedeutet konkret: Die Bezeichnung, d. h. die Art, in der das Zeichen auf das Bezeichnete „bezogen“ ist, ist einzig und allein durch die Funktion bestimmt, die das Zeichen innerhalb eines Spielfeldes einnimmt, d. h. durch die Funktion, die es zur Steuerung des Verhaltens hat. Dieses eigentümliche Verwobensein von Zeichen und Verhalten innerhalb eines ausgesonderten Feldes nannte L. Wittgenstein „Sprachspiel“. Darunter versteht er das Einbezogensein der Sprache, in der er wiederum bloße Zeichen und Zeichenverbindungen sieht, in bestimmte Verhaltensfelder (Spiele). Die Zeichen sind darin Instrumente, deren „Bedeutung“ in ihrem Gebrauch liegt. „The use of the word in practice is its meaning“, oder: „The meaning of the expression depends entirely on how we go on using it.“<sup>63</sup>

Es ist hier nicht der Ort, auf die Sprachspiele im einzelnen und auf den unterschiedlichen Gebrauch, den Wittgenstein von diesem Begriff macht, der seine Produktivität daran erweist, daß eine Vielfalt sprachlicher Erscheinungen damit zu fassen sind, einzugehen. In jedem Fall aber wird daran deutlich, daß man die Sprache nicht durch Lexika und Grammatik lernt, sondern durch den Gebrauch, in dem wiederum nicht eine sichtbare Wirklichkeit mit einem in seiner Bedeutung schon festgestellten Wort einfach bloß belegt wird, so als sei das Wort nur eine Etikette für etwas, was man schon kennt. Schon die Kinder – manche Züge in der Konzeption des Begriffes „Sprachspiel“ entstammen Wittgensteins Beobachtung der Art, wie Kinder die Sprache lernen – erwerben gewisse Formen der Sprache durch ein spielerisches Durchprobieren z.B. der Warumfrage oder der „wüsten“ Ausdrücke, die sie auf der Gasse aufschnappen. In diesem Durchspielen lernen sie immer auch gewisse Reaktionsformen der Erwachsenen kennen. Allerdings: Schon wenn die Kinder anfangen, das Sprudeln von Limonade mit: es regnet im Glase, anzusprechen, hört das unverbindliche Spiel auf. Sie beginnen hier die ursprüngliche metaphorische Kraft der Sprache zu entdecken, durch die sie sich die Wirklichkeit im Lichte eines Wortes zur Gegebenheit bringen.

Im Sprachspiel – darauf kommt es hier allein an – werden die zu Zeichen entarteten Wörter nur in einer bestimmten Art verwendet. So gesehen sind auch die Rätsel Sprachspiele und keine Metaphern. Auch die Sondersprachen, die des Jägers, des Juristen, des Wissenschaftlers können als Sprachspiele verstanden werden. Das Modell der Sprachspiele läßt sich sinnvoll – dies sei hier schon betont, wenngleich es noch nicht völlig einsichtig gemacht werden kann – nur auf die Sondersprachen anwenden, nicht aber auf die natürliche Sprache. Das Sprachspiel wird zu einem brauchbaren Instrument dann, wenn die Sondersprachen sich vom Mutterboden der natürlichen Sprache gelöst haben und zu relativ selbständigen Gebilden geworden sind, die nur noch von Eingeweihten verstanden werden können. „Durch die Schaffung des Begriffs: ‚Sprachspiel‘ gliedert Wittgenstein die Sprache in bestimmte konkrete Einheiten auf, die sich relativ isoliert betrachten lassen.“<sup>64</sup>

<sup>63</sup> L. Wittgenstein, *The blue and brown books*, Oxford 1958, p. 69.

<sup>64</sup> E. K. Specht, *Die sprachphilosophische und ontologische Grundlage im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963, S. 50.

Die Sprachspiele sind daher auch sehr wohl zu unterscheiden von dem, was J. Trier und im Anschluß an ihn L. Weisgerber Wort- oder Sprachfeld genannt haben. Darin wird untersucht, wie bestimmte „Sachverhalte“, auf die sich verschiedene Worte anscheinend beziehen, durch die verschiedenen Worte je anders ausgelegt werden: man meint nicht dasselbe, wenn man sagt, es trete etwas ein oder es ereigne sich etwas, und doch beziehen sich beide Formen auf Geschehnisse. Die tiefere Bedeutung mancher Worte, deren Verwandtschaft man heute gar nicht mehr unmittelbar sieht, ergibt sich aus der Zusammengehörigkeit zu einem Feld, wie z.B. Zaun und First.<sup>65</sup>

Am nächsten scheint das „Sprachspiel“ noch mit der „redenden Artikulation der Verständlichkeit“, wie Heidegger sie beschrieben hat, verwandt zu sein: auch hier wird ja durch die Sprache ein Bewandniszusammenhang gegliedert. Darauf scheint auch die Ähnlichkeit des vielzitierten Beispiels von den Bauarbeitern und ihrem Gebrauch des Wortes „Platten“ usw., an dem Wittgenstein seine Vorstellung vom Sprachspiel zu klären versucht mit dem berühmten Hammer-Beispiel Heideggers hinzuweisen. Beidemal, so scheint es, wird eine praktische Situation strukturiert: die Sprache wird im Umgang mit Zeug verständlich. Dennoch gibt es bedeutende Unterschiede. Bei Heidegger wird tatsächlich eine Situation artikuliert, in der sich Arbeiter befinden: durch das Wort wird hier etwas in der Situation Erschlossenes expliziert. Bei Wittgenstein hingegen wird nicht etwas expliziert, sondern durch ein Zeichen eine Reaktion ausgelöst. Die Zeichen werden hier gerade deshalb nötig, weil die Arbeiter sich nicht in einer Situation befinden, die, insofern sie als Möglichkeit des Bewältigens „gegeben“ ist, immer auch schon eine Form der Welterschlossenheit darstellt. In den Sprachspielen wird also nicht eine Form der Erschlossenheit expliziert, wie es in den Worten der natürlichen Sprache tatsächlich geschieht, noch aber wird etwas dadurch erschlossen, daß es in die Bedeutung eines Wortes gerückt wird. Zusammengenommen bedeutet dies: Die Art, wie Zeichen auf „Lebensformen“ bezogen sind, d. h. ihre praktische Funktion, ergibt sich nicht aus der Bedeutung, die die Dinge in konkreten Situationen haben können, den Zeichen wächst ihre Bedeutung nicht aus der Situation zu, sondern ihre Verwendbarkeit ergibt sich aus der Funktion, die die Zeichen innerhalb eines konstruierbaren Zeichensystems haben. Die Art, in der die Zeichen sich auf die Wirklichkeit (das Bezeichnete) beziehen, ergibt sich einzig und allein aus der Funktion, die die Zeichen in einem sich selber definierenden System haben. Die Zeichensysteme bekommen dann den Charakter des Modells, Sprachspiele, schon die der Bauarbeiter, sind konstruierbar. Das Sprachspiel ist also ein Modell, mit dessen Hilfe man sich funktionale Abhängigkeiten zur „Gegebenheit“ bringen kann, von denen man zwar nicht sagen kann, daß es sie in der Wirklichkeit gibt, die man aber als ein Maßstab in dem Sinne an die Wirklichkeit anlegen kann, daß man gewissermaßen ausprobiert, ob und wie weit man tatsächlich so verfahren kann, wie das Modell es vorschreibt. Im Modell und seinen Operationsvorschriften gehen wir nicht mit der Wirklichkeit selber um, sondern mit selbstentworfenen Verfahrensmöglichkeiten. „Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten.“<sup>66</sup> Die Modelle, die wir in Zeichensystemen entwerfen, sind zur modernen Form des Apriori geworden, eines solchen allerdings, das nicht die Bedeutung und Funktion einer Kategorie haben kann, weil wir darin nichts aus seiner Verborgenheit entreißen und zur originären Gegebenheit bringen. Die Modelle erfüllen sich nicht an der Wirklichkeit und sie kennen die Wirklichkeit nur in der Form der Durchführbarkeit oder Nichtdurchführbarkeit der im Modell vorweggenommenen Operationen.

## 9. Zeichen“sprachen”

<sup>65</sup> J. Trier, First. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse IV NF III 1940, S. 55 ff.

<sup>66</sup> L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: Schriften, Frankfurt 1963, S. 343.

Es hat sich ergeben: Die Art, in der die Zeichen auf das Bezeichnete bezogen sind, ist durch die Funktion bestimmt, die die Zeichen in Zeichensystemen erfüllen. Die Zeichen „geben“ die Funktion „an“, die das Bezeichnete in aus der Wirklichkeit ausgesonderten Spielfeldern hat, und nichts darüber hinaus. Diese Funktion kommt dem Bezeichneten nicht aufgrund seines Dingseins, d. h. aufgrund seiner Bedeutung innerhalb des „Verweisungszusammenhangs“ der Welt zu. Weil die Wirklichkeit hier nicht als der ermöglichende Grund des sich selbstergründenden Verhaltens ausgelegt wird, kann es in der „bezeichneten Wirklichkeit“ auch keine Substanzen mehr geben, sondern nur noch Funktionen, die man daraufhin „reine Funktionen“ nennen könnte, daß in ihnen nicht, im Unterschied zur Bedeutung, das Dingsein der Dinge entfaltet wird. „Bei der Betrachtung der neuen funktionalen Weltdeutung fällt auf, daß der Begriff des Seienden in ein merkwürdiges Zwielicht gerät. Es will – streng gedacht – nicht gelingen, die neue Konzeption als eine Auslegung des „Seienden“ zu verstehen. Das Seiende löst sich gleichsam auf; der Funktionalismus ist weniger eine Auslegung der Seiendheit als überhaupt die Liquidation dieses ontologischen Problems ... Der Bezugspunkt selbst, von dem die Funktion „ausgeht“, bleibt ontologisch leer, seine ganze Realität ist in die Beziehung verlegt. Dasselbe Schicksal der Auflösung aller (substanziellen) Hintergründe erfahren alle Bezugspunkte, zu denen funktionale Verhältnisse führen können, oder die Gesamtheit des Relationsgeflechts ... Man kann nach dem funktionalistischen Ansatz nicht mehr unterscheiden zwischen dem Geflecht bloßer Relationen einerseits und den Relata als den Dingen, die in die Bezüge zueinander gestellt sind, andererseits. Ein solcher Unterschied von Relation und Relatum, von Ganzem und Teil, Horizont und Ding, Sein und Seiendem, ist nur innerhalb des Grundansatzes der Substantialität möglich ... Vom Funktionalismus her ist „Sein“ ein Mißgriff, eine Naivität.“<sup>67</sup> Durch Zeichen sind also reine Funktionen bezeichnet und ein Zeichen wird in dem Maße zum Zeichen, in dem es von der Dinghaftigkeit der Dinge, ihrer Zugänglichkeit und ihrer Erscheinungsformen absieht. Das Zeichen „gibt“ „an“, wie man mit irgend etwas zu verfahren hat, ohne Rücksicht darauf, worum es sich handelt und wie es sich zeigt. So wird auch ein Wort dann zum Zeichen, wenn es allein durch seine Stellung innerhalb eines Systems oder seine Funktion im System definiert ist: so ist die „Bedeutung“ des Wortes „Vorsicht“ in „Sein und Zeit“ einzig und allein durch seinen Gebrauch im systematischen Gedankengang Heideggers definiert. Seine „natürliche“ Bedeutung hat es abgestreift. Hier zeigt sich auch, daß die Logistiker die Worte nur als unvollkommene Zeichen kennen, aber auch dies, daß die Funktion der Zeichen niemals vollkommen in der natürlichen Sprache ausgedrückt werden kann. Man kann sich der natürlichen Sprache zwar „bedienen“, um in das System, den Kalkül hineinzukommen, wenn man aber einmal darin ist, kann man die Sprache wie eine unnütz gewordene Leiter ablegen. Schon wenn man festlegt, das Zeichen „v“ möge für das Wort „oder“ stehen, wird dieses Wort aus seinem natürlichen Gebrauch und seiner sprachlichen Verstehbarkeit herausgerissen: es bedeutet dann nicht mehr das, was es sonst bedeutet, als was es in alltäglichen Situationen verstanden wird, wenn man z.B. fragt: Oder hast du was dagegen?, sondern es wird durch seine Verwendbarkeit und Ersetzbarkeit in Kalkülen definiert. Dadurch erst bekommt es eine Eindeutigkeit, die es im natürlichen Sprachgebrauch niemals haben kann.

Mit all dem ist wieder nur der schon mehrfach berührte Sachverhalt angesprochen, daß wir in den Zeichen und durch sie die Wirklichkeit, in die wir uns immer auch verstricken können, freigeben: wir beziehen sie nicht in unser Leben ein und entfalten sie in Bedeutungen. Wir „geben“ die Wirklichkeit „frei“, indem wir uns in der Zeichensetzung aus ihr heraussetzen, aus ihr herauslösen. Und eben weil wir uns, wo immer wir es mit Zeichen zu tun haben, aus der Wirklichkeit gelöst haben, kann die bezeichnete Wirklichkeit auch nicht sprechend entfal-

---

<sup>67</sup> H. Rombach, *Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaften*, Frankfurt/München 1965, S. 214 f.

tet werden, wenn wir darunter nur einmal die Tätigkeit des Sprechens, die Verlautbarung der Sprache verstehen. Gerade die natürlich gesprochene Sprache „kettet“ uns an die Wirklichkeit, insofern sie nicht nur das leibliche Sichbefinden expliziert, sondern selber eine Form des leiblichen Sichbefindens in der Wirklichkeit ist: die gesprochene Sprache wird über die Atemwege und mit der Atemluft gesprochen und sie ist unmittelbar und ursprünglich eine durch das Gehör vernommene Sprache. Schon „die Atmung wird erlebt als Bezogensein auf die Welt, und zwar in den Gleichgewichten eines solchen Bezugs: Das freie, unbewußte Atmen des Gesunden ist, wie E. Straus trefflich bemerkt hat, das Erlebnis von Teilhabe und Austausch, der fugenlose Bezug von Innen und Außen, das Gegenteil von Beengt- und Abgeschlossenheit.“<sup>68</sup> Die Enge eines Raumes, wenn damit eine echte Qualität gemeint ist, und nicht nur die Größe des Volumens, macht sich zunächst darin bemerkbar, daß man vermeint, keine Luft mehr zu bekommen. So ist es auch zunächst die eigene Stimme, mit der man in einem Raum sein kann und nicht nur an einer bestimmten Stelle des Raumes: nur mit der Stimme kann man leiblich einen Raum ausfüllen, sie kann Volumen haben oder flach und dünn sein. Daran zeigt sich aber auch, daß die Stimme die leibliche Erscheinungsform ist, in der man ganz ursprünglich über sich hinaus ist, daß unsere eigene Stimme, wenn wir sie im Lautsprecher hören, fremd erscheint. Die Stimme ist die unmittelbarste Äußerung; durch sie werden wir schon leibhaftig zu etwas, was nicht gegenständlich fixiert und lokalisiert werden kann, was vielmehr unerschöpfliche Tiefe und überquellende Fülle hat. „Wenn Dinge um uns her uns ihr Inneres nicht andeuten, sondern ankündigen wollen, wodurch geschieht es? wodurch kann es allein geschehen? Durch einen leeren Schall? Durch einen nicht leeren Schall: denn jeder Schall ist ausdrückend, also mehr als andeutend. Er drückt ein Inneres aus ... Bemerkten wir nun, wie genau Stimmen und Gebärden zusammenhängen, da beide lebendiger Ausdruck einer Sache, des Innern Seyns, der im Geschöpf erregten Veränderung und Leidenschaft sind.“<sup>69</sup> Es ist so gesehen sicher auch kein Zufall, daß den tiefsten „Schichten“ des Menschseins, dem Gewissen und der Vernunft, Stimme zugesprochen werden. In der Stimme sind wir jedenfalls dem andern unmittelbar als seinesgleichen präsent: nicht als Körperding, sondern als lebendiges, sich-äußerndes Wesen, das wir grundsätzlich nicht für uns selbst sein können, sondern dessen Realität im Vernommenwerden vom andern besteht. In diesem Sinne heißt es bei H. Lipps: „In der Stimme ist man da für die andern. Man erkennt jemanden darin. Man vernimmt ihn dabei, nämlich ihn selbst. Aber nur in der Richtung von meinesgleichen kann man jemand vernehmen. Ich kann nicht mich selbst vernehmen.“<sup>70</sup> Daß man jemanden in seiner Stimme vernimmt, ist nicht zu verwechseln mit der Tatsache, daß man jemanden *an* seiner Stimme und durch sie als einem äußerlichen Merkmal identifizieren kann. Die Stimme des andern ist zunächst nicht etwas, was an ihm vorkommt wie andere Merkmale – deshalb fällt es auch so schwer, eine Stimme zu analysieren und „objektiv“ zu beschreiben –, sondern der andere ist in seiner Stimme unmittelbar gegenwärtig, so, daß man die Stimme nicht als ein differenzierendes Merkmal vom anderen ablösen kann: die Stimme ist so wenig zu objektivieren wie der andere selbst: sie ist die ungegenständliche Gegenwart des andern. Der Einsame sucht daher die Stimme des andern, der für ihn nur da ist, wenn er mit ihm, gleichgültig was, spricht. So ist auch die totale Einsamkeit eines Menschen nicht durch das faktische Alleinsein charakterisiert, sondern durch die Unfähigkeit, die Stimme des andern zu vernehmen. Damit hängt es auch zusammen, daß sich die eigene Stimme zu verlieren scheint, wo man beim andern nicht mehr „ankommt“. Wenn ein Redner sein Publikum nicht mehr erreicht, verliert sich die Stimme im Raum, d. h. sie wird zu einem akustischen Datum, das der Redner selber

---

<sup>68</sup> P. Christian, Beitrag „Medizin“ in: A. Flitner u. a.: Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Bd. 23, Heidelberg 1963, S. 72.

<sup>69</sup> J. G. Herder, Kalligone, Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Bd. 22, S. 62.

<sup>70</sup> H. Lipps, Die menschliche Natur, S. 28.

hören kann: der Redner, der nicht mehr ankommt, beginnt sich selber zuzuhören, ohne sich doch vernehmen zu können. Wo man sich aber selber zuzuhören beginnt, erscheinen einem auch die Gedanken nicht mehr als die eigenen, ohne daß sie deshalb schon den Charakter des Fremden, an dem man sich bereichern könnte, erhalten. Wer sich selber zuhört, kann nicht mehr hinter dem stehen, was er sagt. Im besten Falle wird das Sprechen dann zu einem mechanischen übertragen von anonym Geschriebenem in ein anderes Medium. Wenn nun aber der Redner nicht mehr hinter dem Gesagten steht, wird es herausgelöst aus der Weltsicht des Redners, es wird nicht mehr gehalten und getragen von einem einheitlichen, menschlichen Sinn und bekommt den Charakter der bloßen Mitteilung von Tatsachen: das Sprechen wird im besten Falle zur Information. „Der Sinn ist das, was durch das Wort hindurch als das seine Bedeutung allererst Festrückende vernommen sein will. Was hier Ausdruck erfährt, ist keine sachliche Beziehung, sondern das, wovon man als Gedanke bewegt wird, was als Gedanke nicht aus dem Selbstvollzug von Existenz gelöst werden kann. Der Sinn tönt, und dies so sehr, daß in Gelesenes die Unterschichtung, wie sie sich in der Lautkurve des Satzes ausdrückt, hineingehört werden muß, wenn es verstanden werden will.“<sup>71</sup> Damit hängt zusammen, daß man das Eindrucksvollste an einem Vortrag oder einer Vorlesung, oder vielmehr genau dasjenige an ihm, was einem die Augen geöffnet hat, nicht einfach dadurch wiedergeben kann, daß man das tatsächlich Gesagte wiederholt. Das sachlich Mittelbare eines eindrucksvollen Vortrages, der einem einen neuen Sinnhorizont geöffnet hat, ist das Allerbanalste an ihm, das den Charakter des schon längst Bekannten hat. Daran wird nur noch einmal deutlich, daß der einheitliche Sinn des Gesagten, das Dahinterstehen eines konkreten Menschen hinter dem Gesagten, das dem letzteren erst seine genauere und differenziertere Bedeutung verleiht, sich unmittelbar nur in der Sprachmelodie ausdrückt. Die Stimme, die Stimmführung und die Sprachmelodie sind keineswegs nur „äußerliche“, der Bedeutung der Worte nichts hinzufügende Transportinstrumente: es gehört zum Wesen der Sprache, stimmlich verlaublich, gesprochen zu werden. Diese Zusammenhänge hat insbesondere J. Stenzel durchleuchtet, bei dem es wörtlich heißt: „Wir verstehen darunter (sc. unter der Sprachmelodie) nach dem Gesagten dasjenige rhythmisch-melodische Gebilde, das sich aus Sprachlauten aufbaut und bereits auf die Gliederung in bedeutungsvolle Worte angelegt ist; aus einem einheitlichen Sinn gestaltet, trägt die Sprachmelodie entscheidend zur genaueren Bestimmtheit der Bedeutungen bei; sie ist also der sinnliche Ausdruck, die Repräsentation des Gesamtsinnes als Einheit.“<sup>72</sup> In der Tatsache, daß in der Sprachmelodie der Sinn und, man möchte sagen: die Authentizität des Gesagten sich ausdrückt, liegt die didaktische Bedeutung des Lehrervortrages begründet, der durch keinen Programmfragebogen und durch keine Lehrmaschine auch auf den Gebieten nicht ersetzt werden kann, in denen es „nur“ auf das Erfassen von Beziehungen ankommt. Auch der Mathematiklehrer kann durch die Sprachmelodie, durch die Stimmführung Zusammenhänge und Beziehungen „sichtbar machen“, die dem Schüler am Programm nur dann aufgehen, wenn er einen geschriebenen Text „sinnvoll betont“ zu lesen versucht. Es ist ja allgemein so, daß man „schwierige Stellen“ eines Textes sich nur dadurch verständlich machen kann, daß man sie laut artikuliert, sie also in die Art ihres Gesprochenseins zurückzuübersetzen versucht. Erst durch die Art, wie etwas gesprochen werden muß, geht einem auf, was eigentlich gesagt sein will.

In diesen Erörterungen ist schon angeklungen, daß die Zeichen, insofern in ihnen der Kontakt zur Wirklichkeit und zu anderen Menschen „unterbrochen“ ist, nicht gesprochen, sondern nur signalisiert werden können. Es gehört zum Wesen des Signals, daß es sich nicht an den konkret anderen wendet: es wird nicht erst zum Signal dadurch, daß es vernommen wird, weil sich in ihm kein Sinn verkündet. Signale werden nicht vernommen und verstanden, sondern –

<sup>71</sup> H. Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 110.

<sup>72</sup> J. Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie, Darmstadt 1958, S.35.

wie die militärischen Signale oder die Warnsignale bei Tieren – bedingungslos befolgt. Sie öffnen nicht die Augen für etwas, was man bisher nicht sehen konnte, sondern sie lösen bereitgestellte Reaktionen aus. Weil nun das Signal nicht Ausdruck von Sinn ist, wendet es sich auch nicht an einen bestimmten Sinn: Morsezeichen können gehört, gesehen und gefühlt werden ohne jede Einbuße oder Modifikation.

Aus dem Bisherigen geht aber auch hervor, daß, weil es zum Wesen der Zeichen gehört, signalisiert zu werden, nur Sachverhalte, die aus jedem Sinnhorizont ausgebrochen sind, in Zeichen“sprachen“ gefaßt werden können.

Was zum Zeichen werden kann, ist immer auch mitbestimmt von den „Möglichkeiten“ einer Signalanlage: Man kann Zeichen nach einem feststehenden, die „Möglichkeiten“ der Maschine ausnützenden Code entwerfen, wie es bei den Morsezeichen tatsächlich geschehen ist. Wenn es aber wahr ist, daß Informationen signalisiert und nicht gesprochen werden müssen, so daß nur dasjenige zur Information wird, was signalisiert werden kann, kann die Information selber durch die Zahl der notwendigen Binärschritte gemessen werden. Allerdings: der „mathematisch exakt formulierte Informationsbegriff bewegt sich nicht auf der Ebene der Bedeutungen, sondern im Bereich der Häufigkeits- und Wahrscheinlichkeitsverteilungen von Zeichen. Er läßt sich deshalb aus den ursprünglich nachrichtentechnischen Zusammenhängen herauslösen und überall dort anwenden, wo Häufigkeits- oder Wahrscheinlichkeitsverteilungen auftreten. Dabei ist es, infolge der formalen Sichtweise, gleichgültig, ob es sich um die Buchstaben oder Silben eines Textes, die Gasmoleküle in einem abgeschlossenen Raum, die Schüler einer Klasse oder die Kinder einer Spielgruppe handelt.“<sup>73</sup> Heller folgert daraus: „Der mathematisch exakt formulierte Informationsbegriff kann zunächst nur auf Zeichen selber und ihre Kombinatorik sinnvoll angewendet werden, d. h. er verbleibt in der syntaktischen Dimension der Sprache. Ihr semantischer Aspekt, d. h. die inhaltliche Seite, der Bezug auf Objekte, die Verknüpfung mit der Wirklichkeit geht nicht ein, ebensowenig der pragmatische Aspekt, d. h. die Bedeutung für einen bestimmten Menschen in einer ganz bestimmten Situation. Vereinzelt Ansätze zu einer semantischen und pragmatischen Informationstheorie sehen sich der unlösbaren Schwierigkeit gegenüber, die vom syntaktischen in den semantischen und pragmatischen Bereich hineinspielenden Beziehungen exakt zu erfassen.“<sup>74</sup> Es scheint so zu sein, daß die mathematisch faßbare ars combinatoria der Zeichen immer schon voraussetzt, daß Zeichen Zeichen sind.

Im Grunde genommen sind wir in unserem Zusammenhang keinen Schritt weitergekommen. Daß Zeichen signalisiert werden können, besagt nichts anderes als daß uns die Wirklichkeit dort, wo wir mit Zeichen operieren, nicht mehr in ganzheitlichen Sinnhorizonten gegeben ist. Nun hat sich aber ergeben, daß die Zeichen doch in einer eigentümlichen Form auf die Wirklichkeit „bezogen“ sind: die Frage nach der semantischen Seite der Zeichen ist dringlich geworden.

Wir haben noch einmal von dem schon mehrfach, beschriebenen Umstand auszugehen, daß der Mensch, indem er Zeichen setzt oder sich etwas zum Zeichen nimmt, sich selber aus der Wirklichkeit als dem Element seiner Möglichkeiten heraussetzt und dadurch die Wirklichkeit selber als etwas, was unabhängig von dem ist, was der Mensch an ihr zu erschließen vermag, freigibt. Dieses „Freigeben“ haben wir nunmehr schärfer ins Auge zu fassen. Die Wirklichkeit wird darin herausgelöst aus den menschlichen Möglichkeiten und dadurch im wörtlichen Sinne absolut. In diesem Sinne war ja auch schon bei Eliade davon die Rede, daß die Zeichen ein „absolutes Element mit sich bringen“. Mit der Absolutheit der Wirklichkeit ist hier nur dies gemeint, daß die Wirklichkeit nicht in Rücksichten und Hinsichten, in den Möglichkeiten des menschlichen Verstehens in ihrer Bedeutung entfaltet werden kann. Nun ist aber dieses Frei-

<sup>73</sup> E. Heller, Die Perspektive der Kybernetik, in: Zeitschrift für Pädagogik, Jg. 11, 1965. Heft 1, S. 7.

<sup>74</sup> E. Heller, a. a. O., S. 8.

geben von Wirklichkeit selber eine Form des Bezogenseins auf sie, eine Form des „Denkens“, das wiederum negativ dadurch bestimmt ist, daß es seine Möglichkeiten nicht erst in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in der Weise entfaltet, daß es sie in einer originären Weise zum Vorschein bringt. Mit anderen Worten und konkret bedeutet dies, daß sich das „Freigeben“ der Wirklichkeit in einem „Denken“ vollzieht, das, weil es sich nicht erst ergründen muß, zum Vollzug eines potentia möglichen Verfahrens wird. Die Freigabe der Wirklichkeit, so könnte man jetzt formulieren, vollzieht sich als die Entdeckung einer Verfahrensdisposition. Aber eben diese „Entdeckung“ stellt ein eigentümliches Problem dar: Das Denken wird zum Vollzug von Operationsschemata, die dem Vollzug vorausgesetzt sind und ihn allererst ermöglichen, ohne umgekehrt im Vollzug und durch ihn ermöglicht zu sein. Wo das Denken zum Vollzug vorgegebener Verfahren wird, hat es seine produktiven Möglichkeiten abgestreift. Wo es aber alle seine produktiven Möglichkeiten abgestreift hat, ist es an ihm selber blind: es bringt nichts zum Vorschein, und wenn es nichts zum Vorschein bringt, kann man auch nicht ohne weiteres von einem Denken reden.

Eines ist jedoch klar: das Denken, von dem wir jetzt reden, kann nur dann zu einem Denken werden, wenn es sich selber faßt, wenn es sich auf sich selber zurückwendet und reflexiv wird, jedoch in einem anderen Sinne als das Sich-selber-Denken des Idealismus. (Das hohe Maß von Reflexion, das uns die gegenwärtige Kultur zumutet, ist anders „strukturiert“ als die absolute Reflexion des Idealismus.)

Während die idealistische Vernunft sich selber als zu entfaltende Potenz „setzte“, so daß ihr „setzen“ zur Entfaltung kategorialer Möglichkeiten wurde, in denen zugleich die Wirklichkeit in ihren schöpferischen Möglichkeiten mitentfaltet wurde, kann sich *das* Denken, das alle Möglichkeiten abgestreift hat, wenn überhaupt, nur in der Form selber denken, daß es die Verfahrensschemata entwirft, deren Vollzug es selber ist. Mit anderen Worten und zusammengedrängt bedeutet dies: dieses Denken wird zu einem Denken erst dadurch, daß es sich als Vollzug eines Verfahrens faßt, d. h. es wird zu einem Denken dadurch, daß es das Operationsschema sich selber voraussetzt, als dessen Vollzug es sich selber erscheint. Es wird zu einem Vollzug, indem es sich als Vollzug faßt, und es faßt sich nur dadurch als Vollzug, daß sein Operationsschema faßt. Dieses sein Operationsschema kann es aber nur in der Form einer Vorschrift, einer Anweisung, die es unbedingt befolgt, erfassen, d. h. in der Form von Zeichenbeziehungen. Sein eigenes Verfahrensschema kann das Denken nur in Zeichenbeziehungen „entwerfen“, weil es gerade die Zeichen sind, die einerseits mit scheinbarer Willkürlichkeit gesetzt werden, die aber, wenn sie gesetzt sind, als schlechthin vorgegebene, unbedingt zu befolgende Vorschrift gelten. Das Denken bringt sich hier gleichsam als Denken hervor, indem es die Zeichen setzt, deren Vorschrift es befolgt, wenn es sie setzt. Jedenfalls aber kann das Denken die ihm vorgegebenen, nicht aktuell zu ergründenden, reinen Verfahrensschemata nur im Befolgen der in Zeichenbeziehungen „gegebenen“ Vorschriften erfassen, d. h. aber, daß es nur im Stiften von Zeichenbeziehungen zum Denken wird. Weil es aber in Zeichenbeziehungen die ihm vorgegebenen „Möglichkeiten“ erfaßt, werden die Zeichenbeziehungen zu sprachähnlichen Gebilden, die etwas zuführen, was ohne sie schlechterdings nicht „da“ wäre.

Die Zeichensprachen haben also ihre Funktion im Sich-selber-Erfassen des Denkens, das alle seine Möglichkeiten abgestreift hat. Die Zeichenbeziehungen sind daher nicht Gegenstände des Denkens, sondern Instrumente, die es sich selber schafft, indem es sich selber zwar nicht produktiv hervorbringt, wohl aber in seinen vorgegebenen „Möglichkeiten“ erfaßt. Weil das Denken sich darin selber faßt, sind die Zeichenbeziehungen systematisch abgeschlossen: die Zeichen selber sind durch ihre Funktion innerhalb des geschlossenen Systems bestimmt, ihre, wenn man so will: Bedeutung kann nur durch implizite Definitionen festgehalten werden. Weil aber, im Unterschied zum Idealismus, das Denken sich nicht in seinen ureigensten Möglichkeiten entfaltet, kann es nicht das System schlechthin geben, sondern nur mögliche Denkverfahren, die in keiner Beziehung zueinander zu stehen brauchen: es werden die verschiedensten Systems nebeneinander denkbar. Entscheidend ist hier allein, daß das Denken, das die

Wirklichkeit freigibt, erst dadurch zu einem Denken wird, daß es sich selber in Zeichensystemen zu fassen vermag, die dadurch den Charakter von Sprachen erhalten. *Dieses* Denken wird also ganz und gar durch die Sprache, in der es sich selber zu fassen vermag, bestimmt. So ist die Mathematik schon lange kein Gegenstand des Denkens mehr, sondern eine Sprache, in der das Denken sich unabhängig von der Wirklichkeit, die es zum Vorschein bringt, selber faßt: die Mathematik ist kein Gegenstand, sondern eine Form des Denkens. Ob allerdings das mathematische Denken eine spezifische Form des „zeichensprachlichen Denkens“ oder ob vielmehr alle Zeichensprachen „mathematisch“ sind, ist eine Frage, die zu beantworten dem Verfasser die Voraussetzungen fehlen.

Nun faßt nur dasjenige Denken sich selber in Zeichensprachen, das die Wirklichkeit aus sich selber löst und absolut setzt. Man könnte also sagen, daß der Vorgang der Absolutsetzung der Wirklichkeit sich als Ausbildung von Zeichensprachen vollzieht. Das Denken, das die Wirklichkeit freisetzt, wird erst dadurch zu einem Denken, daß es sich selber in Zeichensprachen zu fassen vermag. Das bedeutet nun aber auch: diese Wirklichkeit „gibt“ es nur, insofern es Zeichensprachen gibt und für sie. Diese Wirklichkeit kann nicht erfahren und nicht erlebt und nicht angeschaut, sondern nur in Zeichensystemen gefaßt werden: sie hat eine zeichensprachliche Verfassung (sie kann z.B. in mathematischen Lettern geschrieben sein). Dies ist allerdings keine ontologische Aussage, die grundsätzlich nur auf der Voraussetzung möglich wäre, daß dem Denken eine konstitutive Kraft zukäme. In den Zeichensprachen konstituiert sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Zeichensprachen entstehen erst dort, wo das Denken seine konstitutive Kraft abgestreift hat. Die Zeichensprachen erschließen nicht die Wirklichkeit, sondern sie lassen sie nur in einer vorgegebenen Form wiederfinden: sie ermöglichen eine Identifizierung, so wie man das Abgebildete als dasjenige identifizieren kann, das in einer Abbildung abgebildet ist. Gerade weil man die Wirklichkeit in ihrer sprachlichen Verfassung wiederfinden kann, erhalten die Zeichensprachen den Charakter der Abbildung.

## 10. Das Verhältnis der Zeichen“sprachen” zur natürlichen Sprache

Die Zeichensprachen stellen die Wirklichkeit so „dar“, wie sie insofern unabhängig von der Darstellung ist, als die Darstellung hier nicht das „Sein“, die Erscheinungsweise und Zugänglichkeit der Wirklichkeit konstituiert. Die Zeichensprachen sind keine treffenden, d. h. in einer bestimmten Weise originär erschließende Darstellungen, sondern durch sie wird die Wirklichkeit „als etwas gegeben“, was auch ohne diese Darstellung so ist, wie sie ist. Mit einem Wort: die Zeichensprachen stehen notwendig unter dem Wahrheitskriterium der „adaequatio“. Es gilt aber zu sehen, daß dieser Wahrheitsbegriff nur in Zeichensprachen gleichsam entdeckt werden konnte, er gilt nur für logos semantikos. Wir behaupten also, daß das „es gibt“ nur in Zeichensprachen entdeckt werden konnte. Hier ist aber gleich noch eine andere Bemerkung notwendig: Was es in der Form „es gibt“ „geben“ kann, sind Tatsachen. Die Tatsachen aber, insofern sie in Zeichensprachen gefaßt sind, sind Beziehungen, in denen Dinge stehen können ohne Rücksicht darauf, was sie sind. „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen). Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.“<sup>75</sup> (Die Tatsachenwissenschaften sind insofern Gesetzeswissenschaften, als sie nicht Dinge, sondern Beziehungen fassen, Beziehungen zumal, deren „Wirklichkeit“ das Ausgedrücktsein in einer Zeichensprache ist.)

Hier wird nun aber ein besonderes Problem sichtbar: Wenn es wahr ist, daß die Frage der Adaequatheit sinnvoll nur für eine Zeichensprache gestellt werden kann, weil es nur in ihr und für sie, soweit sie eine Darstellung ist, die nicht erschließt, dann gilt in gleichem Maße, daß

---

<sup>75</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Schriften, S. 11.



man die Aussagen und das in ihr Dargestellte nicht miteinander vergleichen kann. Man müßte aus der Sprache, in der allein es Sachverhalte geben kann, austreten, was man aber nicht kann, weil es Sachverhalte nur in dieser Sprache und für sie geben kann.

Unsere Behauptung, daß es nur in formalisierten Zeichensprachen das „es gibt“ gebe, besagt also – und darin wird die Unmöglichkeit der Transzendierung der Aussage dieser Sprache noch einmal sichtbar –, daß es Tatsachen nur als Ausgesagtsein in wahren Sätzen und nicht anders gibt. Weil nun aber diese Sätze weder auf die Wirklichkeit hin überstiegen werden können, noch aber sich selber an der Wirklichkeit dadurch ausweisen, daß sie diese in einer bestimmten Weise zum Vorschein bringen, stellt sich das Problem einer Definition des „wahren Satzes“. Für die natürliche Sprache ist eine Definition der Wahrheit nicht nur unmöglich, sondern unnötig: wer nach einer Wahrheitsdefinition fragt, hat den Bereich der natürlich gesprochenen Sprache schon verlassen, in der es so etwas wie die Authentizität des Gesprochenen gibt, wenn sie aus der Kraft ihres eigenen Ursprungs gesprochen wird, d. h. wenn sie und sofern sie mit dem Gesagten immer auch eine neue Möglichkeit des Sagens gewinnt. Mit ihrem „Gegenstand“ bringt die natürliche Sprache immer auch sich selber zur Sprache. Es gehört aber zum Wesen der Zeichensprachen, daß sie sich nicht an der Wirklichkeit ermöglichen und in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit immer auch ihre eigenen Möglichkeiten hervorbringen. Daher bedarf es der Wahrheitsdefinition: die Legitimität der Zeichensprachen muß gleichsam von außen beigebracht werden. Man könnte von hier aus und im Vergleich mit der natürlichen Sprache auch sagen: die formalisierten Sprachen können nur deshalb Sachverhalte darstellen, weil sie ihre eigene Sprachlichkeit abgestreift haben. Damit ist aber schon die Schwierigkeit einer Wahrheitsdefinition umrissen. Wenn es stimmt, daß es ein „es gibt“ nur in wahren Sätzen geben kann, wird jede Definition der Wahrheit des Satzes unmöglich. Jeder Versuch der Definition nach dem Kriterium der Adaequatheit – und ein anderes Kriterium kann es hier nicht geben – läuft, so scheint es, auf die Form hinaus: ein Satz ist wahr, wenn es ein wahrer Satz ist. Oder genauer: ein Satz ist wahr, wenn der Sachverhalt, den es nur als Ausgesagtsein in einem solchen Satz gibt, „besteht“, aber der Sachverhalt besteht nur, wenn der Satz, in dem er ausgesagt wird, wahr ist. Der Satz „Der Schnee ist weiß“ ist nur dann wahr, wenn der Schnee weiß ist, aber das hier gemeinte „Weißsein“ ist keine in der aktuellen Anschauung zu realisierende Qualität, sondern das Ausgesagtsein in einem wahren Satz. Man kann den hier entstehenden Zirkel nicht ohne weiteres, wie J. Habermas es tut, ansehen als „Indiz für die Einbettung des Forschungsprozesses in einen Zusammenhang, der selbst nicht mehr analytisch-empirisch, sondern nur noch hermeneutisch expliziert werden kann. Die Postulate strikten Erkennens verschweigen freilich das nichtexplizierte Vorverständnis, das sie doch voraussetzen; darin rächt sich die Ablösung der Methodologie vom realen Forschungsprozeß ...“<sup>76</sup>

(Wenn wir den Zirkel, in den man beim Versuch der Definition einer wahren Aussage gerät, „nicht ohne weiteres“ auf den hermeneutischen Zirkel glauben zurückführen zu können, dann sollte damit ausgedrückt werden, daß wir den Anspruch der Tatsachenaussagen in formalisierten Sprachen, Zusammenhänge aufzeigen zu können, die in der um ihre eigene Möglichkeit besorgten Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit nicht erschlossen werden können, ernst nehmen. Nur wenn dem so ist, kann schließlich auch in der Tatsachenforschung etwas zutage gefördert werden, was man nicht schon „irgendwie“ weiß und was infolgedessen nur noch expliziert zu werden braucht. Daß schließlich auch die formalisierten Zeichensprachen auf eine eigentümliche Beziehung zur Welt im angedeuteten Sinne anthropologisch reduziert werden können, soll ja im Verlauf unserer Erörterungen entwickelt werden.) Der Zirkel, in den man also beim Versuch, die Wahrheit eines Satzes zu definieren, gerät, ist nicht unmittelbar ein hermeneutischer Zirkel. Deshalb können schließlich auch selbstverneinende Sätze auf ihm

---

<sup>76</sup> J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, in: Logik der Sozialwissenschaften, hg. v. E. Topitsch, Köln/Berlin 1965, S. 304 f.

aufgebaut werden von der Form: der Satz: „Der Satz von dem ich soeben spreche, ist falsch“, ist wahr dann und nur dann, wenn der Satz, von dem ich soeben spreche, falsch ist.<sup>77</sup> Die hier entstehenden Paradoxien, die allesamt nach dem Schema des lügenden Kreters ausgebaut sind, beruhen auf der Tatsache, daß die formalisierten Sprachen ihre – wie wir sagten – Sprachlichkeit abgestreift haben: sie bringen sich nicht als sprachliche Möglichkeit an dem und mit dem hervor, was sie sprachlich zu fassen vermögen. Konkret und positiv besagt dies: jeder „Satz“ der formalisierten Sprache ist an ihm selber schon die Bezeichnung oder der bloße Name eines Satzes, oder, von der anderen Seite her formuliert: das „es gibt“ ist nichts anderes als die Nominalisierung des Satzes, d. h. nur dann wenn der Satz seinen sprachlichen Sinn abstreift, entsteht gleichsam das „es gibt“ als etwas, was aus jeder – auch der sprachlichen – Auseinandersetzung freigegeben wurde. Man könnte hier einwenden, wir seien der Eigenart der natürlichen Sprache „aufgessen“, in der nicht unterschieden werden könne zwischen der Aussage und dem Namen oder der Bezeichnung für eine Aussage. Jede Wahrheitsdefinition verwende den Satz „der Schnee ist weiß“ in zweierlei Bedeutung, einmal als Aussage, zum anderen aber als Bezeichnung und Name einer Aussage. „Ein solcher Satz ist wahr, wenn der Sachverhalt, den er behauptet, wirklich besteht. Nenne ich einen beliebigen Satz „p“, so läuft diese Definition etwa darauf hinaus, zu sagen: „Der Satz ‚p‘ ist wahr, dann und nur dann, wenn p“. In einem von Heinrich Scholz gern gebrauchten Beispiel: der Satz ‚es gibt Marsbewohner‘ ist wahr dann und nur dann, wenn es Marsbewohner gibt“ ... In ihr kommt p, also im Beispiel der Satz, es gebe Marsbewohner, zweimal in verschiedener Bedeutung vor. Zuerst erscheint p in Anführungsstrichen, „p“ ist ein Name des Satzes p; man weist damit auf ihn hin ... Der Satz in Anführungsstrichen wird genannt, aber nicht behauptet. Das zweitemal tritt p ohne Anführungsstriche auf. Hier wird p konditional behauptet. Man sagt: „wenn p, dann gilt etwas Bestimmtes“. Das Bestimmte ist, daß der Satz „p“ wahr ist.“<sup>78</sup> Daraus folgt, daß die Definition der Wahrheit eines Satzes nur in einer „Sprache“ möglich wird, in der man zwischen der Bezeichnung, (dem Namen) eines Satzes und dem Satz selber unterscheiden kann. Man nennt sie Metasprache. In ihr erscheint dann an der Stelle des „p“ der Satz der formalisierten Sprache oder sein Name in der Metasprache und anstelle des p der Satz, der das „besagt“, was in „p“ nur bezeichnet wird. Nun ist aber der „wirkliche“ Satz in der Metasprache, insofern er ein benannter ist, kein ursprünglich gesprochener, sprachliche Möglichkeiten ausschöpfender Satz, sondern er kommt – als bezeichneter – nur darin vor. Selbst dann, wenn eine bestimmte Sprache (z.B. die deutsche) als Metasprache – aus Gründen der Zweckmäßigkeit, wie man meint – gebraucht wird, wird sie ihrer Eigentümlichkeit beraubt: der bezeichnete Satz, der „in“ der deutschen oder französischen Sprache „vorkommt“, ist keine originär gebende, sprachliche Verlautbarung. Als benannter Satz hat er seinen „sprachlichen Sinn“ abgestreift: er wird durch die Bezeichnung aus der je bestimmten Sprache herausgerissen. Dadurch entsteht erneut die Notwendigkeit, ihn als „wahren Satz“ definieren zu müssen. Dazu bedarf es aber einer Metasprache der Metasprache und so weiter: es sei denn, man beruhigt sich beim wirklich originär gebenden Ausgesagtsein in einer bestimmten Sprache, deren Sprachsinne und Verständlichkeit nicht expliziert, sondern nur eben verschwiegen werden. Würde man aber die natürliche Sprache wirklich explizieren, könnte sie nicht mehr als Metasprache fungieren, weil in der natürlichen Sprache kein reines aus jedem Sinnhorizont entlassenes „es gibt“ denkbar ist. Mit dieser letzten Bemerkung sollte auch die Vorstellung abgewehrt werden, die Zeichensprachen seien die „kontrollierte Fortsetzung der umgangssprachlichen Welterschließung“, was dadurch bewiesen sei, daß die Umgangssprache immer als letzte Metasprache fungieren müsse. So hat es K. O. Apel dargestellt: „Tatsächlich ist ja die Konstruktion logisch eindeutiger Kunstsprachen keineswegs eine belanglose Spielerei außerhalb der kognitiven und kommunikativen Funktion der wirklichen Sprache, sondern sie wird in dem Augenblick, wo

<sup>77</sup> Dazu: C. F. v. Weizsäcker, Sprache als Information, in: Die Sprache, Darmstadt 1959, S. 51.

<sup>78</sup> C. F. v. Weizsäcker, a. a. O., S. 51.

es gelingt, einen Kalkül als Präzisionssprache der Wissenschaft zu „deuten“, zu einer verschärften Fortsetzung der Weltaufschließungsfunktion der natürlichen Sprache, gewissermaßen eine Potenzierung dessen, was auch bisher schon im Rahmen der Umgangssprache durch Begriffsdefinitionen und Einführung künstlicher Fachausdrücke in die Wege geleitet wurde. Wie aber innerhalb der Umgangssprache die Definition qua Präzisierung einzelner Begriffe nur mit Hilfe nicht definierter, aber irgendwie verständlicher Begriffe erfolgen kann, so kann die „Deutung“, d. h. aber die empirische Anwendung, einer a priori entworfenen Präzisionssprache nur durch Vermittlung der Umgangssprache erfolgen, in der die in der Präzisionssprache schärfer verfügbar zu machenden Welttatsachen immer schon irgendwie „als etwas“ erschlossen sind.“<sup>79</sup> Daß die Zeichensprachen in Metasprachen gleichsam ihrer eigenen Sprachlichkeit nachlaufen müssen, ist nicht ein Indiz für ihre transzendente Verfassung, sondern weit eher für das Gegenteil: nur weil die Zeichensprachen die welterschließende Potenz der natürlichen Sprachen abgestreift haben, kann es „für“ sie und „in“ ihnen schlichte, im wörtlichen Sinne nichtssagende Tatsachen geben.

Es hat sich gezeigt: durch die Wahrheitsdefinition in einer Metasprache werden die Aussagen der Zeichensprache nicht auf die Welterschlossenheit einer bestimmten Sprache reduziert, so daß die reduzierte Aussage als die Entfaltung einer sprachlichen Möglichkeit erscheint. Dies gilt auch dann, wenn, was aus Gründen der Verständigung unumgänglich ist, eine bestimmte Sprache (Deutsch oder Französisch) als Metasprache gewählt wird. Wo eine natürliche Sprache zur Metasprache wird, verliert sie ihren eigentümlichen Charakter: sie ist dann nicht als Muttersprache eines Menschen oder einer Nation im Blick und wird nicht aus einem ihr eigentümlichen Sinnhorizont gesprochen. Daher wird es auch gleichgültig, welche Umgangssprache zur Metasprache gewählt wird. Schon diese Tatsache weist darauf hin, daß man auch hier nicht ohne weiteres sagen kann, die Zeichensprachen seien die Fortführung der umgangssprachlichen Welterschlossenheit. (Wir gehen auch hier davon aus, daß in den Zeichensprachen die Wirklichkeit in einer ganz eigenen Weise „anvisiert“ ist. Wir werden aber zeigen müssen, daß und wie die Wirklichkeitsfassung der Zeichensprachen in einer natürlichen Sprache eingebracht werden muß. Uns will nur scheinen, daß die Verhältnisse sich hier in einem gewissen Sinne umgekehrt haben: in den Zeichensprachen wird nicht expliziert, was in der natürlichen Sprache schon irgendwie erschlossen ist, sondern die natürliche Sprache bringt ihrerseits erst dasjenige zum Vorschein, was in Zeichensprachen nur „unvollkommen“ gefaßt werden kann.)

Fragen wir also zuerst nach dem „Sinn“ der Wahrheitsdefinition in einer Metasprache. Wir versuchen dabei das zu konkretisieren, was wir weiter oben als die eigentümliche Reflexionsform des zeichensetzenden Verstandes entwickelt haben. In der Metasprache wird, so ließen wir uns von Weizsäcker sagen, die Bedingung beigebracht, unter der allein ein Satz in einer formalisierten Sprache wahr ist: der Satz ist dann wahr, wenn er in einer Metasprache „vorkommt“ ohne eigenen „Sinn“: sofern der Satz in der als Metasprache gebrauchten Sprache bloß vorkommt, ist er nicht durch die Welterschlossenheit einer bestimmten Sprache begründet. Er läßt nichts aufgrund seines Satzseins in einer bestimmten Sprache sehen. Damit ist auch gesagt, daß die Meta-sprache keine Sprache im vollgültigen Sinne ist. Man könnte geradezu sagen, sie sei der „Ort“, in dem die Wirklichkeit freigegeben wird, ohne daß dieses, die Wirklichkeit freigegebende Denken sich in der Metasprache schon selber faßt und sich selber zur Sprache bringt. Es ist so gesehen die formalisierte Sprache, in der das gefaßt und in eine sprachliche Form gebracht wird, was sich in der Metasprache vollzogen hat. Die formalisierte Sprache ist die sprachliche Form, in der die Metasprache, in der die Wirklichkeit freigegeben wird, sich selber als Sprache faßt. Zusammengefaßt bedeutet dies: Der Satz in der formalisierten Sprache ist dann wahr, wenn er der *Satz* ist (die sprachliche Form), in dem sich die

---

<sup>79</sup> K. O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963 (Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 8), S. 23.

Metasprache auf die Wirklichkeit bezieht. Die Metasprache ist, wenn man so will, die Wirklichkeit, auf die sich die formalisierte Sprache bezieht, d. h. zur Sprache bringt. Die formalisierte Sprache ist die zur Sprache gewordene Metasprache. Darin liegt auch begründet, daß immer erst in der formalisierten Sprache das herausgestellt werden kann, was in den Sätzen der Metasprache tatsächlich der Fall ist. Nur insofern die „Gebilde“ der Metasprache zu Sätzen werden, kann mit den Sätzen zugleich das präzisiert werden, was in den Sätzen als Tatsachen gefaßt ist. Es ist durchaus möglich, daß die verschiedensten „Sätze“ der Umgangssprache dieselbe Tatsache darstellen, so daß erst das Herausstellen der sprachlichen Form in einer formalisierten Sprache ans Licht bringen kann, was in den verschiedensten umgangssprachlichen Gebilden als Tatsache dargestellt wurde. In diesem Sinne heißt es auch bei G. Patzig, der diesen Dingen neuerdings nachgegangen ist: „Die Tatsache, die der Satz  $p$  darstellt, ist genau das, was dasselbe ist, wenn die Sätze  $p$  und  $q$  L-äquivalent sind.“<sup>80</sup> Patzig beruft sich hier auf Frege: „Auch die Anzahl eines Begriffes  $F$  ist genau das, was dasselbe ist, wenn die Begriffe  $F$  und  $G$  einander gleichzählig sind. ... Gleichzähligkeit kann ohne Feststellung der Anzahl konstatiert werden, so wie die Feststellung von Parallelität von Geraden nicht die Kenntnis ihrer Richtung voraussetzt. Entsprechend gilt, daß bei Gleichzähligkeit von  $F$  und  $G$  alle  $F$  gleichzähligen Begriffe auch  $G$  gleichzählig sein müssen. So kann Frege die Anzahl des Begriffes  $F$  definieren als den Umfang des Begriffs „Begriff gleichzählig  $F$ “. So wird die Zahl Zwei zur Klasse der Paarmengen, Drei zur Klasse der Tripel usw., wenn wir einmal Russells glattere Sprechweise für Freges Terminologie einsetzen wollen. Diese Anführungen aus Freges Gedankengang können wohl genügen, uns mit dem Argumentationsweg vertraut zu machen, auf dem wir dem Begriff der Tatsache näherkommen wollen. Wir wollen eine Tatsache bestimmen als genau das, was dasselbe ist, wenn zwei wahre voneinander verschiedene Sätze dieselbe Tatsache ausdrücken oder darstellen. Eine solche Definition hat nur Sinn, wenn wir uns imstande fühlen, festzustellen, ob zwei Sätze dieselbe Tatsache ausdrücken, ohne vorher festgestellt zu haben, welche Tatsache sie darstellen.“<sup>81</sup> Vor der Konsequenz, die sich hier geradezu aufdrängt; „Die Tatsache, die der Satz  $p$  darstellt, ist gleich dem Umfang des Begriffs ‚mit  $p$  L-äquivalenter Satz‘“<sup>82</sup> schreckt Patzig jedoch, wie uns scheint: mit Recht, zurück. Würde man sich nämlich bei der letzten Definition beruhigen, schriebe man den Sätzen der Zeichensprache eine konstitutive Kraft zu, die ihnen nicht zukommen kann. (Im Bereich der Mathematik liegen die Verhältnisse insofern anders, als hier durch die Definition in einem gewissen Sinne das Definierte erst entsteht.<sup>83</sup>)

Hier tut sich dann eine neue Schwierigkeit auf: Eine Tatsache „gibt es“ nur, insofern sie in einem Satz ausgesagt ist (wobei der „Satz“ in der Umgangssprache „noch nicht“ der Satz zu sein braucht, in dem die Tatsache dargestellt wird). Die Tatsache ist also das Dargestelltsein in einem wahren Satz. Außerhalb des Satzes gibt es keine Tatsache: Tatsachen werden nicht in der leiblichen Umgangserfahrung und nicht in der Anschauung gefunden. Nun ist aber die Darstellung von Tatsachen keine treffende Darstellung, durch die etwas ganz ursprünglich der Verborgenheit, die wir selbst verschulden, entrissen wird. Tatsachenaussagen lassen nicht originär sehen, und nur weil sie ihre konstitutive Kraft abgestreift haben, kommt man in Versuchung, die Tatsachen noch jenseits ihres Ausgesagtseins zu suchen. Weil aber die Tatsachenaussagen ihre konstitutive Kraft abgestreift haben, kommen sie selber nur als Tatsachen vor. Durch das bloße Vorkommen von Sätzen – selbst wenn man in formalisierten Sprachen sinnlose Gebilde von der Art „Hans ist eine Quadratwurzel aus fünf“ vermeiden kann – ist nicht schon ihre Wahrheit garantiert. Es bricht somit noch einmal die Frage nach der Wahrheit von Sätzen oder dem Bestehen der darin dargestellten Sachverhalten auf. Auch Patzig gelangt

<sup>80</sup> G. Patzig, Satz und Tatsache, in: Argumentationen, a. a. O., S. 187.

<sup>81</sup> G. Patzig, a. a. O., S. 183 f.

<sup>82</sup> G. Patzig, a. a. O., S. 187.

<sup>83</sup> G. Patzig, a. a. O., S. 187 f.

schließlich zur Formulierung: „Und wenn wir gefragt werden, wann der Satz ‚Fido hat des Briefträger gebissen‘ wahr ist, so werden wir wiederum nichts anderes antworten können als dies: der Satz ist genau dann wahr, wenn Fido den Briefträger gebissen hat. Die Tatsache, die der Satz p darstellt, oder ausdrückt, oder beschreibt, ist genau das, was vorliegen muß, wenn der Satz p wahr sein soll. Die Tatsache, die ein Satz darstellt, ist also der Inbegriff der Wahrheitsbedingungen, dieses Satzes. Die herkömmliche Übereinstimmungstheorie der Wahrheit ist der Intention nach ganz im Recht; nur sind die freilich naheliegenden Vorstellungen abwegig, nach denen wir uns gleichsam zwischen Satz und Tatsache stellen könnten, um beide miteinander zu vergleichen und ihre Korrespondenz bzw. Nichtkorrespondenz festzustellen. Das Erlernen einer Sprache ist wesentlich Aneignen der Wahrheitsbedingungen von Sätzen, und auf diesem Wege dann auch die der Bedeutung der Worte, die in diesen Sätzen vorkommen.“<sup>84</sup>

Den erneut sichtbar gewordenen Teufelskreis versucht Patzig mit dem Hinweis auf das praktische Verhalten zu durchbrechen: Die Wahrheitsbedingungen, die ein Satz nennt, erweisen sich im praktischen Verhalten als erfüllt oder nichterfüllt. „Sätze sind nicht so sehr Bilder der Wirklichkeit als vielmehr Voraussagen oder Versprechungen über den Ausgang möglicher Handlungen, die man als Wahrheitstests bezeichnen könnte.“<sup>85</sup> So einleuchtend diese Lösung auch erscheinen mag und so sehr sie sich auch mit unserer Interpretation der Zeichen, Weisungen für ein sich nicht selbst ergründendes Verhalten zu sein, zu decken scheint, bleibt hier doch ein Rest zu tragen peinlich. Ob eine Bedingung, die immer „irgendwodurch“ erfüllt sein kann, tatsächlich erfüllt ist, kann sich grundsätzlich nicht in der Praxis erweisen, sondern muß in einem Urteil ausdrücklich entschieden werden. Nicht durch eine Praxis kann erwiesen werden, daß gewisse Bedingungen erfüllt sind, weil das Erfüllt- oder Nichterfülltsein immer schon die Antwort auf die Frage *quid juris* ist. Am klarsten liegen die Verhältnisse auf dem Gebiete der Rechtsprechung: Es liegt nicht auf der Hand, welchen Tatbestand er erfüllt, sondern der „gegebene“, immer strittige Fall, muß als Fall von ... urteilend entschieden werden. In dieser Richtung bewegen sich auch die Argumente, mit denen Popper und im Anschluß an ihn J. Habermas gegen die Verifizierung durch die Praxis und die Erfahrung zu Felde ziehen.<sup>86</sup> Nun hat man aber überall da, wo man eine Aussage in irgendeiner Form zu verifizieren versucht, eigentlich schon die Feststellung, eine Tatsache sei das Ausgesagtsein in einem Satz, aufgegeben und sich zwischen den Satz und das in ihm Ausgesagte gestellt. Versuchen wir also daran festzuhalten, Sätze sind nicht auf sinnliche Erfahrungen zu reduzieren, das in ihnen Ausgesagte ist nicht durch Erfahrung und Umgang gewissermaßen als Deckung des Satzes beizubringen. Dies besagt positiv, daß man sich mit dem Satz in ein eigentümliches, nicht zu ersetzendes Verhältnis zur Wirklichkeit gebracht hat. Von einem sprachlichen oder sprachähnlichen Gebilde kann man überhaupt nur daraufhin reden, daß der Mensch durch es in ein eigentümliches, nicht auf die Erfahrung reduzierbares Verhältnis zur Wirklichkeit versetzt wurde. Nun sind aber die Tatsachenaussagen bzw. die Sätze in formalisierten Sprachen gerade darin von der natürlichen, gesprochenen Sprache unterschieden, daß sie selber nur als Tatsachen vorkommen: sie geben keine Auskunft darüber, wie hier etwas gefaßt ist und wie es anvisiert wurde, wenn darin etwas als Tatsache behauptet wird. Man weiß hier nicht was man sagt, wenn man den Satz ausspricht: der Schnee ist weiß oder „Gegenstände werden im Wasser leichter“. Was hier also bestenfalls beigebracht werden muß, ist nicht so sehr die behauptete Tatsache selber, sondern die Form, in der die Wirklichkeit anvisiert wurde, so daß sie sich im Gewande einer schlichten Tatsachenaussage präsentieren kann. Man könnte also sagen: was den Sätzen in formalisierten Sprachen oder den Tatsachenaussagen fehle, sei ihr Sinn, die Form, in der in ihnen die Wirklichkeit anvisiert wird. Dieser „Sinn“ ist aber nur in

---

<sup>84</sup> G. Patzig, a. a. O., S. 189 f.

<sup>85</sup> G. Patzig, a. a. O., S. 190.

<sup>86</sup> J. Habermas, a. a. O., S. 302 f.

der natürlichen Sprache zu entfalten. In dieser – äußerst bedenklichen – Formulierung rekurren wir keineswegs auf die Welterschlossenheit der natürlichen Sprache, wie man einwenden könnte, sondern wir machen nur von dem Gebrauch, was wir gelegentlich unserer Erörterungen über die anthropologische Reduktion bemerkten. Man kann nicht sagen, daß die leibliche Erfahrung die Explikation der Welterschlossenheit der natürlichen Sprache sei, wohl aber, daß in ihr das eigentümliche Bezogensein auf die Wirklichkeit, das in der Erfahrung am Werk ist, sprachlich entfaltet werden könne, wobei dann auch neue Möglichkeiten des Sprechkönnens erschlossen werden. In ähnlicher Weise sagen wir hier: Die Zeichensprachen können nicht auf eine gegebene Weltauslegung der natürlichen Sprache zurückgeführt werden, wohl aber kann das in ihnen waltende Verhältnis zur Wirklichkeit in der natürlichen Sprache entfaltet werden.

Und doch liegen die Verhältnisse hier wieder anders. Wir haben jetzt – gegen unseren eigenen Ansatz – einen Sinn in die Zeichensprachen eingeschmuggelt und so getan, als würde die Welt in ihnen wie in der Erfahrung in einer eigentümlichen Weise zur Gegebenheit gebracht. In Wahrheit aber, und daran müssen wir festhalten, haben die Sätze in formalisierten Sprachen und die Tatsachenaussagen keine transzendente Verfassung, sondern es handelt sich dabei um Leerformen, in die zwar etwas eingefäßt werden kann, die aber der Wirklichkeit und jeder Auseinandersetzung mit ihr vorgeordnet sind, ohne sie indes in einer bestimmten Weise zur Gegebenheit zu bringen. Hier ist eine vollständige Trennung von Form und Inhalt eingetreten. Vollständig ist die Trennung von Inhalt und Form insofern, als der Inhalt hier nicht durch die Form konstituiert wird: was man in ein Gefäß einfüllen kann, ist unabhängig, in dem was es ist, vom Gefäß. Aber die Leerform, das Gefäß, kann die Funktion des Maßes annehmen, mit dessen Hilfe wir uns in ein uns zustehendes, angemessenes Verhältnis zu dem bringen, was Inhalt einer Form sein kann. (Wir werden diese Verhältnisse noch genauer darstellen und auch die Tatsache berücksichtigen müssen, daß Inhalt und Form unterm Kriterium der Angemessenheit stehen.)

Das rechte Maß ist überall da gefordert, wo dem Menschen die Wirklichkeit nicht schon in den Formen des Sich-in-ih-Findens gegeben ist, also überall da, wo sich die Wirklichkeit dem Menschen in der Form entzieht, daß er sich darin verirren kann. Im rechten Maß setzt der Mensch sich dann in das Verhältnis zur Wirklichkeit, aus dem heraus eine produktive Aneignung auch der Wirklichkeit möglich wird, die sich ihm sonst entzieht. Wer vermessen dieses Maß überschreitet, gewinnt kein Mehr an Möglichkeiten, sondern in der frevelnden Vermessenheit offenbart sich seine Ohnmacht. Gerade darin zeigt sich, daß das Verhältnis, das in der Form des rechten Maßes ausgebracht werden muß, etwas dem Menschen Vorbestimmtes ist: es ist keine in eigener Anstrengung der Wirklichkeit, in der er sich befindet, abgerungene Form des In-der-Welt-Seins. In diesem vorbestimmten Verhältnis wird der dem Menschen zustehende (angemessene) „Teil“ jener Wirklichkeit zugänglich, die nicht von vornherein in unsere Macht gegeben ist. Dieses Verhältnis setzt unseren Möglichkeiten Grenzen, jedoch solche, die nicht in den Möglichkeiten selber ausgemessen werden: an diesen Grenzen beginnt nicht eine andere Möglichkeit, sondern die totale Ohnmacht. Darin ist enthalten, daß dieses Verhältnis nicht schon an ihm selbst produktiv ist: in ihm wird die Wirklichkeit nicht in eine eigentümlichen Weise zum Vorschein gebracht, in ihm sind wir nicht transzendental auf die Wirklichkeit bezogen. Aber gerade weil die Wirklichkeit in ihm nicht originär erscheint, muß dieses Verhältnis eigens gefäßt und in Leerformen ausgebracht werden, wozu wiederum die Zeichen und Zeichensprachen das geeignete Instrument sind. Was also in Zeichensprachen gefäßt wird, ist das uns vorbestimmte Verhältnis zur Wirklichkeit, unser Eingefügtsein in sie, für das wir nicht aufkommen können. (Dieses Eingefügtsein hat nichts zu tun mit unserer Befindlichkeit: gerade im leiblichen Sichfinden in der Wirklichkeit ist diese ja in unsere Macht gegeben. In diesem Verhältnis, von dem hier die Rede ist, finden wir uns nicht und nur deshalb muß es in der Form des Maßes ausgebracht werden, das, weil es nicht selbst schon etwas zum Vorschein bringen kann, notwendig die Gestalt von Leerformen hat.) Insofern in Zei-

chensprachen so etwas wie ein grundlegendes Verhältnis zur nicht unmittelbar erreichbaren Wirklichkeit gefaßt wird, in dessen Rahmen wir produktiv werden, sind sie mit den Symbolen verwandt. Allerdings: die Symbole haben selber eine erschließende Kraft: sie bringen die Natur als *Natura naturans* zum Vorschein, in die sie uns hineinversetzen.

Aus dem eben Erörterten ergeben sich zwei Konsequenzen: Einmal steht alles, was im Rahmen der als Maße fungierenden Leerformen produktiv angeeignet werden kann, unterm Kriterium der Angemessenheit. Die Wirklichkeit, die nach Maßgabe einer solchen Leerform ergriffen werden kann, ist von vornherein als die beistimmt, die uns zugemessen ist. Konkret bedeutet dies: Alle Formen der sprachlichen Aneignung und Bewältigung der Wirklichkeit, die im Rahmen der Leerformen möglich werden, sind von vornherein bestimmt als „adäquate Aussagen“. Wir nehmen die Adäquatheit hier als eine „apriorische“ Bestimmung: man kann niemals nachträglich feststellen, ob die sprachliche Darstellung mit dem Dargestellten übereinstimmt, sondern die Aussage, die im Rahmen einer Leerform möglich ist, ist als adäquate Aussage dadurch bestimmt, daß sie den uns zugemessenen Teil der Wirklichkeit zur Gegebenheit bringt. Eine adäquate Aussage ist also eine solche, die Inhalt einer zeichensprachlichen Leerform ist. Die adäquate Aussage bildet nicht etwas apriorisch Gegebenes ab – die zeichensprachlichen Leerformen bringen nicht schon selber etwas zur Gegebenheit –, sondern sie ermöglichen nur eine adäquate Aussage –, sondern sie wird im Rahmen eines gegebenen Maßes produktiv. Daraus ergibt sich, daß die die Form erfüllenden „Inhalte“ allererst hervorgebracht werden müssen: sie liegen nicht schon als besonders ausgefallene Fälle auf der Hand, die nur noch auf einen Nenner gebracht werden müßten. Was es aber „eigentlich“ ist, was als Inhalt einer vorgegebenen Form entfaltet werden kann, werden wir im Anschluß an J. König, der zwischen der Tatsache selber (der Tatsachen“aussage“) und ihrem Inhalt unterscheidet, genauer darstellen müssen: es wird sich dann auch zeigen, daß die hier gemeinten Inhalte nicht den Charakter von besonderen, unter einen Begriff fallenden Fälle haben.

Zum anderen aber ist aus dem Vorangegangenen ersichtlich geworden, daß die Leerformen und Maße, die in Zeichensprachen exponiert werden, nur in der Sprache und durch sie erfüllt werden können. Das ergibt sich schon aus dem einfachen Grund, daß wir uns nur zu „der“ Wirklichkeit in ein angemessenes Verhältnis bringen müssen, in der wir uns nicht schon leiblich finden. Die uns zugemessene Wirklichkeit kann daher in keinem leiblichen Organ erschlossen werden und auch nicht durch die Umgangserfahrung. Die Sprache aber ist an ihr selbst schon das Organ, das zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit steht: sie setzt uns schon von sich aus in ein Verhältnis zur Wirklichkeit, für das niemand persönlich aufkommen kann. Sie kann daher nur in der Gestalt von Leerformen und – wie es im pädagogischen Jargon heißt – Worthülsen „erworben“ werden, wobei sich dann diese Leerformen in dem Maße mit Inhalt und Bedeutung erfüllen, in dem man in die Sprache hineinwächst.

Wir unterbrechen die Gedankenführung schon jetzt, um die Gelegenheit zu einigen didaktischen Bemerkungen zu ergreifen. Aus dem Gesagten ergeben sich zwei didaktische Konsequenzen. Die erste betrifft die Frage der Konstitution der Unterrichtsfächer. Die Volksschule legt heute ihren Ehrgeiz darein, Wissen als solches zu vermitteln. In diesem Punkte möchte sie es nicht nur, sondern sie muß es geradezu den Höheren Schulen gleichtun, eben weil das Wissen heute nicht mehr in intakten Lebensformen und Möglichkeiten der Daseinsbewältigung eingebettet ist: es liegt gewissermaßen auf der Straße. Nun weiß die Volksschule zwar von den *artes*, aus denen sich die Fächer entwickelt haben, aber in der konkreten Arbeit erscheint der *artes*-Gedanke nur in der Gestalt der kindlichen Erlebnisse und Erfahrungen, aus denen heraus das Wissen abstrahiert werden kann. (Der mangelnde Erfolg, der den wissenschaftlichen Ambitionen der Volksschullehrer beschieden ist, wird mit dem Hinweis auf das bei Volksschülern fehlende Abstraktionsvermögen entschuldigt.) Bei dieser Lage der Dinge sieht man dann aber in den Erlebnissen nicht wirkliche Erlebnisse und in den Erfahrungen nicht wirkliche Erfahrungen, sondern man sieht in ihnen den „Ort“, in dem das Wissen nur eben vorkommt, bzw. denjenigen, in dem es sich bewähren muß. „Erlebnisse“ und „Er-

fahrungen“ dienen der Gewinnung oder der Verifizierung des Wissens, eines Wissens allerdings, das nicht dadurch bestimmt ist, daß es im Erlebnis- oder Erfahrungshorizont der Kinder entsteht, sondern nur dadurch zum Wissen wird, daß es aus dem Erleben und Erfahren herausgelöst werden kann. Überdies, so meint man, werde das besser behalten, was man am eigenen Leib erfahren hat. Weil aber die Volksschule im Grunde genommen nur informieren will, kann es vorkommen, daß die Schüler nur das aus der Schule mit nach Hause nehmen, was sie schon wissen. Es passiert den Lehrern immer wieder, daß die Schüler zu Beginn einer Stunde sagen und in der Form sagen, was der Lehrer in eben dieser Form im Verlauf der Stunde „erarbeiten“ möchte. E. Meyer hat dies in einer empirischen Erhebung über „Japan in der Vorstellung deutscher Schulkinder“ nachgewiesen: „Einen Wissensnullpunkt in unserer Zeit der Massenmedien gibt es nicht! ... All das, was der Lehrer mühsam an Hand seines Lehrbuches zu geben sucht, haben technische Medien schon längst vermittelt! Kurz: Dem Schüler ist das Thema Japan nichts Neues, es bringt ihn nicht zum Staunen, er ist weitgehend informiert.“<sup>87</sup> Meyer kommt zu dem Schluß: „Wir gingen von der These aus, daß deutsche Schulkinder, bevor sie in der Schule über Japan belehrt werden, schon eingehend über Fakten, die für dieses Thema typisch sind, informiert wurden, und daß sie ihre eigenen Vorstellungen über dieses Land und seine Bewohner besitzen. Die Analyse unserer Erhebung weist die Richtigkeit unserer These im einzelnen auf. In einer Paralleluntersuchung 170 14jähriger Schüler befragt, was sie über Japan wissen, ohne die beiden Zusatzfragen (woher weiß ich das alles? – was ich gerne noch wissen möchte!) zu stellen. Alle diese Schüler hatten durch ihren Schulunterricht Kenntnisse über Japan erwerben können. Die Arbeiten zeigen in der Auswertung( daß das Faktenwissen im Durchschnitt um 2 zugenommen hat. Dieser geringfügige Anstieg an bedeutsamem Mehrwissen zeigt, wie minimal der Einfluß der Schule in diesem Falle nur sein kann. Nebenbei fiel auf, daß ein Großteil dieser Arbeiten nicht mehr in der freien, ungezwungenen Form abgefaßt war und das Reflektieren über Fakten und Vorgänge vermissen ließ. Viele Aussagen erfolgten schematisch, oft nach dem traditionellen länderkundlichen Schema: Lage, Grenze, Bevölkerung usw.“<sup>88</sup> Der Vorwurf, den man E. Meyer machen könnte, was für Japan im Jahre der Olympiade gilt, müsse nicht allgemein gelten, trifft nicht, weil es in unserer Zeit täglich Anlaß und Gelegenheit zur Information gibt. Man ist daher schon ganz allgemein zum Schluß gekommen: „Die alte Schule rechnete mit dem Leiden am Nichtwissen; die heutige muß mit einem Leiden am Wissen rechnen, am Zuvielwissen, am Zufrühwissen, am Wissenmüssen eines nicht Gesuchten, am Halbwissen, am bloß fetzenhaften Wissen, am ungeordneten Wissen. Das alte: „Der Schiller weiß nichts“ verbindet sich mit dem neuen: „Der Schüler weiß alles“ zum modernen didaktischen Paradox. Auch der Schule von heute ist es noch oder wieder möglich, den Schülern etwas zu geben: Der Lehrer macht nicht mehr staunen, indem er das unerhörte aufschließt, das Nochnichtgekannte mitteilt; er macht dagegen aufatmen, indem er ordnen, entlasten, erledigen, bewältigen hilft. Er gibt nicht mehr allein den Stoff, die Fakten, – darin haben ihn die technischen Mittel abgelöst –, aber er hilft allein in die Ordnung, die Proportion, das menschliche Maß.“<sup>89</sup> Die Frage, die sich für die Volksschule heute stellt, ist einfach die: wie kann das Wissen, das die Schüler schon mitbringen, produktiv angeeignet werden. Man könnte also ganz allgemein sagen: der Weg führt heute nicht mehr von einer ungeläuterten Praxis über die Explikation des darin erschlossenen Wissens zu einem geläuterten Können, sondern von einem vorgegebenen, nirgendwo beheimateten Wissen zu einer produktiven Aneignung dessen, was in der Form des Tatsachenwissens gewußt wird. Von hier aus könnte man ganz konkret ableiten, daß die einzelne Stunde sehr wohl mit der Formel, dem Lehrsatz beginnen könnte, dabei könnte man auch kontrollie-

---

<sup>87</sup> E. Meyer, Japan in der Vorstellung deutscher Schulkinder. Eine Erhebung mit didaktischen Konsequenzen, Unsere Volksschule, Heft 5/1964, S. 171.

<sup>88</sup> E. Meyer, a. a. O., S. 179 f.

<sup>89</sup> A. O. Schorb, Schule und Lehrer an der Zeitschwelle, Stuttgart 1962, S. 53.



ren, was der Schüler tatsächlich weiß und was nur Scheinwissen oder Vorurteil ist. Die eigentliche Aufgabe des Unterrichts bestünde dann darin, das herauszubringen, was man sagt, wenn man vom Auftrieb, der Fliehkraft, dem Absolutismus oder der Demokratie spricht. Die Schüler müßten in die Konzeption dieser Begriffe versetzt werden, was, wie jetzt nur behauptet werden kann, an Hand von Beispielen geschehen kann. Dieser Unterricht müßte also in einem strengen Sinne exemplarisch sein.

Eine produktive Aneignung des Gewußten ist aber nur im Medium der Sprache möglich. Wenn man unter einer solchen produktiven Aneignung, in der Könnensformen erschlossen werden, das Wesen der Bildung versteht, könnte man auch sagen: Bildung ist heute nur im Medium der Sprache möglich. Hinsichtlich der Schulfächer bedeutet dies, daß aus den Wissenschaften in dem Maße wirkliche Fächer (*artes*) werden, in dem das bereitgestellte Wissen im Medium der Sprache produktiv angeeignet werden kann. Darin liegt aber: die Unterrichtsfächer sind heute nicht mehr vorgegeben im kulturellen Leben, sondern sie konstituieren sich durch die Art des Unterrichtens.

Man wird hier einwenden, daß gerade die Volksschüler nur über geringe sprachliche Möglichkeiten verfügen. Das ist, wie die Dinge heute liegen, sicher richtig. Allein die Volksschule hat bis heute beinahe nichts getan, um die Sprachfähigkeit, das Sprechenkönnen der Schüler zu erschließen und zwar deshalb nicht, weil sie die Sprache nur in der Form von Namen, die etwas „bezeichnen“, was man „anschaulich“ vorführen kann, kennt und behandelt. Man versucht, wie wir schon gezeigt haben, selbst in Fällen, in denen es sachlich unmöglich ist, das Gesagte auf zugrundeliegende Bilder zurückzuführen und verfehlt dadurch die eigentümliche Potenz der Sprache.<sup>90</sup> Es ist nur eine kleine Bosheit, wenn man feststellt, daß die Lehrer alle Kunst darauf verwenden, die Sprachkraft der Schüler zu zerstören. Die Volksschullehrerschaft jedenfalls glaubt noch heute daran, daß man die Frage nach einem außersprachlichen Ursprung der Sprache sinnvoll stellen kann.

## 11. Universalität der natürlichen Sprache

Wir haben behauptet, daß Zeichensprachliche „Aussagen“ nicht durch die Anschauung und nicht durch die Erfahrung gedeckt, sondern nur durch die natürliche Sprache erfüllt werden können, weil sie immer schon zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit stehe und die Dinge so zuführe, wie sie im Umgang nicht erschlossen werden können. Die Form, in der uns die natürliche Sprache die Wirklichkeit zuführt, kann weder durch die Erfahrung noch durch die Anschauung begründet werden. Das zeigt sich am deutlichsten an den sogenannten Metaphern. Man kann hier nicht sagen, welches die „ursprüngliche“ und welches die bloß „übertragene“ Bedeutung von „sprengen“ ist, d. h. man kann das Sprengen nicht an ihm selber vorführen als dasjenige, was es jenseits des Getroffenseins durch das Wort ist. In gleicher Weise kann man nicht sagen, daß ein dürres Stück Holz das ursprüngliche Gegebensein der Qualität „trocken“ darstelle, das man im Auge behalten müsse, wenn man verstehen will, was mit einem „trockenen“ Schlag oder mit der Trockenheit jemandes Humor gemeint ist.<sup>91</sup> An diesen Beispielen wird deutlich, daß die Art, in der ein Wort uns die Dinge zuführt, weder in der sinnlichen Erfahrung begründet ist noch aber – selbst dort nicht, wo man der Sprache „Bildhaftigkeit“ zuspricht – in einem festumrissenen Bild ausbringen kann. Das im Wort Gemeinte gibt es nicht unabhängig vom Wort, noch aber kann die Art des Gemeintseins in einem Bild entfaltet werden. Das Wort ist in keiner Weise auf die Sinne angewiesen sondern die Art, in

<sup>90</sup> s. S. 215 dieser Arbeit.

<sup>91</sup> Vgl. dazu H. Lipps, „Metaphern“, in: Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 66 ff. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß es besonders in der dichterischen Sprache „echte“ „Übertragungen“ gibt. Das ist aber ein eigenes sprachphilosophisches Problem.

der etwas im Wort und durch es gemeint ist, kann nur wiederum in der Sprache entfaltet werden. In allem, was gesagt werden kann, bringt die Sprache sich selber als Organ oder als Sinn hervor und zwar in dem Maße, in dem sie sich selber zur Sprache bringt. In diesem Sinne hat auch Humboldt von der Weltansicht der Sprache gesprochen oder von der „inneren Form“ der Sprache. Die Sprache legt unsere Beziehung zur Welt nicht nur aus, sondern sie artikuliert den Sinn, der sie selber ist. Eben deshalb können die Worte auch keine bestimmte, festlegbare Bedeutung haben. Mit der „inneren Form“ der Sprache oder der ihr immanenten Weltansicht ist indes, wie O. F. Bollnow deutlich hervorgehoben hat<sup>92</sup>, nicht dies gemeint, daß die Sprache die Manifestation des Geistes eines Volkes sei, dessen kategoriales Gefüge unwandelbar festliege und unabhängig von der Sprache selbst schon bestimmte, was zur Sprache kommen könne. Die Sprache selber kann gar nicht, darin besteht ja eben die große Entdeckung Humboldts, auf ihr im Rücken liegenden Denkformen oder substanzialisierte Geistigkeit oder Existentialien (Die Rede bei Heidegger) zurückgeführt werden, so daß im voraus bestimmt werden könnte, was in einer bestimmten Sprache gesagt werden kann. Einer bestimmten Sprache können immer neue Möglichkeiten des Sagens abgerungen werden, nicht zuletzt auch durch die Art, in der einzelne Menschen sich ihre Sprache aneignen. Darin liegt nun aber auch beschlossen, daß die Sprache nicht nur transzendentalphilosophisch auf feststehende Sinnkategorien überholt werden kann, sondern genau so wenig auf eine psychologisch zu erhebende Sprachfähigkeit. Das Sprechenkönnen ist immer durch die Art bestimmt, wie jemand eine Sprache kann. Selbst die Laute und das Lauten einer Sprache kann man nur mit dieser Sprache selber erwerben: im Erlernen einer Sprache erwirbt man erst die Fähigkeit, die Sprachlaute dieser Sprache hervorzubringen und sie in ihrem Lauten zu vernehmen. Dem Bilden und Vernehmen von Sprachlauten geht keine „natürliche“, vorsprachliche Fähigkeit voraus.

Die letzten Bemerkungen machen deutlich, daß die Sprache nicht auf vorhandenen, vorsprachlichen Vermögen des Menschen aufbaut. Die Frage nach einem außersprachlichen Ursprung der Sprache wird wesenlos. In dieser – an sich bekannten Formulierung – liegt auch beschlossen, daß die Fähigkeit des Sprechens nicht als eine spezifische Differenz angesehen werden kann, durch die der Begriff eines Lebewesens zu dem des Menschseins logisch „ergänzt“ werden kann (zoon logon). Der Mensch ist vielmehr das sprechende Wesen in dem Sinne, daß er sein Wesen in der Sprache und durch sie allererst hervorbringen muß. In der Sprache wird immer erst das hervorgebracht, wofür etwas von Bedeutung sein kann. Die Sprache führt uns die Dinge nicht in der Bedeutung zu, die sie für unser immer schon festgestelltes Sein haben. Deshalb haben die Worte auch keine festgerückte Bedeutung (Funktion), an die man sich halten könnte; das Wort „erhält“ vielmehr eine Bedeutung, sofern der Vernehmende durch es in die Sinnrichtung oder Perspektive versetzt wird, aus der ihm eine Bedeutung zukommt. „Sofern das Wort überhaupt keine autonome Bedeutung hat, kann z.B. auch nicht von einer ‚Vieldeutigkeit‘ des ‚ist‘ oder ‚jeder‘ gesprochen werden. Denn das je Gemeinte ist unmißverständlich. Die ‚Unbestimmtheit‘ der Wortbedeutung bedeutet keine Ungenauigkeit; das Ungründige von Existenz kommt darin zum Vorschein. Wenn das Verständnis der Rede des andern am Wort hängenbleibt, so gilt gerade dies als Entstellung des Wortes. Jedes Wort wird aus einer Mitte heraus gesprochen. Aus dem Verfehlen dieser Mitte entsteht das Mißverständnis bzw. das umwegige Verstehen des offenbar abseits Gesprochenen.“<sup>93</sup> Daß das menschliche Sein, d. h. dasjenige, wofür Dinge von Bedeutung sein können, erst durch die Aneignung der Sprache erschlossen wird, hat schon Pestalozzi gesehen: Es ist das göttliche Geschenk der Sprache, die die Sinnenerkenntnisse unsers Geschlechts menschlich macht.“<sup>94</sup>

Was ist nun aber mit der Formel, daß das Menschsein erst durch die Aneignung der Sprache

<sup>92</sup> O. F. Bollnow, Sprache und Erziehung, a. a. O., S. 218.

<sup>93</sup> H. Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 111.

<sup>94</sup> J. H. Pestalozzi, Über den Sinn des Gehörs, a. a. O., S. 137.

erschlossen werden müsse, konkret gemeint? Zunächst die ganz schlichte Tatsache, daß die Art, in der uns die Sprache die Wirklichkeit zugänglich macht nicht auf jemandes Erfahrung aufbaut: die Sprache läßt die Wirklichkeit nicht aus dem Erfahrungshorizont einer bestimmten Lebensform sehen, sondern so, wie wir sie als Menschen zu sehen vermögen. Darin liegt die schon erwähnte Tatsache begründet, daß nur dasjenige aus einem bestimmten Erfahrungshorizont, was zur Sprache gebracht wird, zum allgemeinen menschlichen Besitz werden kann, d. h. aus seiner bornierten Enge zum „Bestandteil“ einer gemeinsamen Welt befreit werden kann. Durch die Sprache kann es uns gelingen, uns aus den bloßen Bedingtheiten der Geburt, der geschichtlichen und gesellschaftlichen Konstellation zu befreien und die Wirklichkeit so hervorzubringen, wie es uns als Menschen überhaupt möglich ist. Nur wo es dem Menschen gelingt, die Wirklichkeit ohne vorgängige Bedingtheit rein aus den Möglichkeiten der Sprache sehen zu lassen, kann es etwas Unbedingt-Bleibendes für ihn geben. Darin liegt die Bedeutung der Dichtung allgemein und für die Philosophie im besonderen begründet.

So wenig die Art, in der uns die Sprache die Wirklichkeit zuführt, in der Erfahrung begründet ist, so wenig sind die sprachlich erschlossenen Qualitäten auf bestimmte Sinnesorgane bezogen. Das Trockensein eines Vortrages oder die Trockenheit jemandes Humor sind nicht als Sinnesdaten nachweisbar, die hier gemeinte Trockenheit kann weder gesehen noch gefühlt werden und ist doch so real wie ein Stück Holz. Im Verständnis des Wortes wird hier eine Empfänglichkeit in uns erschlossen, die nicht schon durch die vorhandenen Sinneswerkzeuge gewährleistet ist, eine Empfänglichkeit zumal, die unser Sein im ganzen betrifft und nicht nur einen Teil unseres Wesens. In unserer durch die Sprache erschlossenen totalen Empfänglichkeit werden dann erst Synästhesien und Übertragungen möglich, die ursprünglicher sind als die sinnliche Erfahrung, die sie nur scheinbar voraussetzen. Nur weil die in der Aneignung der Sprache erschlossene Empfänglichkeit für die Wirklichkeit ursprünglicher ist als die speziellen Sinnbereiche des menschlichen Daseins, kann sie die letzteren auch durchdringen und durchwirken. „Dasselbe“ Wort kann in den verschiedensten Sinnebenen gebraucht werden: Mit dem Wort „Tisch“ kann das Zeug gemeint sein, das uns als stabile Unterlage zum Schreiben dient, der Tisch kann aber auch Mittelpunkt des Familienlebens sein, mit „Tisch“ kann aber auch der Tisch des Herrn gemeint sein.

Nur weil die durch die Sprache erschlossene Empfänglichkeit ursprünglicher ist als die sinnliche Erfahrung, kann die in der Sprache zugeführte Wirklichkeit nicht in den Sinnen nachgewiesen werden. Wo man den Nachweis in den Sinnen fordert, hat man die Sinnesorgane schon als schlechthin vorausgesetzte „Bestandteile“ des Menschseins im Blick, die zum Datum einer Philosophie werden, die das Menschsein überfragen möchte, um es auf ein schlechthin Vorhandenes zu begründen. Die Sinne werden aber hier nicht als menschliche Sinne beschrieben, sondern sie fungieren als archimedische Punkte in einer solchen Philosophie. Die unserem Leben vorausgesetzten bringen allerdings nichts zur Gegebenheit (für den Menschen), sondern in ihnen ist dann nur etwas völlig Bedeutungsloses vorhanden, das wiederum nur eine Funktion erfüllen kann, wenn es darum geht, das tatsächliche Erkennen auf ein absolutes Datum zurückzuführen.

Damit ist konkret auch dies gesagt: Ein schlechthin vorhandenes Sinnesorgan, selbst wenn es sich nachweisen ließe, müßte notwendigerweise „taub“ sein. „Unsere“ Sinne sind nicht ursprünglich animalische Sinne, weil sie nicht einmal etwas für das tierische Leben Bedeutungsvolles zur Gegebenheit brächten. Das dem Menschsein vorausgesetzte Organ und das in ihm enthaltene sinnlose Sinnesmaterial ist eine philosophische Setzung, durch die man sich klar machen kann, daß die tatsächlich vorhandenen Organe nicht schon, wie beim Tier, in dem, was sie an bedeutungsvoller Wirklichkeit zu geben vermögen, festgestellt sind. An ihnen selbst sind die Organe „taub“: sie müssen erst dadurch als Organe erschlossen werden, daß sie in das menschliche Dasein integriert werden.

Nun werden die menschlichen Sinne zweifellos in der leiblichen Erfahrung, in der Malerei

oder der Musik erschlossen. Es ist die Malerei, in der, wie wir schon erwähnten, die Wirklichkeit als rein Gesehene zum Vorschein gebracht wird, wodurch der Sinn des Auges erst zu einem Sinn wird. Aber auch für die Malerei gilt das, was wir ganz allgemein gelegentlich unserer Erörterungen der anthropologischen Reduktion sagten: In ihr werden Möglichkeiten des Sehens faktisch vollzogen. Diese faktisch vollzogenen Sehweisen geben keine Auskunft mehr über ihren Ursprung. Der Maler sieht die Welt so, wie er sie darstellt, und das Bild selber wird zu einem gesehenen Ding, das die Art, wie es gesehen werden will, entweder schon voraussetzt oder aber zu einem Gegenstand wird, von dem man nicht weiß, was er „soll“. Hier entsteht dann erneut die Aufgabe, den schon vorhandenen Sinn, auf die Art, in der sich in ihm die Wirklichkeit zeigt, zu befragen oder aber die Empfänglichkeit für die schon sichtbar gewordene Wirklichkeit zu erschließen. Beides ist aber nur durch die Sprache möglich. Auch die Bilder, zumal die der modernen Malerei, müssen angesprochen werden, wie sie umgekehrt selber etwas zur Sprache bringen, insofern sie nur in der sprachlichen Bewältigung in das gebracht werden können, was sie „eigentlich sind“. Erst in der sprachlichen Bewältigung und Aneignung kann darüber entschieden werden, was an einem Bild zufällige Bedingtheit durch eine Schule oder durch persönliches Temperament ist und was darin wirklich originär zum Vorschein gebracht wird.

Insofern durch die Sprache die Form und Weise der Erschlossenheit der einzelnen Sinne und der Erfahrung (auch der Geschmack muß, wie Buytendijk gezeigt hat, sprachlich expliziert werden) als menschliche Möglichkeit zum Vorschein gebracht wird, – die Sprache ist das Medium, in dem wir uns die Formen der Welterschlossenheit ausdrücklich aneignen können, – könnte man von ihr geradezu als dem Sinn der Sinne sprechen. Die Sprache wird dadurch zum menschlichen Organ schlechthin, daß sie die Sinne und die Erfahrung in die menschliche Empfänglichkeit für die Wirklichkeit integriert, die dadurch charakterisiert ist, daß sie durch nichts Vorgegebenes bedingt ist. Eben weil diese Empfänglichkeit nicht bedingt ist, ist sie auch nicht auf vorbestimmte Bereiche der Wirklichkeit eingestellt. Als unbegründete, sich selber ermöglichende Empfänglichkeit wird sie selber zum Grund des Erscheinens und Sichzeigens der Wirklichkeit. Insofern die Empfänglichkeit der Grund des Sichzeigens der Wirklichkeit ist, ist sie nicht nur nicht bedingt, sondern sie bedingt auch ihrerseits nicht: sie wird nicht zur feststehenden und thematisierbaren Bedingung des Sichzeigens. Durch sie ist nicht im voraus eindeutig bestimmt, wie sich etwas zu zeigen hat. Was aber in einer nicht vorbestimmten und vorbestimmenden Empfänglichkeit „gegeben“ ist, ist notwendigerweise mit dem Charakter der Fülle „gegeben“. Durch die Sprache werden wir also für die Fülle und den Reichtum der Wirklichkeit erschlossen. Dies bedeutet aber konkret, daß wir uns durch die Sprache die Dinge nicht in einer feststehenden Bedeutung (Funktion) in genau umrissenen Bereichen unseres Daseins aneignen, sondern daß die sprachlich angeeigneten Dinge – wie echte Gaben – unser Dasein bereichern. Durch die Sprache werden uns somit die Dinge so zugeführt, wie sie sich – im vollen Sinne des Wortes – geben und sieht so, wie wir sie für vorentworfene Zwecke gebrauchen können. So gesehen ist die Sprache auch kein Instrument, über das wir verfügen und mit ihm die Dinge beherrschen, wengleich sie in dieser Form mißbraucht werden kann.

Gerade weil die Sprache uns die Wirklichkeit in ihrer Fülle zuführt, können die Worte echte Verheißungen sein.<sup>95</sup> Dies besagt einmal, daß das im Wort Gemeinte nicht als festumrissenes Bild in einer eindeutig festgestellten Bedeutung vorgeführt werden kann, so als sei es ein Scheck, der auf seine Deckung befragt werden könnte. Das Wort geht vielmehr der Wirklichkeit voraus, jedoch nicht im Sinne einer Kategorie, nach deren Maßgabe man etwas in der Wirklichkeit tatsächlich vorfindet. Vielmehr geht es der Wirklichkeit in dem Sinne voraus, daß es sie als sichgebende erschließt, daß es das Gemeinte in die unausschöpfbare Fülle der Wirklichkeit einbezieht. Nicht es, das Wort, gibt etwas, sondern es läßt uns etwas sich geben:

---

<sup>95</sup> Diesen Charakter der Worte, Verheißung zu sein, haben H. Lipps und O. F. Bollnow herausgearbeitet.

es erhält erst dadurch eine Bedeutung, daß irgend etwas sich uns gibt. Insofern es aber das Sich-geben von etwas ermöglicht, verwirklicht es sich in dem, was wir durch es empfangen, selber. Es erscheint so als das Versprechen, das die Wirklichkeit uns selber gibt, so daß die Wirklichkeit nur als die Erfüllung eines Versprechens erscheinen kann. In diesem Sinne heißt es bei Hans Lipps: „Denn gerade das Wort ist hier das Primäre. Seine Erfüllung bedeutet seine Verwirklichung. Weil nämlich das Wort hierbei eine Verheißung ist. Erfüllung bezieht sich auf die im Wort gegebene Vorzeichnung von etwas. Wahr wird oder ist das Wort nicht zufolge irgendeiner Übereinstimmung mit den Dingen, sondern darin, daß es in der Erfüllung seine Kraft erweist... Bei dem Versprechen z.B. ist die Erfüllung des Wortes in die Macht des Menschen gegeben. Dem andern mit seinem Wort für etwas stehen bzw. sich unter ein Wort stellen bedeutet: aufkommen dafür. Das Wort wird hier wahr *gemacht*. Indessen – hier wird etwas in die Verhältnisse des Lebens zurückgenommen – in Beschränkung auf dessen typischen Zuschnitt –, was generell die innere Möglichkeit des Wortes *überhaupt* betrifft.“<sup>96</sup> Im Sich-erfüllen erweist sich das Wort als Macht, aber nicht als solche, die etwas beherrscht, sondern als solche, die immer auch aus dem stammt, was sich in die Macht des Wortes begibt. Dieser Tatsache wegen stehen wir, wenn wir nicht bloß Tatsachen mitteilen oder wenn wir uns nicht darauf verlassen können, daß der andere im Gespräch unsere Intentionen aufnimmt und weiterführt, so daß wir gar nicht genötigt sind, „alles“, was wir sagen möchten, auch vollkommen zu sagen, vor der Notwendigkeit, das richtige Wort zu finden. Weil aber das richtige Wort wie ein Zauberschlüssel wirken kann, der uns aus dem Gebanntsein in vorgefaßte und abgeschlossene Meinungen löst, und die Fülle der Wirklichkeit aufschließt, wird die Arbeit des Dichters möglich, der immer mehr sagt, als er eigentlich sagen wollte und in vielen Fällen auch mehr sagt, als er selber weiß.

Mit dem sich erfüllenden und in unserem Dasein sich verwirklichenden Wort ist zugleich die Zeitlichkeit unseres Daseins angesprochen. Insofern das Wort eine Verheißung ist, öffnet es unser Dasein für zukünftige Möglichkeiten. Als Verheißung nimmt es aber die zukünftige Möglichkeit nicht vorweg als ein Ereignis, das sich einstellen muß, wenn der Mensch alle Kräfte sammelt und entschlossen daraufhin arbeitet und sich gegen alles andere als störenden Einwirkungen abschirmt. Jedes entschlossene Hindrängen in die Zukunft möchte die Zeit überspringen: Im Vorwegnehmen der Zukunft wird die Zeit als etwas angesehen, dessen es zur Herbeiführung des Zukünftigen nicht bedarf. Der Mensch bedarf hier der Zeit nicht, weil er sich nicht erst entwickeln und reifen muß, um das Zukünftige zu erreichen, Als Verheißung gewährt das Wort aber insofern Zeit, als der Mensch erst in es hineinwachsen muß, um das empfangen zu können, was sich im Wort gibt. Weil das Wort eine sich erfüllende Verheißung ist, hat es seine Zeit, in der es sich erfüllt. Die Zeit, in der es sich erfüllt, ist kein Punkt auf der ins Unendliche verlaufenden Zeitlinie, sondern der Augenblick in unserem Dasein, in dem es sich in seiner Ganzheit erfährt, wo in einer erfüllten Gegenwart Vergangenheit und Zukunft insofern zusammenschließen, als das in der Vergangenheit Verheißene (Zukünftige) beglückende Gegenwart geworden ist. Die Vergangenheit ist in dem erfüllten Augenblick erst in dem, was sie als Möglichkeit enthalten hat, zu ihr selbst gekommen, so daß sich nun auch klarere Perspektiven für die Zukunft ergeben. In der erfüllten Gegenwart ist uns immer auch gegenwärtig, wie es weitergehen kann: die erfüllte Gegenwart eröffnet erst die Zukunft, indem sie wieder Zeit zur Reife gibt. Diesen Zusammenhängen müßte man gründlicher nachgehen. Eines scheint jedoch sicher zu sein: Die Sprache erschließt die Wirklichkeit dadurch als Fülle und Reichtum, daß sie das Ganzseinkönnen des Menschseins ermöglicht, indem sie Zeit zur Reife gibt und Keime des Wachstums setzt. Zumal heute, wo beinahe alle Lebensbereiche durch normierte Verhaltensregeln bestimmt sind, gibt es außer der Sprache keinen Raum mehr, in dem ein Reifen möglich ist. Die technischen Geräte beispielsweise, die einem doch helfen sollen, Zeit zu gewinnen, vergrößern nur die Atemlosigkeit: die Perfektion läßt uns

---

<sup>96</sup> H. Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 116.

keine Zeit, weil sie selbst keine Zeit hat: der Umgang mit der Technik kann und braucht nicht zu reifen. Ebenso wenig hat die Information ihre Zeit: sie beansprucht keine Reife und gibt keine Zeit zur Reife. Wo die Schüler nur informiert werden sollen, werden die Begriffe der Kind- und Altersgemäßheit bedeutungslos.

Die didaktische Bedeutung dieser Betrachtungen liegt auf der Hand. Wenn es wahr ist, daß die Begabung ein Be-gabtsein durch die kulturelle Wirklichkeit ist, dann können Begabungen grundsätzlich nur im Medium der Sprache geweckt werden und reifen. Nur in der Sprache und durch sie kann die menschliche Empfänglichkeit für die sich-gebende Wirklichkeit erschlossen werden.

Man wird hier einwenden, daß damit in geradezu reaktionärer Weise die fatale Einseitigkeit der Schulen, Schulen für „philologische Begabungen“ zu sein, sanktioniert werde. Die zukünftigen Techniker, Wissenschaftler oder Facharbeiter müssen anders vorbereitet werden, sie bedürfen nicht so sehr der „sprachlichen Bildung“. Dazu ist einmal zu sagen, daß wir hier zunächst die Aufgabe des Lehrers im Auge hatten, der im Medium der Sprache die Wirklichkeit zum Vorschein bringen muß. Es genügt nicht, daß er experimentiert, sondern er muß immer auch sagen, was er tut, wenn er experimentiert. Er würde den Zugang zu der Wirklichkeit, die sich im Experiment zeigt, verstellen, wollte er sich von dem Sagenmüssen mit dem Argument entlasten, die Natur sei so, wie sie sich im Experiment zeigt.

Zum andern aber sei noch einmal daran erinnert, daß die Information, die praktische Fertigkeit und der Umgang mit technischen Geräten keine Zeit des Reifens geben. Das technische, naturwissenschaftliche, literarhistorische oder historische Wissen, das in der Form von Informationen übermittelt werden kann, läßt in seiner Perfektion gar keine Reife zu, es setzt keine Keime des Wachstums. Das Wissen ist daher keine Gewähr für eine Begabung, selbst dann nicht, wenn es in eigenen Probierversuchen erworben wurde und richtig angewandt werden kann. Hingegen scheint es, daß in den physikalischen und mathematischen Aufsätzen Wagenscheins sich weit eher entsprechende Begabungen zeigen. Wenn der Schüler dazu angehalten wird, sein Wissen sprachlich zu bewältigen, wodurch allein es wirklich angeeignet wird, werden auch die Wissenschaften zu Formen, in die man hineinwachsen kann, weil man durch sie reifer wird. Wir drängen heute allzusehr auf das wissenschaftliche Ergebnis und übersehen dabei, daß wir den Schüler so behandeln, als sei die Wissenschaft für ihn schon eine perfekte Sache. Schon jeder Volksschüler lernt das Trägheitsprinzip so, als sei er schon weit über Galilei hinaus. Die Mahnung Humboldts, die an die Adresse der Universitäten gerichtet war, gilt heute in vollem Umfang für alle Schularten: „Dies vorausgeschickt, sieht man leicht, dass bei der inneren Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten Alles darauf beruht, das Prinzip zu erhalten, die Wissenschaft als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes zu betrachten, und unablässig sie als solche zu suchen. Sobald man aufhört, eigentlich Wissenschaft zu suchen, oder sich einbildet, sie brauche nicht aus der Tiefe des Geistes heraus geschaffen, sondern könne durch Sammeln extensiv aneinandergereiht werden, so ist Alles unwiederbringlich und auf ewig verloren; verloren für die Wissenschaft, die, wenn dies lange fortgesetzt wird, dergestalt entflieht, dass sie selbst die Sprache wie eine leere Hülle zurücklässt, und verloren für den Staat. Denn nur die Wissenschaft, die aus dem Innern stammt und in's Innere gepflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist es ebenso wenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu thun.“<sup>97</sup>

Die eben erhobene Forderung, die Wissenschaften in den Schulen als „noch nicht ganz aufgelöste Probleme“ zu behandeln, um dadurch Begabungen einen Raum zu geben, in dem sie sich entfalten und ausreifen können, bringt uns auf die Frage zurück, ob denn das Wissen, das es nur in der Form von Informationen „gibt“, sprachlich angeeignet werden könne. Kann die

---

<sup>97</sup> W. v. Humboldt, Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Lehranstalten in Berlin; WW X 253 f.

Information, die als Tatsache vorkommende Tatsachenaussage sprachlich angeeignet werden, da es doch zu ihrem Wesen gehört, aus der Weltansicht einer bestimmten Sprache ausgebrochen zu sein. Kommt die natürliche Sprache der Zeichensprache überhaupt entgegen?

Wir haben in den eben angestellten Betrachtungen über die natürliche Sprache eine Seite völlig außer acht gelassen, an der wir neu einsetzen müssen. Wir waren davon ausgegangen, daß das Wort sich erfülle und eben deshalb keine von außen festlegbare Bedeutung haben könne. Nun erfüllt das Wort sich aber nur in der Weise, daß es uns eine zunächst noch gar nicht gesehene Möglichkeit zuführt, etwas zur Sprache zu bringen, d. h. in einer noch nicht gesehenen Form über etwas zu sprechen und das Wort in einem eigentümlichen „Sinn“ zu gebrauchen. Weil das Wort aber sich dadurch erfüllt, daß es eine neue Möglichkeit des Sprechens und Zur-Sprache-Bringens von Wirklichkeit eröffnet, kann sein „Gebrauch“ nicht in Regeln festgelegt werden. Jeder Versuch, Gebrauchsregeln eines Wortes auszubringen, gibt im Ansatz schon die Kraft des Wortes auf, etwas in unvorhersehbarer Weise zur Sprache zu bringen. Man versucht dabei, sich des Wortes von außen und außerhalb der Sprache zu bemächtigen. Aber gerade weil das Wort sich nur dadurch erfüllen kann, daß es neue Möglichkeiten des Sprechens eröffnet, stellt es sich immer auch als noch nicht verwirklichtes aus der Sprache heraus: als unerfülltes bekommt es den Charakter des bloßen Zeichens und treibt so die Frage nach seiner Verwendung hervor. Zu bloßen Zeichen geworden, haben die Wörter nicht einmal die berufende Kraft der Namen. Allgemein darf man also sagen: gerade weil die Worte sich erst erfüllen müssen, erscheinen sie zunächst als nichtssagende Sprachzeichen, über deren bloße Verwendung man sich Gedanken machen kann. Es gilt jedoch zu sehen, daß die Sprachzeichen nicht die Fortführung der Welterschlossenheit der Sprache darstellen, sondern gleichsam an ihrem Anfang stehen: sie werden als die noch nicht gehobenen Möglichkeiten einer Sprache dieser selbst vorausgesetzt. Nur für den, der den sprachlichen Sinn des Gesagten nicht oder hoch nicht mitvollziehen kann, spricht man daher in Rätseln. Weil aber die Wörter (Sprachzeichen) die noch ungehobenen Möglichkeiten der Sprache darstellen, kann man durch das Auszählen des Wortschatzes und der syntaktischen Formen und Schemata kein zureichendes Bild über die Sprachfähigkeit einer Person und ihr geistiges Niveau gewinnen. Die Reichhaltigkeit des Wortschatzes kann auch der Scheinreichtum ungehobener Möglichkeiten und somit sprachliche Armut sein. Man kann auch mit vielen Wörtern nichts sagen. Und es ist recht eigentlich die bloß äußerliche Anhäufung des Wortschatzes, der die Schüler zum Maulbrauchen verführt. Mit diesem äußerlich angehäuften Wortschatz kann der Lehrer dann Sätze bilden lassen, die von jeder Wirklichkeit entlastet sind. Die Schüler schreiben dann daheim zehn oder mehr Sätze mit dem Wort „schön“. Ebenso wenig ist der Reichtum an grammatischen Formen schon Ausdruck eines nuancierten und gewissenhaften Sprachgebrauchs, wenngleich er in vielen Fällen Zeichen einer höheren Intellektualität sein kann, womit aber wieder nichts über den geistigen Rang oder die Begabung eines Menschen ausgemacht zu sein braucht. Auch das Auszählen von Wortarten braucht nicht unbedingt etwas über den Stil zu verraten. Ein dynamischer Stil muß sich nicht in jedem Fall in einem häufigen Gebrauch von Verben ausdrücken. Die Stürmer und Dränger haben nicht selten vor lauter Dynamik das Verb übersprungen und das Objekt hart neben das Subjekt gesetzt. Ebenso wenig bedarf es der Adjektive, um Zustände und Stimmungen auszudrücken: in „Über allen Wipfeln ist Ruh“ findet sich kein einziges Adjektiv.<sup>98</sup> Im wesentlichen kommt es uns hier aber auf das folgende an: Weil die Worte sich erfüllen müssen, werden sie immer auch als ungehobene Möglichkeiten der Sprache (dem aktuellen Sprechen) vorausgesetzt. Die Zeichensetzung ist, so könnte man sagen, ein innersprachlicher Vorgang, in dem die Sprache sich selber als noch ungehobene Möglichkeit voraussetzt. Als Zeichen stellen sich die Wörter immer auch dann ein, wenn man das richtige Wort sucht, also dann, wenn man das Sagbare noch nicht hervorgebracht hat. In

---

<sup>98</sup> Vgl. dazu: F. Beißner, Unvorgreifliche Gedanken über den Sprachrhythmus, Festschrift Paul Kluckhohn und Hermann Schneider gewidmet, Tübingen 1948, S. 427 ff.

der „innersprachlichen Zeichensetzung“ wird das Sagbare entdeckt, d. h. auch dies, daß alles, was gesagt werden kann, auch in einer bestimmten Sprache gesagt werden kann. Die Idee einer Universalsprache hat ihren Ursprung in den Sprachen selber, wenngleich sie hier nur den Status einer regulativen Idee haben kann, denn das Sagbare kann nur in einer je bestimmten Sprache gesagt werden. Die „innersprachliche Zeichensetzung“ ist ein Moment des Prozesses, in dem die Sprache sich selber aus den gewordenen und erstarrten Formen befreit und aus eigener Kraft erneuert: sie streift darin ihre vermeintliche außersprachliche Bedingtheit ab. Die Sprache wird gerade dadurch als welterschließende Kraft hervorgebracht, daß man immer wieder auf ihr noch-nicht-Sein, nicht aber auf eine außersprachliche Wirklichkeit durchstößt. In der Entdeckung der noch ungehobenen Möglichkeiten einer Sprache kann man schließlich auch die andere Sprache entdecken; die „innersprachliche Zeichensetzung“ markiert auch den Übergang in eine andere Sprache, an deren Schätzen sich die eigene Sprache bereichern kann.

Nur im Durchstoßen zu den ungehobenen Möglichkeiten einer Sprache kann es dann auch ein „rein“ Gesprochenes geben, in dem das Sagbare allein aus der Kraft der Sprache gesagt wird. Aus dieser Kraft der Sprache, in der das Sagbare ohne äußere Bedingtheit und ohne Entlastung durch die konkrete Situation, in der man nie alles sagen muß, wirklich gesagt wird, können die Dichter schließlich das Bleibende stiften.

Uns kam es hier im wesentlichen nur auf die Feststellung an, daß die Sprachzeichen (Wörter) und die grammatischen Formen einer Sprache ihre ungehobenen noch nicht verwirklichten Möglichkeiten darstellen. In ihnen wird das Sagbare entdeckt, d. h. durch sie löst sie sich aus allen situativen Bedingtheiten des Sprechens und stellt sich als eine eigene Form des Erschließens von Wirklichkeit zwischen den Menschen und die Wirklichkeit.<sup>99</sup>

## 12. Tatsachen and ihr Inhalt

Diese Erörterungen geben allerdings noch keine Antwort auf unsere Frage, ob und wie Informationen und Tatsachenaussagen in den natürlichen Sprachen bewältigt werden können. Dabei handelt es sich ja gerade nicht um noch zu verwirklichende Möglichkeiten einer Sprache. Insofern Tatsachenaussagen in den Sprachen bloß vorkommen, verwirklicht sich in ihnen ja eben nicht die Kraft einer bestimmten Sprache. Tatsachenaussagen sind in dem, was sie „sagen“ nicht dadurch „bestimmt“, daß sie Sätze einer bestimmten Sprache sind. Deshalb können Tatsachenaussagen ohne weiteres auch in andere Sprachen übersetzt werden. In ihnen werden der je bestimmten Sprache keine neuen Möglichkeiten erschlossen, etwas zu sagen: in ihnen wird daher auch nicht etwas im vollen Sinn des Wortes zur Sprache gebracht und nur deshalb kann die Meinung entstehen, man könne Tatsachen außerhalb ihres Ausgesagtseins aufgreifen und sprachlos vorführen. Man konnte geradezu sagen, Tatsachenaussagen haben ihr Gesprochensein abgestreift und seien der Sprache entglitten. Und nur weil diese Aussagen der Sprache entglitten sind, verlieren sie auch ihre Unmißverständlichkeit. Besonders die sogenannten Redewörter, das „ist“ und „obzwar“ werden mehrdeutig. Die Satzform dieser Sätze muß daher in der Form von Satzfunktionen eigens herausgestellt werden, die als Leerform unter Umständen mit den verschiedensten Inhalten gefüllt werden kann. „Informatio ist also wohl so etwas wie das Bringen der Form in die Materie oder der Materie in die Form. Wie sich die Autoren dies auch jeweils gedacht haben mögen: Informatio kann nur im Begriffspaar Form-Materie verstanden werden und ist dem Begriffspaar Bewußtsein-Materie ursprünglich fremd ... Ich werde vielmehr ohne nähere Erklärung der dabei vorausgesetzten Begriffe Information als eine Form oder Gestalt oder Struktur auffassen. Diese Form kann die Form verschiedener

---

<sup>99</sup> W. v. Humboldt, geht so weit, das Niveau und die Potenz der einzelnen Sprachen am Grad ihrer Formalisierung zu messen. Vgl. dazu insbesondere: Ueber das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung, WW IV 285 ff.



sinnlich wahrnehmbarer, vom Menschen herstellbarer Gegenstände oder Vorgänge sein: von Druckerschwärze oder Tinte auf Papier, von Kreide auf der Tafel ... Sie kann von Menschen wahrgenommen, verstanden, gedacht werden. Aber sie ist nicht der seelische Akt des Denkens, sondern das, was dieses Denken denkt, der Gedanke, in dem Sinne, in dem ich sagen kann, daß zwei Menschen dasselbe denken.“<sup>100</sup>

Die Leerform hat mit dem Gesprochensein in einer bestimmten Sprache auch ihre konstitutive Kraft abgestreift: daher scheint es relativ gleichgültig zu sein, mit welchen Inhalten sie gefüllt wird. Nun ist aber mit dem tatsächlichen Vorkommen von Tatsachenaussagen mitgesetzt, daß es einen „bereich“ der Wirklichkeit gibt, der grundsätzlich nur als Inhalt solcher Leerformen gefaßt werden kann und nicht anders. Es gibt Zusammenhänge, Vorkommnisse, die nur als Inhalt einer Leerform ergriffen werden können, die einem sonst unter den Händen zerrinnen würden. Nun können zwar alle Sätze einer Sprache als bloß vorkommende behandelt werden, auch dann wenn sie ihr Gesprochensein nicht abgestreift haben. Daraus ergibt sich ja der universelle sprachphilosophische Anspruch der Logistik, durch den man sich allerdings auch die Möglichkeit ihrer Integration in die Philosophie hintertrieben hat. Um unsere Behauptung zu bestätigen, wonach es einen „Bereich“ der Wirklichkeit „gebe“, der grundsätzlich nur als Inhalt einer Leerform beigebracht und ergriffen werden könne, müssen wir von wirklichen Tatsachenaussagen ausgehen und nicht von Sätzen, die als solche behandelt werden können. Nicht jeder Satz – auch nicht die Schulgebilde von der Art: Sokrates ist ein Mensch – werden im alltäglichen Lebenszusammenhang als Tatsachenaussagen oder Tatsachenfeststellungen verstanden. Zu einer Tatsachenfeststellung im strengen Sinn wird eine Aussage nur dann, wenn man sie, wie es heißt, jemandem, der sich daran vorbeischleichen möchte, an den Kopf wirft. In ihnen wird das gefaßt, was man nicht wahrhaben möchte, das man nicht sinnvoll in seinem Leben unterbringen kann, auf das man insofern nur stößt, oder darauf gestoßen wird. Man stößt auf Tatsachen, wo der unmittelbare Kontakt mit der Umwelt unterbrochen ist. Als Tatsache wird etwas gefaßt, was man im alltäglichen Zutunhaben mit den Dingen übersieht, was nicht in unseren Verstehenshorizont einbezogen ist. Darin liegt ja auch der berechtigte Anspruch der pädagogischen Tatsachenforschung begründet: sie will den Praktiker auf etwas aufmerksam machen, was nicht unmittelbar im Horizont seiner Erfahrungen liegt, was daher ungesehen und unbeachtet bleibt.

Weil als Tatsache nur das gefaßt werden kann, was aus unserem Verstehenshorizont ausgebrochen ist, erscheint sie zunächst als „unerschütterlich“, als etwas, woran nicht gerüttelt werden und was nicht modifiziert werden kann. Tatsachen sind in dem, was sie sind, nicht bedingt durch die Art ihres Ausgegangenseins und können deshalb als etwas mit dem man zu rechnen hat, jedem Umgang vorausgesetzt werden. Sie sind das, was selbst in den verschiedensten Methoden immer nur als dasselbe erhoben werden kann, und nur weil die Tatsache dieselbe ist in den verschiedensten Methoden, können die einzelnen Methoden sich auch gegenseitig kontrollieren. Darin liegt aber auch beschlossen, daß man Tatsachenfeststellungen nicht als zufälliger Augenzeuge treffen kann. Wie etwas tatsächlich war, kann man nicht von Augenzeugen einer Begebenheit erfahren. Wengleich also die Tatsachen nicht in der gedeuteten Welt liegen, sind sie doch auch keine Zufälle. Darin liegt ferner begründet, daß sie nicht in weltlosen Empfindungen, die nur an oder in unserem Körper, der nicht in der leiblichen Existenz auf die Welt hin überschritten wird, gegeben sind.<sup>101</sup>

Tatsachen „gibt“ es nicht in unseren Sinnen, sondern nur in Tatsachenaussagen, in denen sie aber nicht begriffen (angeeignet), sondern nur (in Leerformen) gefaßt werden können. (In Fassungen wird das Gefaßte nicht produktiv angeeignet, sondern nur praktikabel und brauch-

<sup>100</sup> C. F. v. Weizsäcker, a. a. O., S. 45.

<sup>101</sup> Über die Wertlosigkeit des Zufalls vgl.: K. Giel, Über den Zufall, in: Bildung und Erziehung 16.Jg. 1963, Heft 3/4 („Hoffnung und Begegnung“. Kleine Festschrift für Otto Friedrich Bollnow zum 60.Geburtstag am 14.März 1963), S. 174.

bar. Gefaßt ist man auf etwas als einem feststehenden Posten, mit dem man zu rechnen hat. Man kann aber auch Zusammenhänge erfassen, dann nämlich, wenn man die bloße Funktion der einzelnen Glieder erkennt. Man verliert die Fassung, wenn etwas eintritt, mit dem man nicht nur nicht als einer Eventualität gerechnet hat, sondern wenn das Ereignis so überwältigend ist, daß man die Fähigkeit, angemessen zu reagieren überhaupt verliert. Als die Fähigkeit angemessen zu reagieren ist die Fassung unterschieden von der Haltung, die gestaltend in die Wirklichkeit eingreift.<sup>102</sup>) In keinem Fall ist jedoch die Fassung konstitutiv für das Gefaßte. So ist auch die sprachliche Fassung nicht konstitutiv für die Tatsache, die darin gefaßt wird. Darin liegt auch begründet, daß die Tatsachen nicht ihre Zeit haben, es bedarf zu ihrer Erfassung keiner Reife, sie sind fertig, wie aus dem Haupte des Zeus entsprungen, in sich abgeschlossen und unerschütterlich da.

In unseren bisherigen Erörterungen haben wir jedoch eine Tatsache nicht bedacht: Die außersprachlichen Formen ( Fassungen), in denen Tatsachen gefaßt werden, sind nicht nur jeweils in der natürlichen Sprache verwirklicht, sondern die natürliche Sprache ist zugleich der „Ort“, in dem die Leerformen, die keine konstitutive Kraft haben, auf die Wirklichkeit bezogen sind. Tatsachenaussagen gibt es nur in der natürlichen Sprache. Konkret bedeutet dies, wenn man das Vorgegangene wieder berücksichtigt, daß in der Sprache Aussagen vorkommen, die das Sagen selber, eben weil sie nicht aus der Kraft der Sprache schöpfen, verbergen und insofern rätselhaft sind. Man könnte geradezu sagen, Tatsachenfeststellungen sind die ursprünglichste Form des Rätsels, insofern in ihnen nicht etwas, was man ohnehin schon weiß, verrätselt wird, sondern die Art in der etwas zur Sprache gebracht wird. Aber insofern Tatsachenaussagen Rätsel sind, ermöglichen sie ein Sprechen, raten es an, das nur als Lösung des Rätsels sinnvoll und verständlich wird. Wir wollen das Gemeinte an einem Beispiel verdeutlichen: Man kann feststellen, daß Dinge im Wasser leichter werden. Man kann diese Aussage darüber hinaus in der Weise formulieren, daß man die Gewichtsabnahme mit der Menge des verdrängten Wassers in Beziehung setzt. In dieser Form wird auch der Unterricht zu diesem Thema „gebaut“, bei dem dann dies herauskommt, daß Dinge im Wasser leichter werden, weil es Naturgesetz sei, daß ... Man merkt dabei gar nicht, daß man sagt, Dinge werden im Wasser leichter, weil sie im Wasser leichter werden. Was man eigentlich sagt, wenn man feststellt, daß Dinge im Wasser leichter werden und daß dies etwas mit dem auf sich selber lastenden Wasser zu tun hat, bleibt im Dunkel. Aber: die Aussage über das auf sich selber lastende Wasser bleibt auch nur eine bloße Feststellung, wenn sie nicht als des Rätsels Lösung herangezogen wird.

Wenn es wahr ist, daß Tatsachenaussagen Rätsel sind, dann sind sie, was ihre sprachliche Form anbelangt Fragen, die das ans Licht und zur Sprache bringen möchten, was darin in der Form eines zu enträtselnden Rates gesagt ist. Fraglich sind Tatsachenaussagen schon deshalb, weil sie aus jedem Sinnhorizont ausgebrochen und nicht an ihnen selber schon verständlich sind. Die Härte von Tatsachen, aber auch ihre Nacktheit bestehn in ihrer Unverständlichkeit. Weil man aber das, was in Tatsachenaussagen eigentlich gesagt ist, nicht versteht, kann es sich bei ihnen nicht um Fragen handeln, deren Antworten schon bereitliegen. Man fragt darin nicht n a c h etwas wie in den üblichen Wo-, Wer-, Wiefragen. Es handelt sich dabei um keine feststehenden Fragen, in denen jemand einen Wissenden nach dem, was dieser weiß, fragt, sondern um solche, die sich als Möglichkeit des Fragens ursprünglich hervorbringen müssen. Während man bei den feststehenden Fragen immer schon weiß, wonach man fragt – wird hier das Gefragte erst durch die Frage selbst hervorgebracht. Mit anderen Worten bedeutet dies: daß es das Gefragte hier nur a l s Antwort geben kann. Die Frage ermöglicht sich insofern, als sie eine Antwort ermöglicht, in der etwas beigebracht wird, was es nur als Antwort auf diese Frage und nicht anders „gibt“. Diese sich selbst ermöglichende, ursprüngliche Frage ist die Warumfrage. In diesem Sinne heißt es bei H. Rombach: „Eine Frage, die so auf die Sache

---

<sup>102</sup> Zum Begriff der Haltung: H. Lipps, Die menschliche Natur, S. 18 ff. und O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 3.Aufl. Frankfurt 1956, S. 144 ff.

vorgeht, daß sie darin zugleich den Grund ihrer eigenen Möglichkeit erreicht hat, hat die Weise des: Warum? – Im Warum wird ineins der Grund des Sichzeigens der Sache und der Grund der möglichen Befragbarkeit (Verständlichkeit) erreicht. Im Warum erreicht Nach-der-Sache-fragen und Nach-sich-selbst-fragen seine innere Einheit.<sup>103</sup> In der Warumfrage wird, wenn man sie so versteht, nicht nach etwas Feststehendem gefragt, was es unabhängig von der Frage schon gibt, sondern sie ermöglicht sich selber in der Weise, daß sie etwas erschließt, was es nur als Antwort auf diese Frage gibt. (J. König spricht geradezu von einem Schluß des Warum.<sup>104</sup>) Das Darum gibt es nur als Antwort: etwas wird erst zum Darum, insofern es als Antwort auf eine Warumfrage gegeben werden kann. Die Antwort gibt dann die Erklärung für eine rätselhaft, unverstandene Aussage und sie befriedigt in dem Maße, in dem sie etwas Unverstandenes erklärt. J. König ist diesen Fragen eingehender nachgegangen und formuliert: „Antwort zu sein ist gleichsam die Substanz der Ursache, deren Begriff nicht in einer Antwort, sondern als Antwort entspringt.“<sup>105</sup>

In unserem Zusammenhang besagt das Ganze: es sind gerade die Tatsachenfeststellungen, die die Warumfrage hervortreiben, eben weil sie nicht als Explikationen unserer Erfahrungen oder Ansichten verstanden werden können oder in den Weisen des In-der-Welt-Seins begründet sind. Sie haben ihren eigenen Grund, der insofern eine Ursache genannt werden kann, als durch ihn eine Veränderung erklärt wird, die nicht im Horizont unserer Erwartungen liegt. Es handelt sich hier um die Ursache einer Veränderung, die den Abbruch unseres Umweltverständnisses darstellt. Als Ursache dieser Veränderung kann allerdings keine andere, feststehende und feststellbare Tatsache beigebracht werden, sondern sie liegt in einer befriedigenden Antwort auf eine Warumfrage, durch die eine an ihr selbst unverständliche Aussage verständlich wird. In diesem Sinne heißt es bei J. König: „Die sogenannte Ursache ist schlechterdings kein Ding, kein Seiendes, kein irgendwo und irgendwann Vorhandenes, sondern ein gewisser, typischer Gedankenzusammenhang, mit dessen Hilfe der Mensch einen ursprünglich zugrundeliegenden Verständniskontakt mit der Umwelt, der durch ein *unerwartetes* Ereignis unterbrochen worden ist, wieder herstellt.“<sup>106</sup> Es sei aber noch einmal betont, was hier als Ursache „beigebracht“ wird, ist keine andere Tatsache, sondern, wie J. König es nennt, der Inhalt einer Tatsache, also das, was in einer Aussage gesagt wird, die nicht als Explikation unseres Verstehenshorizontes verstanden werden kann. Dieses Was kann aber nur als befriedigende Antwort auf eine Warumfrage beigebracht werden: der Inhalt einer Tatsachenfeststellung ist ihr Darum.

Nur insofern Tatsachen ihren Grund haben, kann man sich auf den Boden der Tatsachen stellen. An ihnen selbst sind die Tatsachenfeststellungen noch kein Boden, daher tritt uns die Rede vom Boden der Tatsachen zunächst auch in der Gestalt einer Forderung entgegen. Zum Boden, auf den man sich stellen kann, werden die Tatsachen nur dann, wenn man ihren Grund erschließt.

Der Grund der Tatsachen besteht in einer befriedigenden Antwort auf eine Warumfrage, die auf die Verständlichkeit der Aussage selber zielt. Insofern der Grund hier in einer befriedigenden Antwort liegt, könnte man auch von einem zureichenden Grund reden. Tatsachen haben ihren zureichenden Grund, der dadurch charakterisiert ist, daß er nicht als ein feststehendes Darum irgendeiner Tatsache vorausgesetzt werden kann. Die Tatsache ist nicht die Folge von etwas, was als Grund exponiert werden könnte: das Darum kann hier nur gewissermaßen nachträglich beigebracht werden. Damit ist nicht nur gemeint, daß der Warumfrage zeitlich die Tatsachenfeststellung vorausgeht, sondern vor allen Dingen dies, daß der Sinn des Grun-

<sup>103</sup> H. Rombach, Über Ursprung und Wesen der Frage, Philosophische Schriftenreihe „Symposion“ III, S. 118.

<sup>104</sup> J. König, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: Das Problem der Gesetzlichkeit. Erster Band. Geisteswissenschaften, Hamburg 1949, S.105 ff.

<sup>105</sup> J. König, a. a. O., S. 104.

<sup>106</sup> J. König, a. a. O., S. 29.

des im Erklären (Verstehbarmachen) von etwas Unverstandenem liegt: der zureichende Grund kann nicht in der Form von Grundsätzen ausgebracht werden.

Es ergeben sich hier eine Fülle von Konsequenzen, von denen wir nur diejenigen etwas weiter verfolgen wollen, die von didaktischer Bedeutung sind. Wo die Wirklichkeit, wie es in den modernen Tatsachwissenschaften geschieht, in der Form von Tatsachen gefaßt und die Welt als all das definiert wird, was der Fall ist, verzichtet das Denken darauf, Grundsätze zu formulieren. (Die moderne Trennung von Wissenschaft und alltäglicher Erfahrung ist eben darin begründet, daß das wissenschaftliche Denken Tatsachen fassen möchte und nicht als die Explikation von Erfahrungen oder Haltungen oder als die Auslegung des menschlichen In-der-Welt-Seins verstanden werden will. Die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts häufig beklagte Grundlagenkrise der Wissenschaften besteht recht eigentlich darin, daß die Wissenschaften keiner Grundsätze, in deren Formulierung die Philosophie ihre eigentümliche Aufgabe sah, bedürfen: die Grundlagenkrise ist ein Ausdruck der Krise der Philosophie, die als Grundlagenwissenschaft verstanden werden wollte, nicht eine solche der Wissenschaften.) Wo das Denken sich keine Grundsätze voraussetzen kann, in denen es seine eigentümliche Beziehung zur Wirklichkeit zu fassen versucht, kann es sich auch nicht systematisch im strengen Sinne entfalten. Das System ist ja gar nichts anderes als die Entfaltung eines Grundsatzes, in ihm wird das entfaltet, was im Grundsatz enthalten ist, so daß erst im System der Grundsatz zu dem wird, was er ist. Das System ist der Satzsinne eines Grundsatzes: im System und durch es wird der Grundsatz zu einem Satz. Das System bringt gleichsam den Grundsatz zum Sprechen. Darin lag – für das idealistische System (der Philosophie) und seiner Teilsysteme (den Wissenschaften) – begründet, daß im System jeweils auch eine bestimmte Form der Zugänglichkeit der Wirklichkeit mit entfaltet wurde: im System vollzog sich die Selbstkonstitution des Denkens als eines physikalischen, biologischen, historischen. Der Wirklichkeitsbezug des Denkens konnte im Idealismus grundsätzlich nur systematisch entfaltet werden, weil das Denken hier nur in dem Maße zu einem Denken wurde, in dem es sich aus seiner unmittelbaren Aktualität zu befreien vermochte. Darin liegt nun aber auch begründet, daß der Wirklichkeitsbezug des Denkens nur in der Form fixierbarer Hinsichten zu realisieren war: das System wurde für den Idealismus zur Entfaltung des kategorialen Gefüges des Denkens und der einzelnen Wissenschaften. Dieses kategoriale Gefüge geht jeder konkreten Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit bedingend voraus. Aufgrund ihres kategorialen Gefüges konnten die Wissenschaften hier noch als Lehren im strengen Sinn verstanden werden, in deren Zucht die Jugendlichen genommen werden konnten. Der Lehrer konnte sich hier als der Vertreter eines Faches verstehen und nur als Vertreter eines Faches konnte er Lehrer sein. Er ist das Sprachrohr und Vollzugsorgan einer Lehre.

Mit diesem Exkurs in das idealistische System sollte hier nur angedeutet werden, daß mit der Möglichkeit, einen Grundsatz formulieren zu können, auch dies aufgegeben wurde, daß sich das wissenschaftliche Denken, wenn man darunter eine eigentümliche Form der Erschlossenheit und Zugänglichkeit der Wirklichkeit versteht, in einer systematischen Geschlossenheit konstituiert. Das physikalische Denken wird nicht erst im System und durch es zum physikalischen Denken, und als solches hervorgebracht. In den systematischen Darstellungen einer Wissenschaft manifestiert sich heute nicht mehr ihr eigentümlicher Wirklichkeitsbezug. Das System der Physik ist heute nicht die Selbstentfaltung des physikalischen Denkens. Was heute in systematischen Darstellungen fixiert wird, ist nicht der Wirklichkeitsbezug, sondern die Brauchbarkeit, der operationelle Wert der Aussagen, Ergebnisse oder Gesetze zur Formulierung anderer Gesetze, Ergebnisse oder Aussagen. Man braucht das systematisch Vorangehende nicht, um das Nachfolgende verstehen, sondern um es wissenschaftlich formulieren zu können. Didaktisch bedeutet dies, daß sich der Lehrgang in einem Fach heute nicht mehr an den systematischen Aufbau dieses Faches halten muß. Wo man es trotzdem tut, mißverstehen man das moderne als idealistisches System. Dazu heißt es bei Wagenschein: „Die Begründungen wirken zunächst einleuchtend: eines baut sich aufs andere, sei es logisch oder chrono-

logisch; Ordnung muß sein; Lücken rächen sich; man kann nie wissen, wozu man das einzelne brauchen wird. Diese Begründungen sind „logisch“, aber auch nur das. Sie sind nicht pädagogisch. Wenn wir meinen, der Schüler müsse den Schienenstrang des Systems in der Weise „erfahren“, daß er diesen Strang entlang gefahren wird, so vergessen wir, was wir wollen: nicht Funktionäre haben wir zu schulen, die das System bedienen. Um im Gleichnis zu bleiben: wir haben nicht Schienenfahrer auszubilden, sondern wir haben durch die Kunst des Schienenlegens zu bilden; spüren zu lassen, warum die Schienen so und nicht anders in die freie Wildnis der Natur sich legen lassen. Andernfalls sehen wir das fertige Fach und nicht das Kind. Lehrer sein heißt: Sinn haben für den werdenden, den erwachenden Geist. Und Fachlehrer sein heißt: zugleich Sinnhaben für das gewordene und werdende Fach ... Ein Lehrgang der vom – logisch gesehen – Einfachen ausgeht, hat also für den Lernenden keinen Antrieb auf längere Zeit hin. Er enthält nur den sorgenvollen Aufblick auf kommende, unbekannte, aber schon lastende Stockwerke (für den Lehrer bekannte, doch deshalb nicht weniger lastende). Der Schüler denkt: Was wird der Lehrer wohl heute vorhaben? Der Lehrer beginnt: Heute wollen wir mal folgendes machen! Ein in diesem Sinn „systematischer“ Lehrgang verführt zur Vollständigkeit (denn er will bereitstellen) und damit zur Hast und Ungründlichkeit. So baut er einen imposanten Schotterhaufen. Gerade, indem er sich an die Systematik klammert, begräbt er sie und verstopft den Durchblick. Er verwechselt Systematik des Stoffes mit Systematik des Denkens.“<sup>107</sup>

Was eine Wissenschaft ist, was sie vermag, wie in ihren Begriffen und Aussagen die Wirklichkeit zugänglich geworden ist, dies alles wird heute gerade nicht in den systematischen Darstellungen der Wissenschaften herausgebildet. Man muß geradezu aus dem System heraustreten, um die Frage, wie in den einzelnen Wissenschaften die Wirklichkeit angegangen und zum Vorschein gebracht wird, auch nur stellen zu können. Über das, was wir tun, wenn wir experimentieren und was wir sagen, wenn wir das Fallgesetz formulieren, gibt was die Physik selber keine Auskunft. „Es ist etwas in der physikalischen Begriffswelt nicht Formulierbares, nichts, was man sieht, wenn man ‚ganz drin‘ ist. (Wenn man dazu auch einmal ‚drin‘ gewesen sein muß.) Es ist etwas, was man nur in den Blick bekommt, wenn man sich von der Tätigkeit des denkenden Experimentierens abhebt, distanziert (ohne sie doch aus dem Auge zu verlieren) und sich fragt: Was tun wir da eigentlich? wir denken dann nicht mehr darüber nach, wie das Fallgesetz lauten könnte, sondern wir denken über u n s nach als solche, die es suchen ... Das Denken wird ‚wissenschaftstheoretisch‘, damit philosophisch. Wir fragen, was wir da ‚überhaupt‘ tun, d. h. wir heben den Blick und blicken über die ‚Häupter‘ der physikalischen Landschaft hinweg ins Weite.“<sup>108</sup> Darin, daß man aus dem wissenschaftlichen System heraustreten muß, um die Art, in der in ihnen die Wirklichkeit zugänglich geworden ist, in den Blick zu bekommen, liegt auch begründet, daß der Wirklichkeitsbezug der Wissenschaften nicht in der Form von Kategorien der sprachlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit vorausgesetzt werden kann. Die Wissenschaften können nicht transzendentalphilosophisch auf feststehende Formen, in denen der Mensch auf die Wirklichkeit bezogen ist, so daß er sie in seinem Leben nur vollziehen kann, zurückgeführt werden. Die Art, in der in den Wissenschaften die Wirklichkeit zugänglich geworden ist, ist dem Menschen nicht durch die Verfassung seines Verstandes schlechthin vorgegeben, sondern sie muß – „außerhalb“ des Systems – als menschliche Möglichkeit, die Wirklichkeit zum Vorschein zu bringen, sprachlich angeeignet und entfaltet werde. In der sprachlichen Aneignung der „Wissenschaften“, in der immer auch das zur Sprache gebracht wird, was in den wissenschaftlichen Aussagen wirklich gesagt ist, wird z.B. aus der Physik die Fähigkeit, die Natur physikalisch zu sehen. Sie wird darin als Aspekt angeeignet, der unser Dasein bereichert. Diese Fähigkeit, die Natur physikalisch zu sehen, ist, eben weil sie sich nicht im System konstituiert, kein ausschließli-

<sup>107</sup> M. Wagenschein, Die pädagogische Dimension der Physik, Braunschweig 1962, S. 186 f.

<sup>108</sup> M. Wagenschein, a. a. O., S. 218.

cher Besitz des Fachmannes. Darin liegt die Chance, die wissenschaftlichen Disziplinen als Schulfächer (artes), d. h. als eigenständige Formen der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, die dem Menschen, ohne daß er deshalb genötigt wird, die Rolle and Funktion eines Fachmannes zu übernehmen, möglich sind, zu behandeln. Dabei kann es aber weder darum gehen, den Schüler als kleinen Fachmann anzusprechen, noch darum, aus den Disziplinen Übungsfelder abstrakter Vermögen, des „exakten Denkens“, des „genauen Beobachtens“ oder des „eindeutigen Formulierens“ zu machen. Das „physikalische Sehen“, um das es Wagenschein zu tun ist, wenn er vom Schulfach Physik redet, ist vielmehr ein eigentümlicher Aspekt der Wirklichkeit, ein „qualitativ“ bestimmtes Können, das als Begabung erschlossen und gepflegt werden kann und eben deshalb nicht aus den genannten abstrakten Vermögen synthetisch zusammengesetzt werden kann, wenngleich all diese Vermögen hineinverwoben sind. Auch hier zeigt es sich, daß das „physikalische Sehen“ nicht auf vorhandene, für sich selbst üb bare Vermögen zurückgeführt, sondern, insofern es sich dabei um eine „qualitativ“ bestimmte Fähigkeit handelt, nur in der Sprache und durch sie ermöglicht werden kann.