

Simone Liedtke

Freiheit als Marionette Gottes

Theologische Bibliothek Töpelmann



Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel

Band 160

Simone Liedtke

Freiheit als Marionette Gottes

Der Gottesbegriff im Werk des Sprachphilosophen
Bruno Liebrucks

DE GRUYTER

Die vorliegende Publikation wurde 2011 mit dem Titel „Freiheit als Marionette Gottes. Eine Untersuchung über den Gottesbegriff im Werk des Sprachphilosophen Bruno Liebrucks“, als Dissertation vom Fachbereich 02 (Geistes- und Kulturwissenschaften, Institut für Evangelische Theologie) an der Universität Kassel angenommen. Tag der Disputation: 30.01.2012

ISBN 978-3-11-031115-0
e-ISBN 978-3-11-031131-0
ISSN 0563-4288

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

“Dilige, et quod vis fac.”

*Augustinus
In epistulam Ioannis ad Parthos,
tract. VII, cap. IV, 8*

*Meiner Mutter, Brigitte Liedtke,
in Liebe zugeeignet.*

Vorwort

Mit seiner „Philosophie von der Sprache her“ hat der Frankfurter Philosoph Bruno Liebrucks (1911–1986) eine, wenn auch deutlich an Hegel orientierte, so doch nonkonformistische Logik und Metaphysik geschaffen, die nicht zuletzt eine Herausforderung für die Theologie darstellt.

Den Grund seiner Philosophie sieht Liebrucks in „der Sprache“, die er weder als triviales Sprachgeschehen noch im Sinne sprachwissenschaftlicher oder sprachphänomenologischer Betrachtungen versteht, sondern als logische Kategorie, angelehnt an den Hegelschen „Begriff“. Dieses ungewöhnliche Verständnis von Sprache ist inspiriert von der johanneischen Logos-Theologie. Liebrucks nimmt das Changieren des griechischen Terminus *λογος* zwischen „Vernunft“ und „Wort“ ernst und eröffnet eine neue, gleichermaßen erfahrungsbezogene wie spekulative Auseinandersetzung mit christlicher Tradition und biblischen Schriften. Nachvollzug und Darstellung seiner Philosophie des Logos führen zu einer Neubetrachtung des Gottesbegriffs, dessen Darstellung und Kritik das thematische Zentrum der vorliegenden Untersuchung bilden. Die Arbeit am Gottesbegriff vollzieht Liebrucks im Kontext der Diskussion des Freiheitsthemas, das vornehmlich über die Auseinandersetzung mit der qualitativen Beschaffenheit der Freiheit des Menschen angesichts eines existierenden Gottes gewonnen wird. Liebrucks formuliert seine Betrachtungen zu diesem Thema entlang eines motivischen roten Fadens: Der Mensch ist Marionette Gottes. Diese gängige Metapher erhält eine spezifische, paradoxal anmutende Näherbestimmung: Nur als Marionette des (christlichen) Gottes ist der Mensch frei. Denn für den Menschen ist die eigene Freiheit eine begrenzte und verdankte, Zuspruch und Anspruch zugleich. Liebrucks thematisiert die Entfaltung geschöpflicher Freiheit angesichts der absoluten Freiheit des Schöpfers über das Verständnis von Identität als Aushalten von Nicht-Identität. Die Relevanz des Gottesbegriffs besteht für den Menschen darin, in ihm zugleich den Begriff seines wahren Menschseins formuliert zu finden: Seine Wahrheit als Übereinstimmung mit sich selbst in der Spannung von Selbstentsprechung und Selbstverfehlung hat die logische Struktur des Logos, in dem der Schöpfer sich in seine Schöpfung entäußert und sich in diesem Beim-Anderen-bei-sich-selbst-Sein als der absolut mit sich Identische erweist. In der begrifflichen Erschließung der logischen Struktur von Identität als Dialektik von Identität und Nicht-Identität erkennt Liebrucks die Aufgabe der Philosophie als Darlegung der Logik des Logos, in dem Gott und Mensch sich wechselseitig bezeugen. „Ohne Philosophie kann der Mensch sich weder als Individuum noch als Gesellschaftswesen begreifen. Zwar ist der Begriff nicht ohne Anstrengung zu gewinnen, aber ohne diese Anstrengung gewinnt der Mensch sich überhaupt nicht.“ (SuB III, 511.)

Bevor ich mit meiner Darstellung und Deutung des philosophischen Werkes Bruno Liebrucks' zu der benannten „Anstrengung“ einlade, möchte ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank an all diejenigen richten, die mich bei der Anfertigung der vorliegenden Dissertationsschrift unterstützt und begleitet haben:

Die vorliegende Publikation wurde 2011 als Dissertationsschrift von der Universität Kassel angenommen. Die Begutachtung haben Herr Prof. Dr. Tom Kleffmann (Kassel) und Herr Prof. Dr. Joachim Ringleben (Göttingen) übernommen, wofür ich ihnen herzlich danke. Herr Prof. Dr. Kleffmann ermöglichte mir durch eine Mitarbeit am Institut für Evangelische Theologie (Systematik) als Wissenschaftliche Mitarbeiterin geeignete berufliche Rahmenbedingungen, um die Fertigstellung des Dissertationsprojektes zu bewerkstelligen.

Vor allem Herrn Prof. Dr. Ringleben bin ich für die Förderung und Betreuung meines Dissertationsprojektes zu Dank verpflichtet. Ihm verdanke ich auch die „Bekanntheit“ mit Liebrucks. Mir die in Umfang und Intensität herausfordernde Erarbeitung des Werkes Bruno Liebrucks' zu- und anzuvertrauen, ist sein Verdienst. Von Beginn bis zum Abschluß meiner Liebrucksstudien und deren Publikation hat er mich stets wohlwollend und gewissenhaft begleitet.

Dankbar verbunden bin ich ebenso der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für die Doktorandenstelle als Repetentin im ehemaligen Gerhard-Uhlhorn-Konvikt (Göttingen), die es mir in den ersten zwei Jahren meiner Forschung gestattet hat, mich berufs begleitend meinen Studien zu widmen.

Zu danken habe ich weiterhin dem Verlag Walter de Gruyter für die freundliche und kompetente Betreuung meiner Publikation und Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel sowie den Herren Prof. Dr. Bruce McCormack und Prof. Dr. Christoph Schwöbel für die Aufnahme in die Theologische Bibliothek Töpelmann.

Mein Dank gilt aber insbesondere meinen Eltern, Brigitte Liedtke und Rainer Pagel, deren Verständnis und Geduld mich durch die Jahre der Arbeit an diesem Buch getragen und ermutigt haben. Ihre uneingeschränkte Förderung meiner Studien und ihre liebevolle wie tatkräftige Unterstützung haben das Entstehen des vorliegenden Buches erst ermöglicht. Auch ihr Engagement während der Korrekturarbeiten auf dem Weg zur Publikation weiß ich über die Maßen zu schätzen.

Emden, im November 2012

Simone Liedtke

Inhalt

Vorwort — VII

1. Einleitung — 1

- A. Wer war Bruno Liebrucks? — 1
- B. Sprachphilosophie – Anliegen und Methode — 5
- C. Die Sprache Bruno Liebrucks' — 14
- D. Literarische Grundlage und formaler Aufbau der vorliegenden Untersuchung — 17

Erster Hauptteil: Liebrucks' Philosophie der Sprache — 23

2. Lingua docet Logicam — 25

- A. Von den Ursprüngen — 26
- B. Der Logos als Mythos — 29
 - I. Die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen: Welterfahrung und Sprache des Mythos — 31
 - II. Die Rehabilitation des Mythos — 37
- C. Die logische Struktur der Sprache — 44
 - I. Sprache als Weltumgang — 44
 - II. Sinn und Sinnlichkeit — 48
 - III. Unbestimmtheit und Entsprechung — 53
 - IV. Die Dreistrahligkeit semantischer Relation – Bühlers Organonmodell — 66
 - V. Sprache als Subjekt-Subjekt-Objekt-Beziehung — 68
 - VI. Idealrealität – Realidealität — 72
- D. Sprachformen — 73
 - I. Zeichen — 73
 - II. Bedeutung — 77
 - III. Metapher — 81
 - IV. Begriff — 83
- E. Bewußtsein als Bewußt-Sein — 85
 - I. Der logische Weltumgang des Menschen als Bewußt-Sein — 86
 - II. Die Wahrheit des Logos als Geist — 93
 - III. Sprache und Denken — 96
- F. Sprache und Handlung — 100
- G. Formale Logik – Sprachliche Logik — 105
- H. Die drei Revolutionen der Denkart — 122
 - I. Zwischenfazit: Die Unentrinnbarkeit der Sprache — 130

Zweiter Hauptteil: **Der Gottesbegriff im Werke Bruno Liebrucks' — 137**

3. Der Gottesbegriff bei Bruno Liebrucks — 139

A. Hinführung — **139**

I. Zum Begriff des Begriffs — **139**

II. Von Gott reden, um die Wahrheit zu sagen — **141**

B. Existenz Gottes — **145**

I. Metaphysik auf neuen Wegen – Kants transzendentallogische Kritik — **147**

II. Existiert Gott? — **152**

C. Kritik an der Kritik: Mit Kant über Kant hinaus — **163**

D. Gott gibt (sich) zu denken — **173**

I. Vom Beweis zum Begriff — **174**

II. Gottesbegriff – Gott als Begriff — **182**

E. Gottes Sein ist im sprachlichen Werden — **186**

I. Unmittelbares Bewußtsein, unglückliches Bewußtsein und Glaube — **188**

II. Theogonie als Anthropogonie — **196**

III. Gottes Dasein unter den Menschen: Versöhnung — **211**

IV. Rehabilitation des ontologischen Gottesbeweises — **215**

V. Gott als Korrespondent von Sprache und Bewußtsein — **219**

VI. Logik als Darstellung Gottes — **224**

VII. Transzendenz und Immanenz — **230**

VIII. Mensch und Welt im Spiegel des Logos — **235**

F. Vom Gottesbegriff zum Subjektbegriff — **240**

I. Das Ich als logisches Postulat — **241**

II. Den Menschen menschlich denken — **248**

III. Der Mensch als existierender Begriff — **258**

IV. Der Umweg über den Nächsten: Anerkennung — **269**

V. Allgemeines und individuelles Ich — **280**

G. Zwischenfazit: Die Sprache Gottes als Sprache des Menschen — **283**

I. Methexis — **288**

II. Geschlechtlichkeit — **293**

III. Die Sprache Gottes als Sprache des Menschen — **298**

4. Freiheit als Marionette Gottes — 304

5. Die Erzählungen der Bibel als Spiegel der Bewußtseinsentwicklung — 318

- 6. Adam – Der Aufbruch des Bewußtseins zu sich selbst — 333**
- A. Unschuld — 336
- I. Träumende Unschuld — 337
- II. Die Unumgänglichkeit der Schuld – Sündenfall und Macht des Schicksals — 344
- III. Wenn das Bewußtsein seine Balance verliert – Unschuld und Marionettenmetapher bei Liebrucks und Kleist — 347
- IV. Rückkehr zur Unschuld? — 350
- B. Vertiefung: Der Sündenfall als Aufbruch des Bewußtseins zum Anundfürsichsein — 355
- I. Der Aufbruch des Bewußtseins zu sich selbst. Ansichsein und Fürsichsein — 356
- II. Verkehrte Verhältnisse: Der Mensch der Reflexionsstufe — 358
- III. Vom Lieben und Fürchten: Die Konstitution des Subjekts in sprachlichen Verhältnissen — 363
- IV. Der Ruf Gottes — 368
- C. Es werde Licht! Die Geburt der Logik und die Unvermeidbarkeit des Bösen — 375
- I. Sittlichkeit als Ausdruck von Gottes- und Selbstverhältnis — 376
- II. Das Licht der Logik — 382
- D. Kleider machen Menschen: Sprache als sichtbarmachende Verhüllung — 389
- I. Das Kleid der Seele — 390
- II. Die Unerträglichkeit des Unverhüllten — 393
- III. Lieblosigkeit als Entmenschung — 399
- 7. Abraham – der erste Dialektiker — 405**
- A. Denken gestalten – Denken in Gestalten — 406
- I. Von einem, der auszog, sich selbst zu begeben — 410
- II. Die Entdeckung der Logik – Eine Szene auf dem Schulhof — 416
- B. Vor dem Angesicht der Unendlichkeit — 418
- I. Religiöse Erfahrung und Problembewußtsein — 419
- II. „Verweile doch“ – Die Erfahrung des Augenblicks — 420
- III. Der Zauber des Anfangs — 429
- C. Die Notwendigkeit des Opfers — 433
- 8. Bleiben ist nirgends: Jesus Christus — 437**
- A. Von Adam zu Jesus Christus: Eine Typologie — 438
- B. Retardierendes Moment: Eine Genealogie des Weltverstehens — 443
- C. Die Geschichtlichkeit des Bewußtseins — 447

XII — Inhalt

- I. Geist und Geschichte — **447**
- II. Inkarnation: Sprache und Geschichte — **451**
- III. Tod und Auferstehung: Geschichte als Umweg — **466**
- IV. Gezeugt, nicht geschaffen: Die Freiheit des Menschen in der Gegenwart Gottes — **478**
- D. Zur Freiheit gerufen – Nachfolge Christi — **488**
 - I. Dein Wille geschehe! — **488**
 - II. Werden wie die Kinder Gottes — **493**
 - III. Sittlich handeln: Was des Kaisers und was Gottes ist — **497**
- E. Sittlichkeit — **499**
 - I. „Handle sprachlich!“ — **499**
 - II. Nächstenliebe als sprachliches Handeln — **506**
 - III. Das Sittliche in der Kunst: Die Tragödie des Bewußtseins — **514**

9. Fazit: Im Wort geschaffen — 522

- A. Sprachgemeinde und Kirchengemeinde — **525**
- B. Heilsgegenwart und Endzeiterwartung. Eine Konfrontation mit Kodalles Kritik an Liebrucks — **534**
- C. Der Umgang mit dem Wort — **545**
- D. Als Theologe Liebrucks lesen? — **548**

10. Literatur — 552

- A. Siglen — **552**
- B. Quellen — **552**
- C. Literatur — **553**

Personenregister — 561

Sachregister — 563

1. Einleitung

Mit Blick auf die philosophischen Werke, die er studiert hat, gibt Liebrucks zu bedenken, ihm sei bisher „kein Werk bekannt, das der immanenten Entfaltung von Philosophie so nahe gekommen ist, daß es einer Vorrede und einer Einleitung entraten könnte.“ (SuB V, 355.) So mag es auch für die vorgelegte Untersuchung gelten. Im folgenden werden daher deren Anspruch und Methode skizziert.

Zunächst aber sei die Frage beantwortet:

A. Wer war Bruno Liebrucks?

Die Informationen über ihn sind spärlich, obwohl Liebrucks selbst nicht daran gelegen scheint, sich zu verbergen. Tatsächlich kommen seine philosophischen Betrachtungen nicht ohne biographische Notizen aus.¹

Geboren wurde Bruno Liebrucks am 12. Oktober 1911 im ostpreußischen Budupönen als Sohn eines Volksschullehrers. Liebrucks erhielt eine humanistische Bildung an den Gymnasien in Tilsit und Insterburg. Von 1929 bis 1934 studierte er an der Albertina in Königsberg Germanistik, Geschichte, Theologie und Philosophie. Er verbrachte ein Gastsemester in München, wo er unter anderem Lehrveranstaltungen über Meereskunde, Thomas Mann sowie zur *Kritik der Urteilskraft* besuchte. Seine 1933 in Königsberg abgeschlossene Dissertation (*Probleme der Subjekt-Objektrelation*) wurde mit dem Kantpreis ausgezeichnet. In den Jahren 1934 bis 1936 war er Assistent in Königsberg. 1936 wurde Liebrucks zum Wehrdienst eingezogen, im Jahr 1943 jedoch zur Habilitation in Berlin freigestellt (*Über das Problem des Eleatismus bei Platon*). Erstgutachter seiner Arbeit war Nicolai Hartmann, zu dem er einen guten Kontakt unterhielt. Nach Kriegsende lehrte Liebrucks fünf Jahre lang als Privatdozent in Göttingen, bis er 1950 als außerplanmäßiger Professor an die Universität Köln ging. Seit 1959 war Liebrucks Ordinarius für Philosophie und Direktor des philosophischen Seminars der Universität Frankfurt am Main. Er verstarb am 15. Januar 1986 daselbst. Sein Nachlaß wurde 1989 von seiner Witwe Ursula Liebrucks der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt vermacht.

Angesichts der Lebensdaten drängt sich eine Frage zur Person Bruno Liebrucks in den Vordergrund: Was tat dieser während der Zeit des sogenannten

¹ Die folgenden biographischen Daten entnehme ich der philosophischen Selbstdarstellung Liebrucks, Bruno, *Das nicht automatisierte Denken*, in: Pongratz, Ludwig J. (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Hamburg 1975, 168–223 sowie Tilitzki, Christian, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus*, Berlin 2002.

„Dritten Reiches“? Wie viele seiner Zeitgenossen war er nicht vor der Manipulation und Verhetzung durch die Nationalsozialisten gefeiert. An den Universitäten lehrte man Rassentheorien, freie Geister gab es nur wenige, die sich gegen Ideologie und Partei zu behaupten wußten. Liebrucks gehörte nicht zu ihnen. Mit 22 Jahren wurde er SA-Mitglied; nach einigen Turbulenzen, die mit seinem Ausschluß aus der SA endeten, trat er schließlich 1937 in die NSDAP ein. Die Jahre des Krieges, in denen er als Offizier Soldaten befehligte, selbst in Kampfeshandlungen schwer verletzt wurde und in Kriegsgefangenschaft geriet, scheinen sein philosophisches Denken entscheidend geprägt zu haben: weg von einer rassenorientierten Ideologie, welche die geistige Lebenswelt der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts dominierte, hin zu einer Philosophie, welche die durch das faschistische Regime wie einen Fluch verhängte Entmenschlichung entlarvt, so daß sie nie wiederholt werden möge. Biographische Notizen weisen zumindest darauf hin, daß die Zeit im Lazarett, die unmittelbare Begegnung mit der brutalen Entmenschung durch den Krieg, eine Krisis bewirkt haben könnte, die sich in der in den Folgejahren verfaßten Philosophie niederschlägt. Spärlich, aber von trauriger Eindringlichkeit sind Liebrucks' eigene Bemerkungen über seinen Kriegseinsatz als Leutnant, nachdem er unter dem nationalsozialistischen Regime zum Wehrdienst eingezogen worden war. Bleibend stand er unter dem Schock des Zweiten Weltkrieges, in dessen kämpferische Handlungen auch er involviert war, bis ihn Verwundung und Kriegsgefangenschaft – wie er es sah – davor bewahrten, sich unmittelbar am Blutvergießen schuldig zu machen. So schreibt er (inmitten seiner philosophischen Argumentation!) im fünften Band von *Sprache und Bewußtsein*: „Der Verfasser dieser Zeilen ist sieben Jahre Soldat gewesen. Er kann gar nicht anders, als Gott jeden Tag von neuem zu danken, daß es ihm gelungen ist, weder einen Schießbefehl zu geben, noch selbst schießen zu müssen, obwohl er Offizier war und als solcher auch im Schießen ausgebildet hat. Er weiß, daß er diesen Befehl gegeben hätte, wenn er nicht, bevor das nötig war, verwundet worden wäre. Bevor wir nicht alle erkennen, daß wir [...] immer noch Kain und nicht sein Bruder Abel geworden sind, werden wir die folgenden Sätze nicht so lesen, daß sie die Katharsis bewirken, um derer willen sie geschrieben wurden. Denn kein Mensch kann wissen, in welche Lagen er kommen wird. Aus eigener Kraft vermögen wir nicht, hier herauszukommen. Wäre das Absolute nicht in jeder Stufe gegenwärtig, so wären die Lebewesen nicht einmal aus der sinnlichen Gewißheit der Amöben herausgekommen. In dieser Stufe aber müssen sie verharren, wenn sie sich nicht darauf besinnen, daß meine Vorstellungen nur dann meine Vorstellungen sind, wenn sie zugleich die Gedanken Gottes sind. Das Letzte wird erst die Wissenschaft davon aussprechen, was *Logik* ist.“ (SuB V, 88.) Durchlief Liebrucks angesichts der Kriegserfahrungen, der Desillusionierung in der Konfrontation mit dem Leiden im Lazarett, das nichts mehr gemein hatte mit den heroischen Theorien seiner Lehrer,

eine Metanoia? Niemand könnte diese Frage beantworten, ausgenommen er selbst. Ich werde mich nicht dazu verleiten lassen, hier eine Verteidigungsschrift für Liebrucks zu verfassen oder aber darüber spekulieren zu wollen, ob die Kritik am Regime, die Liebrucks in seinen Schriften nach 1945 *expressis verbis* äußert, einer echten Läuterung entspringt oder Aufnahme findet, weil sie von einem deutschen Universitätsprofessor nach 1945 geäußert zu werden hatte. Liebrucks selbst geht (grammatikalisch) zu sich in Distanz, wenn er von seiner Kriegszeit spricht. Seine philosophischen Thesen formuliert er selbstbewußt in der ersten Person. Schreibt er von seinen Kriegserlebnissen, wechselt er häufig in die dritte Person, spricht von sich als „dem Verfasser“. Immerhin erscheint das, was er über „den Verfasser“ zu berichten weiß, dennoch entwaffnend persönlich und aufrichtig. Seine Zeilen lesen sich durchaus als Selbstverteidigung, in welcher die geistige, die philosophische Unreife als Argument geführt wird. So schreibt Liebrucks, er hatte „als Kriegsgefangener in England Gelegenheit zu beobachten, wie die nicht nur an ihrem Leibe, sondern auch an der Seele Verwundeten in den schmerzfreien Stunden ihres Daseins sich auf die ihnen von freundlicher Hand dargereichten Puzzlespiele warfen und das Zusammensetzen der Teilchen sogar in der Art und Weise von Wettkämpfen ausübten. Er [Liebrucks als Verfasser dieses Kommentars, S. L.] konnte damals kein Wort über die geistige Krankheit sagen, sie sich seinen Augen darbot. Aber er hat diese Erkrankung des Geistes seitdem in ihrer Fortsetzung in Disziplinen beobachten können, die zum geistigen Stolz Europas gehören.“ (SuB VI/1, 209.)

Die Frage ist, inwieweit ein einstmals von rassenideologischen Theorien geprägter Denker seine philosophische Vergangenheit in späteren Werken überwinden (oder auch nur verbergen?) kann. Liebrucks ist ideologisch vorbelastet – wie die meisten Denker seiner Zeit, allen voran berühmte Kollegen wie Hirsch oder Heidegger. Eine Rechtfertigung ist dies nicht, allein eine Feststellung. In jedem Fall sind Werke ideologisch vorbelasteter Autoren kritisch zu rezipieren. In *Sprache und Bewußtsein* läßt sich allerdings keine Affinität zu Rassentheorien erkennen; wäre dem so, hätte ich mir das Werk dieses Denkers nicht zur Erschließung für einen theologisch-philosophischen Diskurs gewählt. Zudem scheint Liebrucks' in späteren Jahren gar nicht verhalten ausgesprochene Kritik am Nationalsozialismus aus einem bestimmten Grund nicht allein politischem Geschick entspringen: Die Kritik am untergegangenen Regime taucht nicht unverbunden im Kontext von *Sprache und Bewußtsein* auf, sondern resultiert aus der dort entwickelten Philosophie. Im Lichte dieser Philosophie erinnert Liebrucks nun die Vergangenheit: „Ein braver Feldwebel schrieb einmal eine Beurteilung über mich mit der Wendung ‚geistig hochstehend‘. Er war sogar so menschlich, daß er mir das zu lesen gab. Ich dachte, wenn ich ihm doch nur erklären könnte, was er da hineingeschrieben hat. Heute sehe ich, daß man die ganze Hegelsche

Logik aufbieten kann, ohne es den Feldwebeln erklären zu können, da sie Erklärung das nennen, was in Wahrheit logische Verdunklung ist. Sie sind dabei durchaus realistisch, weil in dem Zustand, in dem der Krieg Vater aller Dinge ist, die Verdunklung vordringlicher ist als das Hereinlassen des Lichtes.“ (A. a. O., 326 f.) In den ersten Bänden von *Sprache und Bewußtsein* finden sich derartige Kommentare indes so gut wie gar nicht. Erst mit zunehmendem zeitlichen – und innerlichen? – Abstand vom Geschehen nehmen die (Um-)Deutungen der Vergangenheit zu Momenten philosophischer Bedeutung zu: „Ist die Ursache die befriedigende Antwort auf die Frage Warum, so kann die Warumfrage gerade dazu dienen, einen Kontakt aufzureißen. Im Jahr 1939 fragte ein Kamerad bei Gelegenheit einer Goebbelsrede in einer Kaserne von Zeit zu Zeit ganz unvermittelt ‚Warum‘?. Das mag den Verständniskontakt bei einigen Zuhörern aufgerissen haben, was ich bis heute nicht weiß. Für mich war damals der Verständniskontakt mit dem so Fragenden dadurch geschlossen, daß ich in mir die seiner Frage entsprechende Vorstellung erweckte, daß er bei der Rede immerhin Fragwürdiges fand. Die Antwort auf die Frage blieb damals aus, weil niemand wagte, sie zu geben. Aber schon die Frage hatte evokatorischen Charakter. Sie riß nicht einen Kontakt auf, den sie dann gleich wieder schloß, was bekanntlich technisch unmöglich ist. Sie zerriß ein Faszinosum und verband mich und vielleicht auch einige andere mit ihm durch und in dieser Zerrissenheit menschlich. Die Zerrissenheit und die Verbundenheit sind wesentliche Kategorien, die wesentlich nicht verbindbar sind. Vielleicht war der so fragende Jüngling sich auch der Tragweite seines Tuns nicht bewußt. Jedenfalls war es *auch* ein Tun. Die Warumfragen waren geeignet, alles, was in dieser Rede gesagt wurde, logisch bodenlos zu machen. Sie waren der Beginn davon, gewisse Worte vom Sein ins Wesen zu heben. Da wir alle bei dieser Gelegenheit eine Antwort nicht wagten, gelangten wir nicht zum Begriff und Begreifen des Ganzen. Solches Begreifen war nur in Einzelgesprächen möglich, die nicht einen Kontakt schlossen, sondern uns erst als Individuen in Distanz von einander setzten.“ (SuB VI/3, 103.) Verklärung? Verteidigung? Versuche, das damals, vor allem aber heute Unverständliche zu verstehen? Liebrucks' Kommentare zu seiner Vergangenheit bleiben Andeutungen, zumal er in ihnen keine Apologie seiner Lebensentscheidungen in der Zeit des sogenannten „Dritten Reiches“ verfaßt, sondern sie in den Rahmen seines philosophischen Entwurfs stellt. Liebrucks selbst warnt davor, daß „der unvorbereitet an diesen meinen Text herantretende Leser doch immer nur als persönliches Bekenntnis mißverstehen könnte, was nur die Erkenntnis eines logischen Status ist.“ (SuB VII, 691.)

In der vorliegenden Untersuchung ist eben dieser logische Status von Interesse. Ebenso wie in bezug auf die biographischen Daten will diese Untersuchung weder eine Verteidigung Liebrucks' sein, noch ihn als Denker einer Kritik unterziehen, bevor sein Denken allererst eine Darstellung erfahren hat. Liebrucks'

Stimme ist so lange nicht gehört worden, daß sie zunächst einmal verdient, wahrgenommen zu werden. Erst wenn der Dialog mit Liebrucks eröffnet ist, können kritische Fragen an ihn gestellt werden. Man wird dies müssen, denn kein Denker erliegt nicht mindestens einem Irrtum. Hier ist Liebrucks beim Wort zu nehmen: Wer zu irren fürchtet, fürchtet sich nicht vor dem Irrtum, sondern vor der Wahrheit, die seinen Irrtum als solchen definiert. Die Furcht zu irren, ist nach Hegel der Irrtum selbst.²

B. Sprachphilosophie – Anliegen und Methode

„Die Zeit selbst diktiert das Thema ‚Sprache und Bewußtsein‘.“ (SuB I, 2.) Liebrucks versteht sich als Rufer in der Wüste der Entsprachlichung. Diese erlebte ihren vorläufigen Kulminationspunkt im totalitären Regime des Nationalsozialismus. So ist es die Aufgabe einer Philosophie nach 1945, über Entsprachlichung als Wurzel des Übels von Entmenschlichung aufzuklären und damit Wege aus der (Selbst-)Vernichtung des Menschen aufzuzeigen. Liebrucks' Nachkriegsphilosophie ist kein kulturphilosophischer Entwurf, auch keine ausgearbeitete Ethik. Das Proprium des Denkens und Handelns erschließt sich ihm über den Sprachbegriff, anhand dessen er die Logik des menschlichen Weltumgangs erarbeitet. Er setzt sein Denken von der Sprache her gegen eine Entsprachlichung, die er als Signatur seiner Zeit empfindet. „Die Reflexion über den Entsprachlichungscharakter unserer Zeit ist eine Bedingung der Möglichkeit dafür, daß wir die Geschichte vom Turmbau zu Babel, die bekanntlich in einer Sprachverwirrung endete, in unser Bewußtsein einholen.“ (SuB IV, 553.) Den Turmbau sieht Liebrucks seinerzeit – und das mag für die gesamte Moderne und Postmoderne gelten – in der Technik, besser gesagt: in deren Verabsolutierung. Liebrucks beklagt die Technisierung des Weltumgangs. Im sogenannten „Dritten Reich“ ist auf grausame Art zutage getreten, wie man auch den Menschen technisieren kann. Eine rein nach formalen Kriterien entscheidende Weltanschauung oder Ideologie (Rassentheorie, Faschismus) mündet in einer rein formalen Umgangsweise mit dem Menschen, der rein formal betrachtet keiner mehr ist. *„Es muß darüber aufgeklärt werden, daß der Bereich des formallogischen Denkens der Bereich der Vergegenständlichung aller dem Menschen denkmöglichen Weltinhalte ist. Es muß darüber aufgeklärt werden, daß Bewußt-Sein außerhalb solcher Weltinhalte steht. Diese Philosophie der Aufklärung ist dem Menschen notwendig, wenn im technischen Zeitalter, das ein*

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, hg.v. Wessels, Hans-Friedrich/Clairmont, Heinrich, Hamburg 2006, 58.

Zeitalter der Vergegenständlichung ist, nicht der Mensch als Gegenstand unter Gegenständen untergehen soll. Es kann sein, daß es für unseren europäischen Kulturkreis zu spät ist, daß er schon gestorben ist. Dann bleibt nur die Hoffnung, daß das, was wir hier aussprechen, eine Hilfe für spätere, dann vielleicht noch übriggebliebene Menschen sein möge.“ (SuB III, 401.) Was dem Menschen dienen sollte, die Technik, wurde zu seinem Grab: Massenvernichtungstechnik, äußere und innere Uniformierung. Die den Menschen als Menschen begründende Identität ist eine lebendig ersprochene, ein Bei-sich-selbst-Sein im Sein-bei-Anderem. Individualität hält sich in den Übergängen der Lebensmomente, von denen keiner dem anderem kongruent ist. Formale Identität ($A = A$) beschreibt Gegenstände, nicht Menschen bzw. beschreibt sie Menschen als Gegenstände, wenn sie auf diese angewandt wird. Insofern kann das, was sein Überleben sichert, zu gegen den Menschen gerichteten „Waffen des Irrsinns“ werden. (SuB I, 1.) Eine einseitig technisch-logische Weltbehandlung führt zur Legitimation alles dessen, was die Behandlung, die Beherrschung der Welt – als einer Welt von Objekten, zu denen auch der Mensch gezählt wird – vorantreibt. Der Mensch verkommt zum atemlosen „Anhängsel“ des Triumphes der Technik. (Vgl. ebd.)

Technik ist das Notwendige, sie soll Not ab-wenden. Der handelnde Mensch ist der Mensch, der sich gegen die andringende Welt als Gefahr verteidigt. „Gesellschaften werden nur durch Gefahren zusammengetrieben, wie Herden.“ (A. a. O., 2.) Es ist nicht mehr das Interesse am Anderen, sondern die Not, die zusammenschweißt. Statt miteinander zu sprechen, rauft man sich aus pragmatischen Gründen zusammen. Menschen unseres Zeitalters werden „Objekt ihrer Vivisektionsübungen.“ (Ebd.) Die (post)moderne Philosophie erscheint Liebrucks als Vormarsch der Systeme, die sich in ihrer Geschlossenheit und Regulativität selbst rechtfertigen. „Die Gewalt, die uns heute mit der Vernichtung der Menschheit bedroht, hat ihren legitimen Ursprung in dem systematisierenden Tun der Wissenschaft.“ (SuB VI/3, 211.) Innerhalb solcher Systeme wird das beständig sich forttreibende Denken zur in sich stagnierenden Ideologie. In einem solchen System ist Hitler „legitim“ zur Macht gekommen, sofern seine Ansprüche dem Reflexionsniveau entsprachen, das sich im Faschismus gebildet hatte. (Vgl. SuB I, 1.) Dieses Reflexionsniveau ist das eines Menschen, der sich als Mensch der Tat versteht – nicht der Sprache. Sein Handeln kann allein den Anspruch der Legalität im Sinne formaler Rechtmäßigkeit erheben. Sittlich ist es nicht, denn die Sittlichkeit eines Handelns bestimmt sich erst daran, inwiefern sie das Andere ihrer selbst aushalten kann, anstatt es sich tätig zu unterwerfen. Dieses Aushalten-Können ist uns in der Sprache gegeben. Daher hofft Liebrucks darauf, „daß aus Tätern Menschen, miteinander sprechende Wesen, werden.“ (A. a. O., 2.) „Täter“ sind wir, wenn wir die Welt als eine der Tatsachen ansehen bzw. erst zu einer solchen „Faktenaußenwelt“ (Gehlen) stilisieren und ihr damit nicht zugestehen,

mehr als Untertan zu machende Realität zu sein. „Unsere Frage wird sein: Als was muß dem Menschen Wirklichkeit begegnen, damit er als Antwort darauf nicht handelt, sondern spricht?“ (A. a. O., 20; vgl. a. a. O., 75.)

Liebrucks' Arbeitsfrage lautet also: „Warum kommt es nicht zur Sprache?“ (A. a. O., 2.) Entsprechend besteht für ihn „[d]as Ziel der Untersuchungen [...] in der Gewinnung der Sprachlichkeit des Menschen in allen seinen Lebensbezügen.“ (A. a. O., 43.) Es kann nicht zur Sprache kommen in einer Lebenswelt, die von Handlungsforderungen dominiert ist. Liebrucks zieht nun nicht den allzu schlichten Umkehrschluß, eine menschliche Lebenswelt proklamieren zu können, in welcher das Handlungsmoment nicht konstitutiv für das Menschsein sei. Liebrucks' Philosophie ist – auch wenn sie es in manchen Passagen leidenschaftlicher Kritik am Technikzeitalter vermuten ließe – weder technophob noch kulturpessimistisch. Liebrucks beklagt allein, daß das Handeln nicht von der Sprache her verstanden wird, sondern die Sprache vom Handeln her. Der Mensch ist nicht zuerst handelnd in der Welt, sondern logisch. Die Logik seines Weltumgangs aber ist Sprache. In der Konsequenz ist für Liebrucks der von ihm häufig verwendete Ausdruck „Entsprachlichung“ gleichzusetzen mit einer „philosophische[n] Bewußtlosigkeit“. (A. a. O., 2.) Der Mensch hat vergessen, was er ist: *homo loquens*, nicht allein *homo faber*. Als *homo faber* übt er Gewalt aus gegen die Dinge und Menschen, an denen er handelt. Dinge und Menschen, mit denen er verhandelt, mit denen er spricht, behalten eine Eigenbedeutung, welche an der Bedeutung mitwirkt, die wir ihnen beilegen. In dieser *concreatio* liegt das sittliche Moment des Sprechens und des Handelns als sprachlichen Handelns, in welchem Dinge und Menschen nicht allein als Gegenstände oder Gattungen klassifiziert werden, sondern ihre individuelle Veränderlichkeit als das ihre Identität erschaffende Moment erkannt und bewahrt bleibt. Der philosophische Auftrag besteht in der Bereitung des Übergangs vom Handeln zum Sprechen, in dem die Spannung von Identität und Nicht-Identität ausgehalten werden kann. Dies ist der Übergang von der Gewalt zur Macht. „Der Übergang von der Gewalt zur Macht ist der Übergang, der sich als Übergang von der Wissenschaft zur Philosophie weiß.“ (SuB VI/3, 211.)

Eine grundsätzliche Unterscheidung ist daher gleich hier im Vorwort zu treffen, um den Zugang zum Werk von Bruno Liebrucks nicht von vornherein zu verstellen. Diese Unterscheidung ist die zwischen *Sprachphilosophie* und *Sprachwissenschaft*, worunter auch Sprachphänomenologie oder Hermeneutik fallen. Einen Nachkriegs-Philosophen, der über Sprache schreibt, ordnet man schnell dem *linguistic turn* zu, einer in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstandenen Denkbewegung im anglophonen Sprachraum, die sich von der formal-idealen Sprachbetrachtung dem Bathos zuwandte und deren vielleicht einfluß-

reichster Vertreter Richard Rorty war.³ Die von Rorty formulierte Abgrenzung gegen eine analytische Sprachlogik muß in Liebrucks' Augen nicht gelungen sein, jedenfalls findet er auch in den späteren Bänden von *Sprache und Bewußtsein* sein Anliegen einer Sprachphilosophie nirgends anders eingelöst als in seinen eigenen Theorien. Ob Liebrucks von Rortys Kritik Kenntnis nahm, eine Sprachphilosophie könne keine Fragestellungen der als „klassisch“ zu bezeichnenden Philosophie beantworten, muß offen bleiben. Wer Liebrucks' Werk kennt, weiß aber, daß er dieser These widerstreiten muß. Die philosophische Reflexion auf die Sprache als logische Struktur der Vernunft ist für Liebrucks das Proprium der Philosophie. Er fordert: „Sprache soll als Ausgangspunkt und Ziel alles menschlichen Verhaltens bewußt gemacht werden.“ (SuB I, 6.) So erarbeitet er das logische In-der-Welt-Sein des Menschen in *statu nascendi*. Seine Sprachphilosophie ist keine Analyse dessen, wovon Bewußtsein ist, sondern Darstellung der logischen Struktur des Bewußtseins in der Dialektik von Geist und Sein, die er Logos, Sprache, nennt.

Der logische Zugang des Menschen zur Wirklichkeit, so lautet Liebrucks' Ansatz, ist die Vermittlung durch Sprache. Eine Logik der Sprache zu schreiben, ist „nicht als Phänomenologie möglich. Sie ist Denken, das das Sein denkt.“ (SuB VI/3, 25.) Philologie ist die *Wissenschaft* von der Sprache, nicht die Philosophie der Sprache. Sie fragt nicht nach dem Wahrheitsanspruch der Worte, sondern beschäftigt sich mit der realen, besonderen Ausformung von Sprache. „Die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts ist logisch betrachtet äußere Reflexion.“ (A. a. O., 74.) Sprachlich-phänomenologische Betrachtungen beobachten das, was in der Sprache erscheint. Sprachphilosophie denkt dagegen das Erscheinen der Sprache selbst in ihren Gestalten. (Vgl. SuB IV, 28.) Betrachten von Phänomenen ist gegenständliches Vorstellen. Als Vorstellung werden die Dinge in Besitz genommen. Das zeigt sich auch in unserem Sprachgebrauch: Man sagt, man *habe* eine Vorstellung, nicht: man *denke* sie. Wenn konventionelle Rede eine Abbildung der Wirklichkeit wäre, gäbe es eine Welt hinter der Welt, in der wir leben. Sprache und Erfahrung wären zwei verschiedene Dinge. In der Sprache, wie Liebrucks sie versteht, ist die Wirklichkeit immer schon präsent, sie existiert für den Menschen nur sprachlich. Sprache aber ist übergegenständlicher Gegenstand. (Vgl. SuB I, 471.) Daher dürfte es „einleuchtend sein, daß die wissenschaftliche Betrachtung von Sprache und Logik nichts anderes zum Gegenstand haben kann als diese logischen Gesetze und sprachlichen Regeln. Davon ist die philosophische zu unterscheiden, die von Kant, Fichte, Hegel, Schelling, dem ganzen deutschen Idealismus und von Humboldt, um nur diese zu nennen, eingeleitet worden ist.“

³ Vgl. Rorty, Richard, *The Linguistic turn. Essays in philosophical method*, Chicago 1992 [= 1967].

(SuB IV, 88.) Liebrucks sieht sich als Erbe einer sprachphilosophischen Tradition (bzw. einer philosophischen Tradition, die er im Sinne seines Sprachbegriffs deutet), welche er einer Pointierung unterzieht oder sie zumindest konsequenter zu Ende denkt, als es ihre Initiatoren – Liebrucks' Einschätzung zufolge – getan haben.

Liebrucks hat sich das Ziel gesetzt, „die Philosophie aus einem Denken in Prinzipien herauszuheben. Denn in principio erat verbum.“ (SuB VI/3, 415.) Im Anfang war und ist der Logos, der immer mitgehende Anfang all unserer logischen Vorgänge, die logische Struktur unseres Weltumgangs. *Lingua docet logicam*. Liebrucks' Betrachtungen zur Sprache geraten daher zum Entwurf einer Logik. „Die Logik ist die Genesis des logischen Status der Sprache, mit dem deshalb nicht *angefangen* werden kann.“ (SuB VI/1, 245.) Liebrucks' Sprachphilosophie ist die Darstellung der Struktur des Denkens, nicht aber als Wissenschaft von Denkgesetzen, nicht als Prinzipienlehre, sondern als Darstellung der Gegenwart von Wahrheit *als* die logische Struktur des menschlichen In-der-Welt-Seins. Liebrucks beantwortet die Frage nach der Wahrheit mit der Konzeption einer Logik, in welcher sich Wahrheit selbst vorspricht.⁴ Logik ist für ihn demzufolge keine normative Wissenschaft, sondern dient vielmehr der Kritik des Erkennens, des Denkens.⁵ Diesen Ansatz teilt Liebrucks mit Kant, dessen Transzendentalphilosophie jedoch den eingeschlagenen Weg nach Liebrucks' Auffassung nicht zu Ende geht. Denn Kants epistemologisches Zurückschrecken vor dem An-sich der Dinge teilt Liebrucks nicht. Er ist vielmehr der – im folgenden zu entfaltenden – Ansicht, daß sich die Wahrheit der Dinge unter deren Erscheinen als Gegenstände der Erfahrung mitteilt. Diese These erarbeitet Liebrucks in Rückgriff auf Hegels Theorie des Absoluten, die Selbstmitteilung des absoluten Geistes in dessen Entfremdung zur materiellen Welt und dem Auferstehen zu sich selbst im subjektiven Geist. Die Bewegung des absoluten Geistes und sein Zu-sich-Kommen im subjektiven Geist begreift Liebrucks als Sprache. Er macht es sich zur Aufgabe, „die Sprachlichkeit des dialektischen Denkens auf dem Rücken der Errungenschaften KANTS im sphärenmischenden Komponieren von Kommentar

4 „Nur eine Logik, die immer schon *bei der Wirklichkeit* ist, hat von außen nichts hereinzunehmen, da sie wohl eine äußerliche schriftliche Darstellung ihrer selbst, aber außerhalb ihrer selbst nichts hat, weil außerhalb ihrer selbst nur im Gewißheitsgehege stehendes Vorgestelltes, nicht aber Wirkliches steht.“ (A. a. O., 210.)

5 „In der Logik, die sich nicht als Instrument, nicht als Operation, die ihre Instrumente nicht als Weltstücke, nicht als Modelle, nicht als satzlogische Schemata, die Wahrheitswerte haben, nicht als Termini begreift, die zutreffen und nicht zutreffen, wird die menschliche Wirklichkeit nicht mit einer Zielscheibe verwechselt, die wir bei einer sogenannten Erkenntnis treffen oder verfehlen.“ (SuB VI/2, 152.)

und Kritik an der „Phänomenologie des Geistes“ aufzuzeigen. (SuB V, 1; vgl. a. a. O., 37.) Als ein solcher „sphärenmischender Kommentar“ der hegelschen Philosophie folgt Liebrucks' Werk der Methode einer dialektischen Logik. Die Dialektik der Logik bzw. Logik der Dialektik ist bereits Thema seiner Habilitation, in welcher er die philosophische Entwicklung Platons vom Eleatismus zum dialektischen Denken nachzeichnet. Später dienen ihm, wie bezeichnet, vor allem Hegels Phänomenologie und Logik, die er als Vollendung der von Platon erst benannten, nicht aber begrifflich ausgeführten Dialektik als wechselseitige Methexis der logischen Status der Sinnlichkeit und der Idealität begreift. Die hegelsche Theorie des Absoluten bildet gewissermaßen das Gerüst für Liebrucks' philosophisches Werk. Die Methode ist nicht die seine, er findet für sie allerdings eine spezifische Struktur: die der Sprache. Streng genommen entwickelt er auch mit der Pointierung des Sprachbegriffs einen Ansatz weiter, der sich bereits bei Hegel findet. Allerdings hat Liebrucks auch nicht den Anspruch, in Methode und Begrifflichkeit vorbildlos innovativ zu sein. Er versteht sein philosophisches Werk als Antwort auf die ihn „seit 1949 beschäftigende Frage nach einer Übersetzung von Hegels Philosophie des Absoluten in die ihr eigene Dialektik [...]“. (Erkenntnis, V.) Liebrucks' Texte lesen sich über weite Strecken wie eine Hegel-Auslegung. Er selbst erklärt sich diesbezüglich wie folgt: „Sollte der Leser sich fragen, warum wir das hier so nacherzählen, so ist die Antwort: gerade in solchen Partien ist die Kraft des dialektischen Begriffs zu sehen, der die Gestalten innerhalb seiner selbst hat.“ (SuB V, 106.) Eines ist deutlich: Wer nicht auch Hegel liest, der wird Liebrucks nicht lesen können. Wer dagegen Hegel-Kenner ist, wird sich aufgrund der Flut an gedanklichen und begrifflichen Anleihen bei Hegel in den Liebrucks-Texten fragen, inwiefern Liebrucks ein origineller philosophischer Entwurf gelingt. Liebrucks selbst versteht sich, wie erwähnt, als Kommentator der Logik Hegels. „Der Kommentator hat sich oft gefragt, warum er das Maß der Liebe aufbringen sollte, die in *jedem* menschlichen Denken und Sein versteckte Unendlichkeit, noch dazu in *seiner Zeit*, mit Hilfe einer Philosophie von der Sprache her dem Denken ein wenig näherzubringen. Die Antwort auf eine solche Frage, die der Verzweiflung entspringt, ist damit gegeben, daß die Frage nach dem *Maß* der Liebe nicht die Frage nach dem Begriff ist.“ (SuB VI/1, 383.) Den von Hegel geprägten Begriff des Begriffs zur Geltung zu bringen, um zu zeigen, daß die allein begriffslogisch gewährte Identität von Identität und Nicht-Identität die Wahrheit der Liebe denken und realisieren läßt, ist das erklärte Ziel Liebrucks'. Allein dieser Begriff als Begriff der Liebe bewahrt den Menschen davor, sein Menschsein als Einheit von Gesellschaftswesen und Individuum einzubüßen, wie es die zerstörerische Folge der nationalsozialistischen Ideologie war. Es ist die Aufgabe der Philosophie (insbesondere nach 1945), „zur Sprache zurückzufinden. Nur in seiner Sprache findet der Mensch die menschliche Entsprechung zwischen ihm und einer Wirklichkeit,

die nicht a priori dazu verurteilt ist, gegen ihn aufzustehen.“ (Denken, 217.) Den Sprachbegriff in dieser Weise stark zu machen, sieht Liebrucks selbst als bisher philosophisch nicht in Anspruch genommen. Diesbezüglich betont er ausdrücklich die Originalität seines Entwurfs: „In der Behandlung dieses Themas haben wir keinen philosophischen Vorgänger.“ (SuB I, 16.)

Die Dialektik der Selbstmitteilung der Wahrheit und des Fragens nach ihr ist die Struktur der Sprache, die darzulegen sich Liebrucks in seinem Werk anschickt. Er ist sich sicher: „Der Eindruck des Kosmos als an- und fürsichseiende Sprache Gottes ist philosophisch noch nicht zur Sprache gekommen.“ (SuB VI/3, 93.) Ihn zur Sprache zu bringen, gelingt Liebrucks zufolge allein einer Philosophie, die Spekulation und Erfahrung zu vereinen weiß. Spekulation ist kein Generieren neuer Vorstellungen („positive Phantasie“), dann ist sie „schlecht“. (SuB III, 430.) Vielmehr ist sie die Aufhebung von Vorstellungen, das der Vorstellung Entzogene – für den über Kant nicht hinausgelangten Denker ein „Frevel“.⁶ Liebrucks verteidigt seine Vorgehensweise: „Hier wird nicht gleich für irrationale sogenannte metaphysische Ausflüge plädiert, sondern für die Achtsamkeit auf die menschliche Erfahrung auch dort, wo sie nicht schon durch einen ‚richtigen‘ Interpretationsschlüssel abgesichert ist.“ (SuB VI/1, 113.) Was könnten wir wissen von einer unerreichbaren Transzendenz? Wahrheit wäre ein bloßes Postulat, so bei Kant. Wahrheitsuche wäre Donquichotterie. „Die hohen und höchsten Gedanken, die man der Philosophie leicht zuschreibt, wobei sie dann so hoch hängen, daß niemand mehr an sie herankommt, wie Gott, Freiheit, Recht, Pflicht usw. können nicht so formlos sein, daß man bei ihnen nicht mehr unterscheiden kann, ob wir von ihnen wissen oder ob es ‚nur Vorstellungen und Gefühle davon gebe‘. Diese hohen Gedanken pflegen dann in einem Nebel zu versinken, der den Schlendrian der Philosophieverlassenheit einer Zeit als wissenschaftliche Tugend erscheinen läßt.“ (SuB VI/3, 320.) Mit dieser Hegels *Wissenschaft der Logik* zitierenden philosophischen Standpunktbestimmung spricht sich Liebrucks aus für die Erkennbarkeit der Wahrheit, die Menschen immer notwendig voraussetzen, um sprechen, existieren, leben zu können. Philosophie sucht weder eine bestimmte noch eine transzendente Wahrheit. „Man kann [...] sagen, Philosophie sei die bodenlose Unverschämtheit des Versuchs, Leben und Bewegung zu denken und die Wahrheit zu sagen.“ (SuB III, 14.) Bodenlos, d.h. ohne Fundament, ohne Grundlagen wie die formale Logik. Philosophie denkt mit. Formale Logik schreibt vor. Philosophie versucht, die Wahrheit zu denken, unter deren Voraussetzung wir immer schon denken. Philosophie ist keine Denkart neben anderen. (Vgl. SuB VI/3,

⁶ Vgl. Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, hg.v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1977, 251 (A 218).

141.) Liebrucks versteht Philosophie ebensowenig als eine Wissenschaft, vielmehr als die logische Disziplin, die das Denken denkt und damit die Voraussetzungen der Wissenschaften klärt, welche die Analyse ihrer Bedingtheit übergehen müssen, um ihre Systeme zu erstellen. Als Bedingungsreflexion ist Philosophie Korrektiv der Aussagen der Wissenschaften, insbesondere wo Konflikte zwischen deren Setzungen und der Weltwahrnehmung entstehen, etwa in ethischen Fragen. Ist ein Mensch ein Erscheinungsgegenstand? Das darf sich die formale Logik nicht fragen, sie baut auf dieser Gleichsetzung auf. „Aber die Frage der Philosophie besteht darin, unter welcher Annahme der Mensch Mensch bleiben kann.“ (SuB III, 633.)⁷

Die Wahrheit der Philosophie ist ihre eigene Denk-Bewegung. Ihrer muß sie sich bewußt werden. Korrektiv der Philosophie ist deren Bewußtsein ihres Denkens und Sprechens. Ihre Aussagen sind unwahr, wenn sie nicht im Bewußtsein ihrer eigenen Dialektik geschehen. Der Erkenntnisbegriff, den Liebrucks zu etablieren versucht, ist daher nicht „neu“, sondern Grund aller (bisherigen) Erkenntnisbegriffe, weil die Wirklichkeit von Erkenntnis, die er zu denken versucht, der Möglichkeit von Erkenntnis, die von bisherigen Philosophien für die (je als einzig zu erreichende) Wahrheit angesehen wurde, zugrundeliegt. Wirklichkeit war immer schon, sie wird nicht erst konstituiert. Konstituiert werden Möglichkeiten. Philosophie denkt aber nicht an Gegenständen vorbei (kein menschliches Denken könnte das); sie denkt deren Gegenständlichkeit. Philosophie ist also noch näher bei den Gegenständen als das „objektive“ Denken der formalen Logik. Philosophie ist nicht das Auffangbecken für all das, was wir nur ahnen oder mutmaßen können. Sie ist der Weg zur Erkenntnis und somit das Gewissen der formalen Logik. Ihre Logik hebt die Struktur der formalen Logik in sich auf. Formale Logik muß entweder ihre Eindrücke zu Formeln reduzieren oder die Eindrücke, die sie nicht *verwerten* kann, hinter die Grenze der Erkennbarkeit abschieben. Philosophie kann Verslossenheit und Offenheit zusammendenken. Sie muß dazu dialektisch denken, „weil ‚Erkenntnis der Gegenstände‘ nicht zugleich ‚Gegenstand der Erkenntnis‘ sein kann.“ (SuB III, 39.) Philosophie ist keine Weltgestaltung, sondern *θεωρία*. (Vgl. SuB VI/3, 591.) Als dieses Anschauen umschreibt sie begrifflich die Bewegung des Logos: Logik. Insofern ist Logik „das

7 „[...] so ist die Logik als *Logos* des menschlichen Weltumgangs zwischen Göttern und Menschen, zwischen der Faktenaußenwelt als Maschinengott und dem, was dann Mensch genannt wird, die Meisterin sowohl der religiösen, künstlerischen wie wissenschaftlichen Erfahrung des Menschen und der in den verschiedenen Weltbewegungsweisen aufgefächerten objektiven Seiten seines Kosmos. Sich im Logischen zu halten ist schwer. Es ist die Aufgabe, sich in der Logik nicht als einer Einzeldisziplin aufzuhalten, sondern in ihr als dem Zentrum nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen in all seinen Lebenslagen.“ (SuB VI/2, 312.)

Zentrum der Philosophie.“ (Ebd.) Als dieses Zentrum bleibt sie das, wonach immer wieder neu zu fragen ist. „Die Antworten auf die Frage nach dem, was das *Logische* ist, müssen immer unvollständig bleiben. Sie können befriedigende Antworten immer nur relativ zu unserem Bewußtseinsstand sein. Es gibt keine vom Menschen losgelöste logische Sprache über das Logische.“ (SuB VI/1, 232.) Folglich spricht jede Philosophie die Sprache ihrer Zeit. Selten aber beeinflusst Philosophie die Ereignisse ihrer Zeit unmittelbar. Ihre Früchte zeigen sich erst im weiteren Verlauf der Geschichte. Philosophie setzt Zäsuren, ist Wegweiser in eine neue Richtung. Liebrucks geht sogar so weit zu behaupten, daß diejenigen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, den Menschen die Augen zu öffnen, niemals um die Konsequenzen dessen wissen, wodurch sie sich Gehör zu verschaffen bemüht sind. (Vgl. SuB I, 374.) Philosophie muß erschüttern, sie soll nicht Bestehendes sanktionieren, sondern die Bewegung des Geistes, das Über-sich-selbst-Hinaustreiben, zur Geltung bringen. Sie soll aber ebensowenig ihre Zeit verdammen, deren Sprache sie spricht. Sie ist selbst von der Zeit, in der sie entsteht, gerufen. Philosophie tritt immer in den Vordergrund, wenn ihre Zeit das Denken verlernt hat. „Philosophie ist zu allen Zeiten der zeitgemäße Ausgang aus der Entfremdung des Menschen. Diese Entfremdung hat er selbst *hergestellt*.“ (SuB III, 422.) Der Philosophie wird in der Gesellschaft erst eine Stimme im Chor der Weltbesprechungen eingeräumt, wenn die Entfremdung auf die Menschen einen unerträglich gewordenen Leidensdruck ausübt. (Vgl. a. a. O., 424.) Die Menschen müssen von sich aus ein Bedürfnis für Philosophie entwickeln. Diese kann dem Menschen nicht sagen, daß er leidet. Er muß Leiden verspüren, dann vermag sie ihm zu sagen, woran er leidet und wieso. Leiden ist die Voraussetzung von Befreiung. Somit kann Liebrucks davon sprechen, daß der Mensch sich die Ehre des Leidens geben muß. (Vgl. ebd.)

„Die Philosophie muß sich hüten, erbaulich zu sein, sie darf auch nicht in der Attitüde der Propheten auftreten.“ (A. a. O., 493.) Nie hat eine neue Philosophie eine alte abgelöst, vielmehr hat sie das ihr vorangegangene Denken in sich aufgehoben zu einem ihrer Momente. Darin ist sie Darstellung der Dialektik des Geistes, den sie zum Begriff bringt. Liebrucks selbst besteht ausdrücklich darauf, daß er die als von ihm als überwunden angegebenen philosophischen Entwürfe nicht als obsolet oder fehlerhaft betrachtet. „Widerlegungen von Philosophien sind nicht dadurch zustandezubringen, daß man ihnen logische, philologische, heute vielleicht Fehler unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten nachweist. Das ist der immer gleiche Vorgang, der an den dazu schweigenden Texten der Philosophie abprallt. Ich wurde von einem liebenswürdigen Kollegen gefragt: wann kommt denn nun Ihre Widerlegung der formalen Logik? Wenn man schon von Widerlegung sprechen will, so muß man wissen, daß sie nur in der vollen Bejahung des vergangenen Standpunktes als eines logisch vergangenen Standpunktes bestehen kann.“ (SuB VI/3, 161.) Insofern macht es sich Liebrucks nicht

zur Aufgabe, die Philosophie neu zu erfinden; vielmehr ist ihm daran gelegen, die sprachliche Genesis der Logik bzw. die logische Genesis der Sprache aufzuzeigen. Dies gelingt ihm allein in Rückgriff auf bestehende Begriffe, in denen der Logos bereits philosophisch dekliniert wurde. Der Titel seines Hauptwerkes, *Sprache und Bewußtsein*, fokussiert zwei Begriffe, die den sprachphilosophischen Erörterungen Liebrucks' sowohl Anfang als auch Ziel sind. „Das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein wird als das Verhältnis der Verhältnisse angesehen. Das erste Verhältnis fungiert nicht technisch-praktisch oder mathematisch, nicht als Prinzip von Verhältnissen. Es wird als Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit eines logischen Ganges von der Substanz über die Stadien der Funktion, Reflexion bis zum Begriff angesehen. Der Funktionsbegriff löst nicht den Substanzbegriff ab, wie noch bei Ernst Cassirer. Substanz, Funktion und Reflexion sind als Momente innerhalb des logischen Begriffs zu denken. Die Frage nach dem Sein tritt nicht in den Vordergrund, obwohl sie das potenzierte Verhältnis als Frage streift. Entgegenständlichung und Vergegenständlichung treten innerhalb der Erkenntnis mit dem gleichen Anspruch auf.“ (Erkenntnis, V.) Zweierlei ist mit diesem Zitat vorweggenommen: Zum einen umschreibt es Liebrucks' Anliegen, den logischen Weltumgang des Menschen als Sprache darzulegen. In dieser sind Substantialität und Subjektivität sich wechselseitig hervorrufende Momente. Zum anderen ist angedeutet, daß auch menschliche Erkenntnis *ersprochen* ist. Die Logik unseres Weltumgangs ist empfangen aus dem Logos, der Vernunft, deren Struktur Sprache ist. Sprachlich ist dem Menschen Welt vermittelt, sprachlich bezeugt er sich selbst als seiendes Bewußtsein, sinnlich und geistig in Bezüglichkeit zur Welt und zu den Mitmenschen stehend. Aus dieser Bezüglichkeit, die der Logos ist, empfängt er seine Selbstbeziehung: Indem er bezogen auf das Andere seiner selbst ist, ist er bei sich selbst.

C. Die Sprache Bruno Liebrucks'

Helmut Viebrock beschreibt in seiner Gedenkrede auf Liebrucks dessen Leben als „[...] leidenschaftliches, pausenloses Denk-Leben [...]“.⁸ Dieses sei geprägt gewesen durch ein „[...] fühlbares Inspiriertsein, von der Dichtung, der Malerei, der Musik [...]“.⁹ Liebrucks' Sprache ist selbst kunstvoll und höchst komplex. Er kann sich in abstrakte Höhen versteinen, um sogleich in einer Bildergewalt zu taumeln,

⁸ Viebrock, Helmut, Vom Umgehen eines Denkers mit dem Dichter. Gedenkrede auf Bruno Liebrucks, in: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M., Bd. XXVIII/6, Stuttgart 1992, 15–21, 19.

⁹ Ebd.

die den Leser streckenweise übermannt. Wer das Pathos scheut, wird vor manchen von Liebrucks verfaßten Textpassagen zurückschrecken. Liebrucks entwickelt nicht allein Gedanken; er hält Plädoyers gegen die Entmenschlichung der modernen und postmodernen Gesellschaft.

Liebrucks' Schreibstil ist durchgehend geprägt von einer auffälligen Ansammlung indirekter Zitate, welche seine umfassende Bildung nicht nur auf dem Gebiet der Philosophie beweisen. Die Texte sind kompakt, äußerlich kaum strukturiert, ein Fluß an Sprache, der selten durch Absätze oder Überschriften unterbrochen wird. Bei einem bloßen Blick auf die Texte fällt auf, daß Liebrucks beinahe ohne Fußnoten auskommt. Literaturnachweise sind spärlich, die Gedanken scheinen aus Liebrucks hinauszudrängen, ohne sich durch formale Methodik aufhalten zu lassen. Das umfangreiche Werk *Sprache und Bewußtsein* erschien tatsächlich in ungebrochener Kontinuität. Auch inhaltlich weist es keine nennenswerten Brüche, keine Zäsuren, keine Wendungen auf. Konsequenter schlägt sich in der formalen Struktur des Werkes *Sprache und Bewußtsein* die inhaltliche Betrachtung des dialektisch sich über seine eigenen Widersprüche hinaustreibenden Geistes nieder: Das Werk mutet wie eine musikalische Fuge an. Liebrucks' Begrifflichkeiten und Argumentationsstränge liegen übereinander wie mehrere, sich ergänzende Themenvariationen. Sie alle erzählen von dem Einem, dem Absoluten, denn um nicht weniger als um dieses geht es letztlich in Liebrucks' Werk. Es arbeitet von der ersten bis zur letzten Seite mit Begriffen und Gedanken, die sich über die gewaltige Anzahl von Seiten wie die Motive einer Fuge übereinanderlegen. Im Verlauf des Werkes treten die einzelnen Motive hervor, ohne jemals für sich zu stehen. Der semantischen Mehrstrahligkeit der Sprache, die Liebrucks zu erläutern antritt, gibt er mit der Sprachgestalt seiner Texte selbst ein Gesicht. Der Gegenstand bestimmt die Methode. Sprache spricht sich in jeder ihrer Äußerungen selbst vor. Eine Philosophie der Sprache hat strenggenommen nie einen Gegenstand, *über* den sie redet. Sie kann sich keiner Metasprache bedienen, sondern ist selbst Darstellung ihres Gegenstandes. Von der Sprachform hängt folglich ab, inwiefern die Selbstdarstellung der Sprache in den Vordergrund treten darf. Liebrucks versucht, mit seiner Philosophie der Sprache (eine Wendung, die als *genitivus subjectivus et objectivus* zu verstehen ist) Sprachformen zu etablieren (sofern sie von Hegel übernommen sind: zu Gehör zu bringen), in welchen die Sprache als Äußerung des lebendigen Geistes zur Geltung gebracht ist. Darin sieht er die sittliche Aufgabe seiner Philosophie, wie im Verlauf dieser Untersuchung darzustellen sein wird.

Typisch für ihn ist die Vereinnahmung seiner Leser: „Wir“ erkennen mit Liebrucks, er führt uns durch sein Werk, sein Denken. Diese formale Eigenheit bezeugt sein Selbstbewußtsein als Denker. Liebrucks trägt seine Thesen emphatisch vor, durchaus in der Doppelbedeutung des griechischen Ausdrucks bedacht:

nachdrücklich und doch umschreibend. Einerseits ist bei einer Lektüre seiner Texte peinlichst auf die Wortwahl zu achten – kein Begriff scheint zufällig zu stehen, die etymologischen Ursprünge der verwendeten Begriffe sind ausschlaggebend für ihren Gebrauch. Liebrucks' Texte fordern den Leser zu Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf. Andererseits läßt Liebrucks mitunter diese Sorgfalt selbst vermissen: Manch ein Begriff scheint bei ihm doppelt besetzt; der erwähnte Mangel an Literaturnachweisen trägt sein Übriges dazu bei, daß die Texte mitunter schwer zugänglich erscheinen.

Liebrucks' Sprache ist metaphorisch, sein Denken spekulativ. „Für die Philosophie“, sagt Liebrucks, „ist es notwendig, eine Reihe von Unbekannten innerhalb ihrer Diktion zuzulassen und aus der Positivität herauszugehen.“ (SuB III, 38.) Unbestimmtheiten zuzulassen ist kein Anzeichen mangelnder Erkenntnis. Diese These ist eines der Leitmotive der von Liebrucks formulierten Logik; die ihr entsprechende Sprachform ist die Metapher, eine Sprachform, welche die Texte Liebrucks' entscheidend prägt. Eine der eindrucklichsten Metaphern ist die des Menschen als der freien Marionette Gottes, welche diesem Buch den Titel gibt und in dessen zweitem, theologischem Hauptteil eine zentrale Stelle einnimmt. In dieser Metapher bestimmt sich das Verhältnis des Gottesbegriffs und des Subjektbegriffs über das Freiheitsthema. Hierzu wird im erwähnten zweiten Teil dieses Buches mehr zu lesen sein. An dieser Stelle sei darauf verwiesen, daß jenes angedeutete Zusammenspiel des Unendlichen und des Endlichen, wie es im Logos den Begriff Gottes und des Subjekts ausmacht, einer Sprachform bedarf, die beide Momente in sich aufzuheben vermag. Jede Sprachform entsteht, wie noch darzulegen sein wird, in der Reziprozität von Unbestimmtheit und Bestimmtheit. In der Metapher ist diese mehrdimensionale Bedeutsamkeit wie in keiner anderen Ausdrucksform zur Geltung gebracht. Metaphorische Sprechweise ist aufgrund ihrer Unexaktheit die genaueste Ausdrucksform, die Liebrucks für sein philosophisches Anliegen wählen kann. Der Gebrauch von Metaphern wird demnach auch die vorliegende Untersuchung bestimmen. Die Bedeutungsfelder der einzelnen Metaphern sind zu erkunden, ihre inhaltlichen Bezüge untereinander herauszustellen. Es wird zu erarbeiten sein, inwiefern sich in ihnen logische Aussagen treffen lassen, die nicht die Vorlage zu einer begrifflichen Entfaltung liefern, sondern über jeden Reflexionsbegriff erhaben sind, weil sich in ihnen die Selbstentfaltung des Logos vorspricht.

Die Selbstdarstellung des Absoluten in den eigenen Denkvollzügen des Subjekts zur Geltung zu bringen, ist laut Liebrucks aber die Aufgabe der Philosophie. Es ist die Aufgabe, so nach der Wahrheit zu fragen, daß diese sichtbar werden kann. Philosophie untersucht die Logik unseres Fragens nach der Wahrheit, das immer schon aus unserer Teilhaftigkeit an der Wahrheit resultiert: Wir fragen nach dem, woher wir uns schon empfangen. Damit ist bereits das

methodische Vorgehen Liebrucks' und auch dieser Untersuchung charakterisiert. Man kann kaum von einer Methode sprechen, eher von einem begrifflichen Nachvollziehen der logischen Bewegung des Geistes als Logos, wie sich dieser als unser logischer Weltumgang in jedem Moment unseres In-der-Welt-Seins in unseren Gedanken und Worten ausspricht. Wer Philosophie nicht als prinzipienphilosophische Konsequenzzieherei betreiben will, kann in ihr nicht zunächst eine Methode vorstellen und anschließend ausmachen. Die Methode ergibt sich aus dem Gegenstand, dessen Betrachtung sie dient.

D. Literarische Grundlage und formaler Aufbau der vorliegenden Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung kann sich der strukturellen Vorgabe ihres Gegenstandes aufgrund deren materialer Begründung nicht entziehen, setzt aber eigene Schwerpunkte. Es sei ein kurzer Überblick über den Aufbau des vorliegenden Buches gegeben: Es gliedert sich in zwei Teile. Der erste versteht sich als eine Hinführung zur Sprachphilosophie, wie Liebrucks sie entfaltet. Es werden elementare Termini und Denkkzusammenhänge vorgestellt sowie die immanente Bezüglichkeit der Begriffe geklärt, um das Vokabular und die logische Struktur für den zweiten Teil bereitzustellen. Das vorliegende Buch verfolgt einen theologischen Impetus, daher liegt der Schwerpunkt auf jenem zweiten Teil, der sich mit der Darlegung des Gottesbegriffs, der Explikation der Marionettenmetapher sowie einer sprachlogischen Rezeption biblischer Texte befassen wird. Ziel dieser Untersuchung ist nicht die erschöpfende Darstellung der Sprachphilosophie Liebrucks'. Der erste Teil stellt die Sprachphilosophie lediglich in ihren Grundzügen vor; der Umfang der Darstellung bemißt sich an der Relevanz der sprachphilosophischen Grundlagen für die systematisch-theologische Fragestellung des zweiten Teils. Demgemäß ergeben sich die Proportionen des ersten Teils aus dem Aufbau des zweiten.

Die literarische Quelle der vorliegenden Untersuchung ist das Hauptwerk Liebrucks', *Sprache und Bewußtsein*. Dieses erschien in den Jahren 1964 bis 1979 in sieben Bänden, von denen der sechste Band sich in drei Bände unterteilt, so daß letztlich neun Bücher den Umfang des Werkes bestimmen.

Eine kurze Übersicht über die inhaltlichen Schwerpunkte der sieben Bände seines Hauptwerkes gibt Liebrucks selbst im siebten Band von *Sprache und Bewußtsein*, den er als Ziel- punkt der vorangegangenen Bände versteht.¹⁰ Diese seien als „Anmerkungen“ zum siebten

¹⁰ Exkurse wie dieser werden auch im weiteren Verlauf der Untersuchung den Haupttext un-

Band zu lesen, eine Empfehlung, der ich in meinen Ausführungen jedoch nicht folge. (Vgl. SuB VII, 68.) An dieser Stelle sei Liebrucks' eigene Zusammenfassung seines Werkes zitiert, zumal darin zutage tritt, welchen Ansprüchen er sein philosophisches Arbeiten unterstellt. Ob er seinem Anliegen gerecht wird, wird jeder Leser für sich zu beurteilen haben.

Sein Hauptwerk über das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein strukturiert Liebrucks wie folgt: „Der erste Band von ‚*Sprache und Bewußtsein*‘ gab die Spannweite des Problems in vorphilosophischer Betrachtung.“ In diesem ersten Band entwickelt Liebrucks in Rückgriff auf sprachtheoretische Studien von Herder, Hamann, Gehlen, Révész, Rossi, Vico, Cassirer, Usener u. a. seine These, der Mensch sei anthropologisch nicht als handelndes Wesen zu betrachten, sondern als sprachliches. Er legt in diesem Auftakt zu seinem Werk gewissermaßen sein sprachphilosophisches Handwerkszeug zurecht, klärt Begrifflichkeiten und erläutert sein Verständnis von Sprachphilosophie in Abgrenzung zur Sprachwissenschaft. Bühlers These, Sprache erhebe einen Kontext zum Zeigfeld, liefert Liebrucks die Vorlage, dieses Erheben selbst als Zeigfeld zu betrachten: Sprache zeigt in all ihrem Zeigen auf ihre Gegenstände zugleich auf sich selbst. Die im ersten Band erarbeiteten Thesen und Begriffe werden im zweiten Band noch einmal vorgeführt, dieses Mal mit explizitem Bezug zu Wilhelm von Humboldt, den Liebrucks als bedeutenden Gewährsmann für seine sprachphilosophische Konzeption ansieht. Der zweite Band von *Sprache und Bewußtsein* „führt die Wilhelm von Humboldtsche Ansicht von diesem Verhältnis [von Sprache und Bewußtsein, S. L.] vor, weil sie die bis heute immer noch bedeutendste sein dürfte. Der dritte Band näherte sich auf den Wegen des Bewußtseins der philosophischen Betrachtung durch eine breite Erörterung des Begriffs der Positivität, eine Gegenüberstellung der Zweckbegriffe Kants und Hegels, der Begriffe des Rechts der Moralität und des Rechts der Sittlichkeit beim jungen Hegel und in seiner Rechtsphilosophie. Die Stufen des Rechts erstreckten sich vom positiven Recht über das der Moralität, das Recht der Sittlichkeit zu dem der bürgerlichen Gesellschaft, dem Recht der Wissenschaft. Sie alle gingen an den zu ihrer Stufe gehörigen Verbrechen zugrunde. ‚Naturrecht‘ bei Hegel gibt die Ausformungen verschiedener sich übereinander aufstufender Weisen des Rechts des Menschen als eines sprachlichen Wesens. – Der vierte Band sollte zeigen, daß Kant logisch in Anspruch genommen hat, was er der Metaphysik verbot. Mit ihm begann die zugleich philosophische wie logische Arbeit. Der 5. Band gab eine Beschreibung der Bewußtseinsstufen der ‚*Phänomenologie des Geistes*‘ und legte den Ton auf die Übergänge zwischen den Stufen, die als Revolutionen des Denkens zwischen Epochen anzusehen sind. ‚Übergang‘ ist ein Wort, das nicht auf einen Gegenstand im Kantischen Sinn hinweist. Dafür ist er immerseiend. Nach den Erörterungen zur Hegelschen Logik im dreiteiligen 6. Band sind wir imstande, im Überblick über einige Ergebnisse auch die der früheren Bände in Kategorien auszusagen, die erst in den späteren gewonnen wurden. Diese Ergebnisse, von denen hier nur die auf diesen Band bezüglichen genannt werden, sind sprachlicher und logischer Natur und erstrecken sich daher auf alle Disziplinen der Philosophie. – Der letzte Band von ‚*Sprache und Bewußtsein*‘ spricht von einer anderen Spannweite des Problems als der erste. Es soll die Spannweite im Verhältnis von Mythos zum Logos im Logos

terbrechen. Sie dienen der Darlegung eines Sachverhalts, der für die erfolgende Erörterung erheblich ist, dessen Aufnahme in den Haupttext diesen jedoch unnötig verkomplizieren würde. Der Haupttext sollte infolge der Lektüre der Exkurse nachvollziehbarer, bei Auslassung der Exkurse jedoch nicht unverständlich werden.

aufgezeigt werden.“ (A. a. O., 8 f.) Die hier nur angedeuteten Inhalte werden im Verlauf meiner Untersuchung ausführlicher zur Sprache kommen, daher soll diese Skizzierung der von Liebrucks in seinem Hauptwerk behandelten Inhalte an dieser Stelle genügen.

Wo es der Erörterung dient, sind auch die Beiträge aus zwei Aufsatzbänden Liebrucks' in die Darstellung einbezogen: *Erkenntnis und Dialektik* (1972) sowie *Irrationaler Logos und rationaler Mythos* (1982). Die Dissertations- und Habilitationsschrift wurden unberücksichtigt gelassen. Da Liebrucks seinen originären Entwurf einer Philosophie der Sprache in seinem Hauptwerk niederlegt, ist dieses die bevorzugte Quelle dieser Untersuchung. Seine gesammelten Vorträge und Aufsätze erscheinen wie verdichtete Darstellungen der Thesen aus *Sprache und Bewußtsein*. Eine formal aus dem Rahmen fallende Schrift ist der zum Teil als fiktives Interview verfaßte Text *Das nicht automatisierte Denken* (1975). Dieses in einem Sammelband philosophischer Selbstvorstellungen zeitgenössischer Denker erschienene Selbstportrait nutzt Liebrucks, um seine philosophische Eigenwilligkeit zu inszenieren. Nicht nur die Form seines Textes ist unüblich. Als einziger läßt er nicht ein Portraitfoto von sich abdrucken, sondern eine Zeichnung. Diese zeigt ihn im Doppelprofil und wirkt somit, als stelle er an sich selbst die Mehrdimensionalität des Sprachgeschehens dar, das zu untersuchen er sich zur Aufgabe macht. Markant sind die Züge dieser Zeichnung, mitunter etwas grob, expressionistisch. Zugleich verrät sich in ihrer kantigen Ausführungen eine Sensibilität der Darstellung, die den Blick bannt. Der Denker tritt in doppelter Perspektive aus einem opaken Hintergrund hervor, ohne sich von ihm zu lösen. Das Portrait visualisiert nicht nur die Züge des Denkers, sondern ebenso seines Denkens.

Zur Portraitierung dieses Denkens konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf die Texte Liebrucks', auf deren Referenzstellen in entsprechenden philosophischen Werken sowie auf theologische Autoren, deren Schriften eine Affinität zu den von Liebrucks aufgestellten Thesen, seiner Logik des Logos, zu besitzen scheinen. Zu betonen ist diesbezüglich, daß meine Untersuchung weder das Werk Liebrucks' zu Ende schreiben, noch sich an der Lösung dogmatischer Probleme versuchen will. Als *Untersuchung* will sie keinen Dialog beschließen, sondern eröffnen: den Dialog zwischen einem fast vergessenen Philosophen und der Theologie. Eine (theologische) Forschungslage, die es zu diskutieren gälte, existiert so gut wie nicht. Daher versuche ich, einen eigenständigen Zugang zu Liebrucks zu finden: eine systematisch-theologische Interpretation von Liebrucks, die nicht nur diesen mitteilt, sondern auch sich selbst. Sie stellt sich einer bestimmten Fragestellung, die Liebrucks selbst so nicht formuliert hat. Gefragt ist nach dem Gottesbegriff, den Liebrucks in seinen Schriften, vornehmlich in seinem Hauptwerk, entwickelt. Es ist eine theologische Fragestellung an einen Philoso-

phen, der allerdings nicht erst in die Nähe christlicher Denktradition gerückt werden muß. Vielmehr sieht Liebrucks sich selbst als in dieser Tradition stehend, der er einen bisher nicht eingeholten Erkenntnisvorrang vor allen ihm bekannten philosophischen Entwürfen zugesteht. (Allerdings ist für Liebrucks auch deutlich: Hätte eine andere Religion oder eine Philosophie den Logos so ausgesprochen, wie es das Christentum tat, so wäre sie die Grundlage seiner Theorie über den Logos.) Sein philosophisches Denken kommt nicht aus ohne den Bezug zur christlichen Tradition – weniger zur dogmatischen als zur biblischen. In der Dogmatik, der Theologie als Wissenschaft, sieht er den Erkenntnisdurchbruch der neutestamentlichen Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen *Deus homo* verbildet.

Liebrucks' Bindung an die christliche Tradition begründet, warum eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff das Werk dieses philosophischen Denkers zum Inhalt hat. In seinen Schriften schreibt Liebrucks nicht allein vom philosophischen Absoluten, sondern benennt dieses als „Gott“ und meint damit den *einen* Gott, wie er im Neuen Testament verkündet und bezeugt – Liebrucks würde wohl sagen: zum ersten Mal begrifflich umschrieben – wird. Wie schon sein großes Vorbild Hegel nimmt auch Liebrucks den Prolog des Johannesevangeliums mit dessen Logos-Theologie als Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens. Den von ihm entwickelten Gottesbegriff darzustellen, macht sich die vorliegende Untersuchung zur Aufgabe und hofft, somit eine neue Perspektive zur Interpretation des Logosbegriffs zu erschließen, indem dessen Doppelbedeutung von Wort resp. Sprache und Vernunft in pointierter Weise herausgearbeitet wird. Dabei ist der theologischen Interpretation durchaus eine Grenze gesetzt: Liebrucks' Werk ist kein Bekenntnis, sondern der Entwurf einer Logik. Liebrucks' Rede von Gott ist keine Sprache des Glaubens, auch wenn man oft versucht ist, sie dementsprechend zu lesen. In Anlehnung an eine von Liebrucks gebrauchte Wendung möchte ich konstatieren, daß ich mit der vorliegenden Untersuchung eine Lesart des Werkes von Bruno Liebrucks gebe, die darüber zu denken anregen will, was dort *auch* gesagt sein könnte. Er selbst hat sich nie als Theologe verstanden. So darf man ihn auch nicht zu einem solchen umdeuten. Dennoch ist es wohl zulässig zu bemerken, daß Liebrucks' Logik ein Sprechen von Gott erlaubt, das dem Bewahren des Geheimnisses des Glaubens nahesteht. Wissenschaft will Geheimnisse aufklären, der Glaube begreift, daß das Geheimnis „Gott“ größer wird, je mehr man davon versteht. Dieses Geheimnis kann man nach Hegel nur noch rühmen. Für Liebrucks ist es das höchst erreichbare Niveau der Philosophie, zu einem solchen Ruhme Gottes anzutreten. Liebrucks' Kritikern erscheint dessen Vertrauen in eine zum Ruhme Gottes geschriebene Philosophie wie Hegels Idealismus oder Hölderlins philosophische

Dichtung als Pathos.¹¹ Ich dagegen lese Liebrucks' Vertrauen in die geheimnisvolle Gegenwart Gottes, in welcher dieser zugleich verborgen und entborgen das Integral aller menschlichen Lebensvollzüge ist, als Öffnung seines philosophischen Denkens für den Dialog mit der Theologie.

Es muß jedoch bedacht werden, daß in *Sprache und Bewußtsein* zwar von Gott die Rede ist, aber nicht im Sinne eines verkündigenden Redens von Gott. Vielmehr geht es um den *Gottesbegriff*, um unser Begreifen Gottes. Die dialektische Logik des Geistes als Selbstbegreifen Gottes im Menschen und Selbstbegreifen des Menschen in Gott ist das Thema, das Liebrucks über den Logosbegriff, den Sprachbegriff entfaltet. Daher trägt die vorliegende Untersuchung als Arbeit am Gottesbegriff im Titel zunächst das Thema des Menschen und dessen Freiheit. Die Begründung hierfür liegt darin, daß wir die Begegnung mit Gott nur in unserem konkreten Dasein haben. Sie will daher immer auf unser Dasein hin ausgelegt werden. Sie ist nicht schlicht hinzunehmen, sondern in unseren Denk- und Handlungsvollzügen zu verorten. Darum strebt die intime religiöse Erfahrung immer zur Reflexion. Deren Niveau entscheidet sich an der Kultur einer Gesellschaft: Von der Erfahrung der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen wird in der Form eines Götterhimmels gesprochen oder nur von dem einen Gott; das Göttliche erhält Namen und Formen in Statuen und Bildern; es wird zu beweisen versucht oder in der Poesie besungen. Entscheidend ist, wie Gottes Gegenwart erfahren wird: Ist sie zu fürchten oder zu erhoffen? Zu fürchten ist sie, sofern sie als das empfunden wird, was die Gewohnheiten des Menschen, seine Ordnungen und Institutionen ins Wanken bringt. Erhofft, geliebt wird sie, sofern Gott als der erscheint, der in die Welt als sein Eigentum kommt. So weiß sich die Welt als in der Wahrheit Gottes gehalten. Dieser Gott ist der Gott, den das Christentum verkündet. Es ist der Gott, den Liebrucks in dem von ihm formulierten Gottesbegriff zu denken antritt. Er ist der Gott, in Abhängigkeit von dem der Mensch seine Freiheit erfahren kann. Nur als Marionette des christlichen Gottes ist der Mensch frei. Letztendlich steht das Reden von Gott bei Liebrucks im Dienste des Menschen – auch hier scheint er nicht weit vom Anspruch der neutestamentlichen Verkündigung entfernt. „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (II Kor 5, 20.) Sich mit Gott versöhnen zu lassen, sich im Logos zu wissen – das ist es, wozu Liebrucks mit seiner Logik des Logos aufrufen will. In seinen Worten gesprochen: „Den Menschen auf den Stand der Sprachlichkeit seines Bewußtseins zu bringen!“ (SuB I, 2.) In dieser Sprachlichkeit liegt die Einheit des Subjekts begründet, die sich von der prinzipiellen

¹¹ So überschrieb Jürgen Habermas im Januar 1986 seinen Nachruf auf Bruno Liebrucks in der Frankfurter Rundschau mit dem Titel „Ohne Scheu vor dem Pathos der großen Philosophie“ – damit sind meiner Auffassung nach sowohl Anerkennung als auch Skepsis zum Ausdruck gebracht.

Einheit eines formalen Ich-Postulats, wie Kant es mit dem Theorem der transzendentalen Apperzeption formuliert, darin unterscheidet, den eigenen Widerspruch zum konstituierenden Moment seiner Identität zu haben. Nur ein solches Ich, das auch in seiner Entfremdung bei sich selbst ist, ist ein menschliches Ich. Diesen Subjektbegriff gewinnt Liebrucks über den Gottesbegriff, seinen Begriff des Logos. Der Erläuterung dieser These widmet sich die vorliegende Untersuchung.



Erster Hauptteil: **Liebrucks' Philosophie der Sprache**

2. Lingua docet Logicam

„Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘
Hier stock‘ ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh‘ ich Rat.
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“

Goethe, Faust I, Studierzimmer

Am Anfang war das Wort. (Vgl. Gen 1; Joh 1.) Als Anfang ist es das *verbum efficax*, das all das zu seinem Moment hat, was Dr. Faust gegeneinander ausspielen zu müssen glaubt: Sinn, Kraft und Tat. Das Übersetzungsproblem, mit dem Goethes Dramenheld sich müht, begründet ebenso das philosophische Vermächtnis, das Bruno Liebrucks hinterlassen hat und das ich in Ermangelung einer bestehenden Bezeichnung eine Philosophie der Sprache resp. des Logos nennen möchte. Der *λογος*, den in Worte zu fassen Faust sich schwer tut, ist der Hauptakteur im Werke Liebrucks', dessen Anliegen von dem des Faust nicht sehr verschieden ist: den Begriff *λογος* zu übersetzen. Es wird sich zeigen, daß die Uneindeutigkeit dieses Begriffs nicht hinwegzudefinieren ist, zumal sie auf dessen logischen Status verweist.

Der griechische Ausdruck *λογος* wird von Liebrucks als „Sprache“ übersetzt, ohne daß sich mit dieser Übertragung in die deutsche Sprache die Vieldeutigkeit des griechischen Wortes erübrigen würde. Vielmehr ist von der Mehrdeutigkeit des Wortes *λογος* aus der Sprachbegriff neu zu erarbeiten. „Die Sprache ist [...] das *logische Worin* von Etwas und ein Anderes. Sie ist der Logos, in dem alles ist, was ist.“ (SuB VI/1, 352.) Sprache ist die logische Einheit von Denken und Existenz, in welcher sich der Mensch zur Welt, zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst verhält. Das logische In-der-Welt-Sein des Menschen ist Sprache. In der Welt ist der Mensch stets sprachlich vermittelt. „Es ist da kein unmittelbares ‚In-der-Welt-Sein‘ des Menschen. Der Mensch ist in der Welt buchstäblich in dem Maße, in dem er in der Sprache ist.“ (SuB I, 437.) Es gibt keine „sprachunabhängigen Ereignisse[]“. (SuB VI/1, 32.) Zumindest hat es nach Liebrucks' Kenntnis „noch keinen Logiker, keinen Erkenntnistheoretiker, keinen Wissenschaftstheoretiker gegeben, der uns ein

Stück Welt außerhalb der Sprache gezeigt hätte.“ (SuB VI/3, 612.) Als ζων λογον εχον spricht der Mensch das Anfang seiende Wort beständig selbst aus. Er ist als Sprechender selbst „anfänglich“, wie ich es in Anlehnung an Hannah Arendt ausdrücken möchte. Die Natalität des Menschen ist seine Sprache: „Der Mensch wird nicht durch die Geburt, sondern durch die Sprache zum Menschen.“ (SuB II, 83.) Erst mit dem Tod tritt der Mensch aus der Sprache heraus.

Die Frage nach der Begründung des logischen Status der Sprache ist die Frage nach ihrer logischen Struktur. In diesem ersten Hauptteil der vorliegenden Untersuchung will ich daher Liebrucks' – in Variation eines Leibniz-Wortes formulierte – Arbeitsfrage zu meiner eigenen machen: „Wie macht Sprache es, daß sie auf etwas und nicht auf nichts deutet? Warum ist Bewußtsein überhaupt und nicht nichts?“ (SuB II, XI.)

A. Von den Ursprüngen

„Als was muß Wirklichkeit erfahren worden sein, wenn der Mensch auf sie nicht mit einer Handlung, sondern mit der Sprache antwortete?“ (A. a. O., 307.) Um diese Frage zu beantworten, widmet sich Liebrucks vornehmlich im ersten Band von *Sprache und Bewußtsein* einigen sprachwissenschaftlichen und sprachtheoretischen Erkenntnissen u. a. von Bühler, Gehlen, Révész, Rossi, Vico, Cassirer und Usener, um ein theoretisches Fundament für seinen Sprachbegriff zu legen. Besonders aber Herder, Hamann und Wilhelm von Humboldt, dem auch der zweite Band von *Sprache und Bewußtsein* zugeeignet ist, gelten Liebrucks als Gewährsmänner seiner eigenen sprachlogischen Theorie. Die Ursprünge der Sprache findet Liebrucks vornehmlich bei Hamann und Herder reflektiert. Herders Schrift *Über den Ursprung der Sprache* wird von Liebrucks als Eröffnungswerk der Epoche der Sprachphilosophie eingestuft¹² und soll daher ebenso den Ausgangspunkt für die folgende Skizze des Sprachbegriffs bei Liebrucks bilden.

„Schon als Tier hat der Mensch Sprache.“¹³ Der animalische Aspekt der Sprache ist ihre Sinnlichkeit, ihr physisches, akustisches Moment. Gegenüber den instinktiv besser an ihre Umwelt¹⁴ angepaßten Tieren erschien die Sinnlichkeit des

¹² Liebrucks' Philosophie baut jedoch keine Verbindung zu Herders Erkenntnistheorie auf.

¹³ Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, hg.v. Suphan, Bernhard, Berlin 1891, 1-154, 5. Vgl. Rede, 319.

¹⁴ Die Differenzierung zwischen „Welt“ und „Umwelt“ geht auf Max Scheler zurück, der sie zur Benennung des Wesensunterschieds zwischen Mensch und Tier einsetzt. Die Umwelt steht für eine spezifische Umgebung, auf die das Tier spezialisiert und die für es in diesem Sinne lebenswichtig ist. Das Tier reagiert auf seine Umwelt. Des Menschen Verhalten ist dagegen nicht

Menschen meist als mangelhaft (so bei Herder, Gehlen, Weber). Dieser Mangel jedoch läßt den Menschen sein Tier-Sein überwinden, indem er nicht allein Laute, sondern Worte bildet. Sprechend macht er sein Defizit an instinktiver Angepaßtheit wett. Sprache wird somit zum „Lückenbüßer“. (Vgl. SuB I, 61 u. ö.) Das Tier ist gekennzeichnet durch seine Instinktsicherheit und Spezifikation innerhalb seiner Umwelt. Es paßt sich seiner Umwelt an, es gestaltet sie nicht. Tiere haben keine Kultur. Die „Sprache“ der Tiere ist ein reines Zeichensystem, das nach dem Reiz-Reaktions-Schema funktioniert; so ist es ausreichend und funktional in bezug auf das Überleben in der Welt als Umwelt. Es ist aber auch situationsgebunden und nicht schöpferisch, man denke an Übersprungshandlungen und Fehlleistungen, wenn ein Tier keinen Ausweg weiß: Ohne seine natürliche und bekannte Umwelt ist ein Tier (zunächst) hilflos. Es wird versuchen, sich der veränderten Umgebung zu assimilieren oder akkommodieren, instinktiv ein Verhalten zu erlernen, das es ihm erlaubt, sich in die veränderten Umstände einzugliedern. Es verändert seine Spezialisierung. Den Menschen hingegen führt sein Mangel an Spezifikation zu einer Isolierung von der Welt, einer Isolierung, die durch die Sprache wieder aufgehoben wird. Durch seine sprachliche Offenheit holt er nicht nur die Spezialisierung der Tiere ein. Er kann sich ihnen zudem zum Herren setzen, da er durch die Sprache vorausschauend denkt, anstatt bloß zu reagieren.

Des Menschen Sprache ist demnach „Antwort auf seine Bedürftigkeit!“ (Ebd.) Liebrucks übernimmt von Herder die Einsicht, daß im Entstehen der Sprache als Antwort auf die Bedürftigkeit des Menschen das sinnliche Moment der Sprache konstitutiv sei: Der Mensch spricht, weil er hört. „Die Sprache entsteht nicht erst im Moment der Subjekt-Objektspaltung, im Kantischen Sündenfall, mit dem die Geschichte beginnt. Sie ist schon in der Natur, wenn auch nicht als menschliche im Sinn unserer Tradition, nachdem diese aufgeschrieben werden konnte, sondern war schon immer als die Sprachen des Himmel und der Erde. Diese stehen auch heute noch am Ursprung der menschlichen Sprache. In diesen sprachschöpferischen Augenblicken, in denen der Mensch seine Sprache aus denen des Himmels und der Erde buchstäblich schöpft, ist er frei [...]“. (SuB VII, 485.) Der Ursprung der Sprache besteht darin, daß Natur mit uns spricht. Herder schmückt die Erfahrung des Aufforderungscharakters der tönenden Natur aus. Vor allem erinnert er an die mythische Vorstellung der Naturgottheiten in archaischen Gemeinschaften und Religionen: jeder Strauch, jede Blume, jeder Windhauch, jeder Blitzschlag eine Gottheit. Alles war beseelte Natur für den, der sich der Natur sinnlich hingab.

allein durch seine Lebensumgebung vorgegeben; er ist weltoffen, sofern er sich eine Umwelt schaffen kann. Vgl. Scheler, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos, hg.v. Frings, Manfred S., Bonn 2002²⁵, 38.

Natur war nicht Faktenaußenwelt (Gehlen), sie war voll göttlichen Lebens, voll göttlicher Lebenszeichen. „Der Ursprung der Sprache liegt nicht in einer Vernunft, die Vernunft des isolierten einzelnen ist, sondern darin, daß der Mensch ‚das sympathetische Geschöpf‘ ist; der Ton der Empfindung soll den anderen ‚in denselben Ton versetzen‘ (S. 11).“ (SuB I, 58.)¹⁵ Herder kann davon sprechen, daß „die göttliche Natur“ die „Sprachlehrerin und Muse“¹⁶ des Menschen ist. Mit anderen Worten scheint Sprache nachahmende Reaktion auf ein überwältigendes Erlebnis zu sein. „Wir erzeugen das Gehörte in uns.“ (SuB I, 473.) Sprache ist somit ein Reflex, Erwidern einer Art von Aufforderung durch das Tönen der Natur. Wir anthropomorphisieren die Welt, indem wir sie als das beschreiben, was sie für uns ist. Sprachliche Weltbegegnung ist dialogisch. „Der Mensch lebt in all seinen Bezügen sprachlich, als ein auf seine Eindrücke antwortendes Wesen.“ (SuB II, 170.) Daher resultieren verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache, je nachdem, wie sie uns begegnet. „Die Sprache teilt uns niemals etwas über ein abstraktes Ansichsein der Dinge mit, sondern immer dasjenige an den Dingen, was für uns war.“ (SuB I, 347; vgl. SuB VI/3, 631.) Man denke an die Vielfalt von Bezeichnungen für Wasser, das uns begegnet als Regen, Meer, Flut, Welle, Tropfen, Quelle etc. Neue Sprachformen und veränderte Weltbegegnung gehen immer Hand in Hand. „Die atmosphären geladenen Wörter sind der menschlichen Erfahrung in abertausend Einzelfällen der Jahrhunderte abgelauscht.“ (SuB I, 360.) Daß aber Natur dem Menschen etwas „sagen“ wollte, worauf er antworten *mußte*, ist ein Irrtum. (Vgl. a. a. O., SuB I, 69.) Natur wollte nichts „sagen“, der Mensch hat es lediglich so erfahren. „Solche Erfahrung göttlicher Natur als einer lebendigen, sprechenden, handelnden hat uns Sprache geschenkt.“ (A. a. O., 68.) Indem unser sprechendes Antworten auf die als zu uns sprechend erfahrenen Dinge uns Welt gibt, bringen wir menschlichen Raum in den göttlichen. (Vgl. a. a. O., 472.) Die Dinge verlieren ihre Fremdheit, wenn der Mensch sie benennt. In den Bedeutungen der Worte entdeckt der Sprechende sowohl Verwandtschaft über die sprachlichen Relationen, die beide verbindet, als auch das Anderssein der Dinge, das sie als von sich selbst her bedeutend zeigt. Wo uns Welt als fremd erscheint, ist sie wie in ein bedrohliches Schweigen gehüllt, das wir brechen und uns im Gespräch mit dem Fremden dieses zum Vertrauten machen. (Vgl. ebd.) Schon die lallenden Laute des Kindes sind Reaktionen auf die Geräusche seiner Umwelt. *Wie* kam und kommt jedoch der Mensch dazu, vom Lallen zu Bedeutungen zu gelangen? Dies wissen wir nicht. Oft wurde behauptet, es sei durch Gewöhnung

¹⁵ Liebrucks zitiert hier Herders Abhandlung *Über den Ursprung der Sprache* aus den Sprachphilosophischen Schriften, hg. v. Heintzel, Erich, Hamburg 1964, 11.

¹⁶ A. a. O., 50.

geschehen. „Wofür hat diese unverstandene Vokabel nicht schon alles herhalten müssen! [...] Die Dressur der Tiere gibt ihnen auch nicht die artikulierte Bedeutung dessen mit, was sie da zu ‚tun‘ haben.“ (A. a. O., 59.) Liebrucks vertritt hier einen klaren Standpunkt: Aus Gewöhnung kann nichts entstehen, sie selbst entsteht an bereits Vorhandenem und ist nicht ursprünglich. Ursächlich klären, wie Bedeutung aus Bedeutungsfreiem entspringt, können wir laut Liebrucks nicht, denn „[w]ir Menschen sind sprachlich, bevor wir sprechen lernen.“ (Rede, 318.)

Herders Verdienst liegt in dem Novum, Sprache nicht mehr als Gegenstand zu begreifen, sondern als Bedingung der Möglichkeit davon, daß Menschen Gegenstände haben können. Sprache ist sowohl Gegenstand als auch ungegenständlich. Sie kann sich zum Gegenstand des Denkens machen, sie kann instrumentalisiert werden (ein Aspekt, den sie nie ablegt, auch wenn er sie nicht ausmacht); sie ist aber auch ungegenständlich, sofern in ihr das Gegenständliche zum Begriff aufgehoben ist. In der Dialektik von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit ist es dem Menschen möglich, *über etwas* zu sprechen. Sprache ist eine Distanzierungsleistung, durch welche etwas in den Blick, ins Bewußtsein gelangt. Sie schafft diese Distanz, weil das voneinander Distanzierte in ihr als Moment aufgehoben ist. Sprache ist die Einheit von Sinnlichkeit und Geist, Existenz und Begriff. Diese Einheit wird in jedem ihrer Begriffe, ihrer Laute vollzogen. „Der Sprachlaut als ein etwas bedeutender Naturlaut ist [...] wegweisende Bewegung, die sich *zwischen* den beiden platonischen Welten der Sinnlichkeit und der Ideen aufhält und aus dieser Art Zwischenstellung keinen Augenblick heraus geht.“ (SuB I, 482.) Eine Sprache, welche diese Dialektik von Sinnlichkeit und Geist in ihren Sprachformen selbst zum Ausdruck bringt, ist die Sprache des Mythos. Dieser widmet sich der folgende Abschnitt.

B. Der Logos als Mythos

Der Ursprung der Sprache ist nicht zu terminieren. Von ihm ist allein in Form einer mythischen Erzählung zu sprechen. Die sprachlogische Adäquatheit mythischer Rede verrät sich bereits in ihrer Bezeichnung, denn $\mu\theta\omicron\varsigma$ bedeutet „Wort“. Liebrucks macht sich stark für eine erkenntnistheoretische Rehabilitation des Mythos, dessen Denkniveau mit dem Einsetzen der hellenistischen Philosophie als „unvernünftig“ verraten wurde. Liebrucks' Sprachphilosophie ist ein entschiedenes Plädoyer gegen „Entgeistung, Entzauberung, Entmythologisierung“. (SuB VI/3, 375.)

Die Wiege der westlichen Philosophie, die für Liebrucks' Ausführungen ausschlaggebend ist, steht im antiken Griechenland. Dort wurde Philosophie geboren als Ausformung eines Denkens, dessen Selbstverständnis als vernünfti-

ges Denken dadurch geprägt war, den Mythos überwunden zu haben. Mythos und Logos wurden einander kontrastiert. Die Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte grob überschlagend, kann man behaupten, daß seither allem Mythischen eine gewisse intellektuelle Anrühigkeit anhaftet. (Vgl. SuB I, 248.) Mythen gelten als Zeugnisse eines eskapistischen Irrationalismus‘, sogenanntes „aufgeklärtes“ Denken verpflichtet sich zur Entmythologisierung von Weltbeschreibung. Doch die Sprache des Mythos hat sich stets behauptet und neue Formen gefunden, etwa in romantischer Schwärmerei oder regelmäßig wiederkehrenden Renaissance antiker Sagenstoffe. Mythische Redeweise ist jedoch zunehmend funktionalisiert worden. Ein trauriges Beispiel auf politischem Terrain bietet die Propaganda der Schergen des sogenannten „Dritten Reiches“. Nach 1945 hat man im Rückblick auf die mythisch inszenierten Rassentheorien des Nationalsozialismus‘ daher mythische Sprache als (mögliche) Ausdrucksform des Faschismus beinahe ausschließlich gemieden.

Liebrucks nun hält die „Rückkehr zum Mythos in einem rationalen, unblutigen, sympathetischen Weltumgang“ für logisch notwendig. (SuB VI/1, 170.)¹⁷ Er nimmt davon Abstand, einzelne Verständnisse des Mythos, die in seinen Augen Mißverständnisse sind, auszuräumen, und wagt vielmehr eine grundsätzliche Behauptung gegen die Abqualifizierung des Mythos: „Ich denke, daß im Mythos etwas von der Sprachlichkeit der menschlichen Existenz erfahrbar sein muß. Der Mythos könnte eine Wahrheit in sich enthalten, die durch eine niedrigere Stufe des Bewußtseins verdeckt wurde.“ (SuB VII, 70.) Worin aber besteht die Wahrheit des Mythos, die es philosophisch nicht aufzulösen, sondern einzuholen gilt?

¹⁷ Auf dieses Anliegen behauptet Liebrucks kein Monopol. Die Rehabilitation des Mythos kann als „modische“ Erscheinung der postmodernen Philosophie betrachtet werden. In der gegenwärtigen Philosophie steht meist der Name Hans Blumenberg in Verbindung mit dessen Werk *Arbeit am Mythos* für einen Versuch, eine Wahrheit des Mythos im Zusammenhang mit der modernen Säkularisierung zu erschließen. Blumenbergs Argumentation ist im Unterschied zu Liebrucks‘ Verständnis vom Mythos eher kulturanthropologisch. Bei Blumenberg erhält der Mythos die Funktion einer Entlastung des mit der Einsicht seiner Nichtigkeit überforderten Menschen. Mythos ist die Erschaffung einer Welt von Bedeutsamkeit, an der orientiert sich der Mensch in der Übermacht der ihn konfrontierenden Lebenswirklichkeit zum Weiterleben motivieren kann. Mythos verheißt Sinn. Bei Blumenberg erscheint der Mythos also ganz im Gegensatz zu Liebrucks‘ Auffassung als Instrument der Weltbewältigung. (Vgl. Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979.)

I. Die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen: Welterfahrung und Sprache des Mythos

Sein Verständnis von Mythos gewinnt Liebrucks in der Lektüre des großen italienischen Geschichts- und Rechtsphilosophen Giambattista Vico, dessen Werk auch kulturwissenschaftlich bedeutsame Thesen aufweist. Liebrucks erkennt in Vico einen dialektischen Denker. „Die Dialektik Vicos besteht darin, daß er einen Allgemeinbegriff kennt, der sinnlich ist.“ (SuB I, 262.) Vico prägt für diesen sinnlichen Allgemeinbegriff die Bezeichnung „universale fantastico“. Er geht davon aus, daß es eine sinnlich wahrnehmbare Wahrheit geben kann. Allgemeinbegriffe wie z.B. „Schönheit“ stehen nie abstrakt, sondern werden in *concreto* ausgesprochen. „Diese Rose ist schön“ ist ein Satz, in dem Allgemeines und sinnlich erfahrbares Besonderes zusammengebracht werden; der Allgemeinbegriff wird sinnlich konkretisiert. Das Bewußtsein für diese sinnliche Allgemeinheit wiederzubeleben, Allgemeinbegriffe (mit Hegel formuliert) nicht als Abstrakt-Allgemeines, sondern als Konkret-Allgemeines darzustellen, hat Liebrucks sich zur Aufgabe gemacht. Dieses Vorhaben beinhaltet eine erkenntnistheoretische Aufwertung mythischer Sprachformen. Allgemeinbegriffen ist das Einzelne inhärent (sowie dem Einzelnen das Allgemeine). Jeder Begriff ist die dialektische Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Mythos ist die Darstellung dieser Dialektik als umschreibendes Erzählen erfahrener Teilhabe des Endlichen am Unendlichen. Die Sprachformen des Mythos entsprechen dieser Erfahrung. Der Mythos hält keine Fakten fest, sondern läßt in seinen Erzählungen die ihnen zugrundeliegenden Erlebnisse lebendig bleiben. Mythische Erzählung macht sich nichts zum Objekt. Die Erzählenden und ihre Adressaten treten ein in Sphären, in welchen ihnen die Inhalte ihrer Reflexion auf Erlebtes erneut erlebbar werden. Die Sprache des Mythos ist auratisch und somit Nachahmung der sie begründenden Welterfahrung. (Vgl. SuB VII, 17.)

Dem sympathetischen Weltempfinden des Mythos entspricht insbesondere das metaphorische Moment der Sprache. Jede Metapher ist nach Vico „ein kleiner Mythos“¹⁸, ein Moment der Sprache, in dem Sinnlichkeit und Geistigkeit sich aneinander ausbilden. Die Metapher bewahrt in ihrer deutungsoffenen Ausdrucksform ihr eigenes Zustandekommen. Sie umgibt sich mit einem Bedeutungshof, der sich nicht in eindeutige Zuordnungen auflösen läßt und veranschaulicht, daß sich die Bedeutung des Einzelnen erst in einem allgemeinen

¹⁸ Vgl. Vico, Giambattista, Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausg. von 1744 übers. u. eingel. von Auerbach, Erich, Berlin/New York 2000², 171.

Zusammenhang erschließt. Sofern damit das Zustandekommen jeglicher Sprachform umschrieben ist, kann Liebrucks behaupten, es gebe kein „unmythisches“, anders gesagt, es gebe „kein undichterisches Wort.“ (SuB I, 254.) So ist aber ebenfalls zum Ausdruck gebracht, daß Mythos nicht eine Spielart von Sprache neben anderen ist. (Vgl. a. a. O., 251.) Im Mythos begegnet ein Konkretes als Moment eines Ganzen, das Philosophen das Absolute, Judentum und Christentum den einen Gott, pagane Kulturen einen Götterhimmel nennen. Im Mythos steht nichts für sich, sondern erscheint als Einzelnes in unendliche Bezüglichkeit eingebunden. Mythische Rede fängt in ihren den eindeutige Tatsachen verlangenden Verstand narrenden Bildern die Erfahrung ein, daß alles Einzelne immer schon auf ein Anderes seiner selbst bezogen ist, auf das es – in Anlehnung an Hegel gesprochen – in „sichtbarer Unsichtbarkeit“ verweist. Mythische Erfahrung und mythische Sprache sind bedeutend. Die Sprachform der Metapher hat sich diesen Bedeutungshof, der jede Sprachform umgibt, zum Charakteristikum gemacht. Sie ist Erbin des *universale fantastico*, das Vico als Kennzeichen mythischen Denkens erarbeitet hat. Wie die menschliche Erfahrung trennt auch der Mythos nicht zwischen εἶδος und οὐλή. Auf diese Weise ist im Mythos *als Mythos* die dialektische Bewegung und logische Struktur der Sprache erfaßt. (Vgl. a. a. O., 279.)

Schon Vico entdeckt im Mythos den Ursprung von Sprache. Er verfaßt eine phantastische, spekulative Menschheitsgeschichte als Geschichte eines Gestalt- und Gedankenwandels menschlicher Weltbegegnung, in deren Rahmen er die Entstehung der Sprache als den gemeinsamen Ursprung aller von ihm beschriebenen Gestaltungen verhandelt. Im Laufe der Bewußtseinsentwicklung und mit zunehmendem wissenschaftlichen Wissen sind die Götter und die Himmel immer weiter in die Ferne gerückt worden. Das Göttliche wurde aus der Welt hinausgedrängt, die Organisation der endlichen Welt behauptet sich gegen die Unberechenbarkeit des Unendlichen. Auch Vico sieht die Auffassung einer Zeit, in der die Götter auf Erden wandelten, als Irrtum an. Sein Mythos vom Mythos ist kein Aufruf zur Phantasterei. Götter wahrnehmen zu können, ist nach Vico Irrtum einer subjektiven Phantasie. Diese Götter sind die Projektionen des Menschen aus seiner Phantasie zur Stillung seiner Bedürfnisse oder Defizite. Solche Götter hat die Religionskritik spätestens seit Feuerbach zurecht angegriffen. Dennoch gibt es nach Vico – und Liebrucks folgt ihm darin – eine Wahrheit des Mythos. Diese besteht jedoch nicht darin, daß es all jene Gottheiten wirklich gäbe, die archaische Kulturen hinter jeder Blume, jedem Strauch oder Windhauch vermuteten. Die Mythen sind laut Vico vielmehr Geschichten von Sitten, menschlichen Sitten, den Sitten der Gesellschaft, von und in der sie erzählt wurden. Die Sitten einer Gesellschaft sind Formulierungen ihres Wirklichkeitsverständnisses. So begegnete den Menschen jener frühen Kulturen das, was für uns heute im weitläufigen Sinne

„Dinge“ sind, als Gottheiten. Gemäß Vicos Unterscheidung von drei Sprachtypoi sprachen jene Menschen in einer göttlichen Sprache¹⁹: Die Menschen archaischer Gesellschaften hatten noch kein hohes Reflexionsniveau erreicht, sie dachten mit viel Phantasie und ausgeprägtem Bezug zur sinnlichen Erfahrung. Im Mythos wird in „gegenständlicher Verpuppung die Welt als Werk Gottes angesehen. Die Heiden sollten so viele Götter angebetet haben als da Werke Gottes sind.“ (SuB VI/3, 369.) Der Mythos deutet Einzelereignisse – den Regenbogen, die Flut, das Feuer, den Sturm – als Werke (eines) Gottes. Daß jene damalige Welt voller „Götter“ war, ist Ausdruck einer Erfahrung der Natur als „göttlich“. „Die ‚Natur‘ begegnet in göttlichen Gestalten.“ (SuB I, 272.) Die Menschen erfuhren Natur, zum Beispiel einen Blitz. Sie nannten ihn Jupiter, der durch das Krachen des Blitzes mit ihnen sprach. „Das mythische Weltverständnis bewegte sich in dem Schein, in dem Natur und geschichtliches Geschehen in prägnanten Situationen als in Sympathie mit uns stehend entgegengekommen sind. Engel und Götter wurden nicht als von uns hergestellte Horizontauffächerungen erfahren, sondern als Menschen mit eigenem Zentrum.“ (SuB VII, 64.) In jener Zeit, als man der Natur noch nicht in dem Maße Herr geworden war, wie es heute der Fall ist, entlarvten Menschen einen Blitz nicht naturwissenschaftlich nüchtern als natürliche Funkenentladung. Naturwissenschaftliche Welterklärung reißt gewissermaßen die Handlung an sich, sie ordnet die Naturereignisse in Ursache-Wirkungs-Schemata. Im sympathetischen Weltumgang wird die Natur als handelnde erfahren. Es ist der Blitz, der einschlägt, als wäre er ein selbständig agierendes Individuum. Die mythisch erfahrenden Menschen erhoben ihren Blick zum Himmel und sahen diesen mit menschlichen Augen, d. h. im übertragenen Sinne: Sie anthropomorphisierten ihn – ein Baum erschien ihnen in ihrer sinnlichen Phantasie als beseeltes Wesen, der Götterhimmel als Abbild ihrer eigenen menschlichen Gesellschaft. Der Mythos entdeckt (in Aufnahme einer Wendung Humboldts) – Verwandtschaft im Fremden. (Vgl. SuB VI/3, 511.) Indem aber „die Welt als göttlich begegnet, begegnet sie nicht in

19 Vico unterscheidet drei Formen der Sprache: die göttliche, die heroische, die menschliche. Nur der Typus der „göttlichen Sprache“ ist für die vorliegende Klärung des Mythosverständnisses von Interesse; zu den beiden übrigen Formen genügen einige Stichworte. Die heroische Sprache ist die symbolische, sie ist sozusagen der Bausteinkasten für die Poesie. Die entsprechende Rechtsnorm ist die der Privilegiertheit des Adels. Die Heroen, die Adligen, behaupten sich gegen das niedere Volk durch verfeinerte Artikulation, eine reichere, reflektiertere Sprache gegenüber den einfachen Mythen. Die symbolische Sprache will enträtselt werden; in ihr sind die Heroen dem „Pöbel“ enthoben. Die menschliche Sprache ist schlicht die bathische Sprache. Diese drei Sprachen sind keine sukzessiven Entwicklungsstufen, sondern entstehen gleichzeitig (und mit ihnen das je entsprechende Schrifttum). Jede Sprache spiegelt eine eigentümliche Weltbegegnung, beeinflusst durch den sozialen Hintergrund der Menschen. Alle drei Sprachen sind ursprünglich poetisch. Entsprechend ist Vicos Sprachlogik eine poetische.

artikulierter Menschensprache sprechend, sondern in der ersten göttlichen.“ (SuB I, 276.) Dem Menschen begegnete etwas, das für ihn außergewöhnlich erschien, und da er es nicht einzuordnen wußte, entlehnte er dessen Beschreibung seinem Wissen über seine eigene Natur. So schuf sich der Mensch Götter nach seinem eigenen Bilde. „Die Welt der Völker begann mit der Ausbildung von Religionen.“ (A. a. O., 271.) Die formallogische Kategorie der Kausalität war unbekannt. Man führte alle Widerfahrnisse – vor allem alle außergewöhnlichen – auf das Wirken von Göttern zurück. Es waren laut Vico die „theologischen Dichter“, welche „die erste göttliche Sage, großartiger als alle, die später erfunden wurden: nämlich Jupiter, König und Vater der Menschen und der Götter“ erdichtet haben, und es waren sie selbst, die an ihn glaubten.²⁰ Einmal ergriffen von einem solchen „schreckeinflößenden Aberglauben“, beziehen die Menschen auf ihn „alles, was sie empfinden, sehen, und sogar was sie tun.“²¹ Jupiter war für jene Menschen kein transzendenter, gleichsam objektiver Gott. Vielmehr war Jupiter das All, das All war ein beseeltes Wesen. (Vgl. SuB I, 271.) Wenn jede Weltbegegnung sprachlich ist, so ist „Jupiter“ der *Name* für eine besondere Weise der Weltbegegnung, ebenso ein Name der Sprache selbst. Die Personifizierung der Welt in Jupiter und anderen Göttern darf also nicht als Erklärung des Unbekannten durch eine zum Schweigen bringende Handlung angesehen werden. Das Denken jener Menschen war noch nicht getrennt in Abstraktion und sinnliche Wahrnehmung; demgemäß war auch ihre Auffassung der Welt als göttlicher zugleich eine aktivische und passivische. Wie in einer Gebärdensprache schien Jupiter den Menschen durch die Blitze Winke zu geben. Jupiter begegnet hier als etwas Bedeutendes, als etwas, das sich seine Bedeutung nicht erst verleihen lassen muß. (Vgl. a. a. O., 277.) Er „begegnet als Sprache“. (SuB I, 277.) Die Natur wird zur Sprache Jupiters. (Vgl. ebd.) „Die nichtartikulierte Sprache der Götter entspricht so der noch nicht artikulierten Sprache der Menschen, die ‚davon‘ die göttliche heißt.“ (Ebd.) Die Verschiedenheit von Sprachen wurzelt in der Verschiedenheit von Situationen, auf die Menschen sprachlich antworten müssen. (Vgl. SuB I, 273.)

Die Entwicklung des Sprachvermögens erfolgt immer in einer Einzelsprache. Sprechen lernen heißt, die Umsetzung unserer wesenhaften Sprachlichkeit in einer Einzelsprache zu lernen. (Vgl. SuB II, 94.) *Die Sprache* gibt es nur als einzelne Sprachen, die es wiederum nur in den einzelnen sprechenden Individuen gibt. „Virtualiter erhält *jedes einzelne Wort und jede einzelne sprachliche Form* (Teil) *das Ganze der jeweiligen Sprache und die Sprache*.“ (A. a. O., 233.) Eine Ursprache, die sich erst hernach in eine Vielfalt unterschiedlicher Sprachen ausdifferenziert, gibt es nicht. Der Mensch spricht als Antwort auf Erfahrungen. Die Vielfalt von Erfahrungen bringt *e o i p s o* eine Vielfalt von Sprachen, Sprachformen, Vokabeln und

²⁰ Vico, Neue Wissenschaft, 155.

²¹ A. a. O., 90.

Konnotationen mit sich. Insofern ist der Mythos vom Turmbau zu Babel mit der anschließenden Sprachzerstreuung – wie jeder Mythos – nicht wörtlich zu nehmen. Die Einheit der Sprache liegt nicht in einer Ursprache begründet, sondern im hyletischen Charakter der Sprache als Einheit von Idealität und Sinnlichkeit, Allgemeinem und Besonderem, wie noch herauszuarbeiten sein wird. Es gibt nicht verschiedene Sprachen – eine der Physik, eine der Kunst, eine der Religion, eine der Philosophie etc. – die je einen Aspekt von Welt beschreiben und zusammengenommen in einer Art Esperanto eine komplette Welterkenntnis aussprechen. In jeder Sprache bleibt die Wirklichkeit der Welt auch unerkennbar. „Sprache“ ist kein Gattungsbegriff für die Vielheit von Sprachen. Sie differenziert sich in diesen aus, ist das Allgemeine, das sich in *den* Sprachen konkretisiert. Weder hat *die* Sprache vor *den* Sprachen Vorrang, noch umgekehrt: Keine gäbe es ohne die andere.

Die Aufhebung aller Erfahrungen der Menschheit und einer bestimmten Gesellschaft in der Sprache beziehungsweise den Einzelsprachen ist keine sichtbare Größe. Die Einheit aller Einzelsprachen ist *die* Sprache, die dialektische Bewegung, in welcher Allgemeinheit und Individualität aufgehoben sind. „Die einzelnen Sprachen sind gebunden, das, was sie zur Sprache macht, ist frei.“ (SuB I, 235.) *Die* Sprache ist kein Prinzip, sondern die „Möglichkeit des Verstehens“, in der beweglichen Einheit von Allgemeinheit und Individualität Entsprechungen zu erzeugen – über die individuellen Sprechgewohnheiten (eines einzelnen Menschen, eines Volkes, einer Epoche) hinaus. (SuB II, 368.) Alles was jemals in einer Einzelsprache bzw. in der Sprache erfahren wurde, ist in ihr aufgehoben. All diese Erfahrungen sind stets in der Sprache, in einem Gespräch präsent – wenn auch nicht immer bewußt oder artikuliert. (Vgl. a. a. O., 96.)

Laut Vico hat jede Nation, jede Gesellschaft ihren Jupiter. Liebrucks konstatiert, unser heutiger Jupiter heiße „Blindheit für jede Erfahrung des Göttlichen in dem, was auf uns zukommt.“ (SuB I, 282.) Mit solcher Blindheit geschlagen zu sein, ist unser Los als Bewohner einer entmythologisierten Welt. Im mythischen Welterleben liegt eine Aura der Heiligkeit über der Welt. Diese Aura ist mit dem Fortschritt der Technik einer Aura der Behandelbarkeit der Welt gewichen, wodurch der Eindruck entstanden ist, Heiliges und Profanes seien als einander ausschließende Alternativen zu betrachten. Die Sprachwelt des Mythos enthüllt jedoch ein Bewußtsein für die Mehrdeutigkeit der Welt. Mythen geben den Übergängen zwischen Alltagsbewältigung und Erfahrung des Heiligen Ausdruck. Mythische Erdichtung heiliger Räume und Zeiten sowie die Inszenierung von Riten bewahren die Erfahrung eines den Weltumgang des Menschen kennzeichnenden unablässigen Übertretens von Schwellen, worunter changierende Grenzen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, sinnlich wahrnehmbarer und geistiger Welt verstanden seien. Das Heilige ist sinnlich erfahrbar und verweist zugleich auf Übersinnlich-Ideales. Es erscheint als allumfassende Wirklichkeit, die auch das Profane in sich begreift. So veranschaulicht die in mythischen Dichtungen besungene, die Welt umgebende Aura der Heiligkeit die Verwobenheit von Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit im In-der-Welt-Sein des Menschen. Liebrucks kann sagen, daß der Mensch erst über die Erfahrung des Heiligen zur Welt gelangt. (Vgl.

a. a. O., 400.) Im mythischen Bewußtsein „wird der Mensch sich seiner Seele im Verein mit der Weltseele bewußt.“ (SuB VII, 120.) Der mythisch erfahrende, denkende und sprechende Mensch steht in dem Bewußtsein, alles Konkrete, Endliche aus göttlicher Unendlichkeit zu empfangen, die er in auratischen Schilderungen umschreibt. Als Zeugnis dieses Bewußtseins bleiben mythische Sagen, Riten und Kulte stets Gespräch. Sie geben das ihnen zugrundeliegende Erlebnis wieder, angesprochen zu sein von einem Außergewöhnlichen, dem man die Antwort nicht verwehren kann. Die Sprachformen des Mythos sind insofern der wissenschaftlichen Redeweise voraus, als sie nicht zum Gegenstand zu machen versuchen, was sich nicht als Gegenstand fassen läßt: die Bewegung des Geistes. Mythische Redeweise ist in Inhalt und Form Veranschaulichung des menschlichen Weltumgangs als unablässigen „Übergangs“ konkreter Erfahrung in die Allgemeinheit eines Begriffs, der sich wiederum in dessen fortlaufender Konkretisierung als allgemeiner Begriff erweist. (Rede, 316.) Dieser „Übergang“ ist die Bewegung des Geistes, dessen Gang von der Unendlichkeit in die Endlichkeit zugleich der Gang vom Endlichen zum Unendlichen ist. „So sind wir aus dem Mythos als Wort niemals ausgestiegen. Das Wort bleibt auch in unseren modernen Dimensionen. Der Wortcharakter bleibt über sein uns erfahrbares und gar prognostizierbares Bestehen hinaus. Von der Einsicht in die Wahrheit der Worte Christi, daß seine Worte nicht vergehen werden, in die wir kaum einen ersten Blick getan haben, verblaßt der Streit darum, ob das, was uns im Neuen Testament gesagt ist, mythisch ist oder nicht. Die Entmythologisierung ist diesem Einblick sofort ausgewichen.“ (SuB VII, 129.) Auch von Christus spricht Liebrucks also als von einer mythischen Gestalt und sieht sein philosophisches Ziel darin, „die immer noch mythologische Geschichte des Neuen Testaments in einer Logik von der Sprache her zu begreifen.“ (Sinnfrage, 294.) Das Neue Testament als Mythos ist die Erzählung vom Mensch gewordenen Gott, der in seinem Tod und seiner Auferstehung die Versöhnung alles endlichen Lebens mit dem Unendlichen offenbart. Liebrucks' Auffassung nach verdichtet das Neue Testament somit die Erfahrung aller mythischen Welterfahrung als Bezeugen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus.²²

²² Im zweiten Hauptteil dieser Untersuchung werden die biblischen Charaktere Adam, Abraham und Jesus Christus in sprachlogischer Reflexion gedeutet werden. An jener Stelle werden auch die Begriffe der Gestalt und der Sphäre einer näheren Erläuterung unterzogen; vgl. das Kapitel *Die Erzählungen der Bibel als Spiegel der Bewußtseinsentwicklung*.

II. Die Rehabilitation des Mythos

Der Mensch auf der Bewußtseinsstufe des Mythos besitzt ein noch nicht in den gnostischen Schock der Weltentfremdung gefallenes Wirklichkeitsverständnis. Dem mythisch erfahrenden und sprechenden Menschen ist noch alles heil, er erfährt die Bezüglichkeit der einzelnen Dinge und Momente. Das mythische Bewußtsein ist aber ebenso das noch nicht zu sich selbst gekommene Bewußtsein. Hier kündigt sich bereits an, daß die Rehabilitation des Mythos nicht bedeuten kann, den von Klaus Groth besungenen „lieben Weg ins Kinderland“ zurückgehen zu wollen. Das Glück des Menschen ist seine Freiheit zu sich selbst, d. h. seine Wahrheit *begreifen* zu können. „Ευδαιμων ist er erst als Begriff.“ (SuB VI/3, 296.)²³ Die Freiheit des Menschen besteht darin, einen Begriff von sich zu haben und sein eigener Begriff sein zu können. Der zweite Teil dieser Untersuchung wird diesen Gedanken ausführen. An dieser Stelle sei vorweggenommen, daß die Freiheit des Menschen ein Selbstbewußtsein voraussetzt, welches sich erst in Überwindung des mythischen Bewußtseins entfaltet. „Im Mythos ist der Weltumgang noch nicht perspektivisch auf einen Ichpunkt zentriert.“ (SuB VII, 120.) Frei ist nur das Ich, das sich als ein solches Ich aussprechen kann. Allerdings besteht die Freiheit des Menschen nicht allein darin, sich als von der Welt unterschiedenes Ich zu begreifen, sondern darin, als Bewußtsein bei sich zu sein, indem man bei den Dingen ist. Insofern wird der Mythos wiederzugewinnen sein: Die mythische Erfahrung der Aufhebung des Einzelnen in einem Absoluten ist begrifflich zu entfalten, wenn der Mensch einen Begriff von sich haben, Begriff sein soll. Es deutet sich an, wie es der zweite Hauptteil der vorliegenden Untersuchung erläutern wird, daß der Begriff des Menschen mit dem Begriff des Absoluten, dem Begriff Gottes zusammenhängt. Die Wahrnehmung der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen erhebt das Endliche zum Unendlichen in dem Maße, in dem sich das endliche Denken einen Begriff vom Unendlichen machen kann. Im Denken des Unendlichen hat das Endliche aber immer schon sich selbst gedacht, weil es seine Beziehung zum Unendlichen denkt. In bezug auf den Mythos läßt sich also mit Liebrucks folgern: „Die These, daß die Götter im Begriff wohnen, schließt ein, daß das Mythologische im Logischen zu finden ist.“ (A. a. O., 26.) Für Liebrucks ist der Titel seines Hauptwerkes – „Sprache und Bewußtsein“ – ein Synonym für die Verhältnisbestimmung von Mythos und Logos. (Vgl. a. a. O., 11.) Die Verhältnisbestimmung beider wird sich als Darlegung der Vernunft als Sprache erweisen, in

²³ „Das Glück besteht darin, daß das Denken des Menschen sich selbst auf sein Ziel zu bewegt und nicht nur an ihm hängt.“ (SuB V, 4.) Zuvor: „In dieser Bewegung liegt das höchste Glück des Menschen.“

welcher Mythos und Logos als einen sprachlichen Weltzugang bedeutende Begriffe aufeinander bezogen werden. Liebrucks macht es sich in seinem philosophischen Werk zur Aufgabe, eine (sprachliche) Logik zu entfalten, in der Mythos und Logos nicht gegeneinander auszuspielen sind. Er tritt somit gegen eine alt-eingesessene intellektuelle Abwertung des Mythos an. „Der Mythos wurde nicht nur in der christlichen Tradition verleugnet, sondern vor allem in der Wissenschaft, die sich für aufgeklärt hält und damit nicht zur Aufklärung der eigenen Aufklärung gelangt.“ (Hölderlin, 216.) Doch der Mythos sieht noch hinter den Spiegel der formalen Logik. Die Welt der formalen Logik ist eine Welt, in der die Dinge als abstrakte Dinge begegnen. Der Mythos stellt dar, daß und wie die Dinge als bedeutend begegnen. „In früheren Zeiten wurden die Dinge nicht bestimmt, sondern besprochen.“ (SuB VI/2, 67.) Dieses Besprechen ist wörtlich zu nehmen, nicht aber im Sinne einer magischen Handlung. Liebrucks hebt das Erkenntnismoment des Mythos deutlich von einer magischen Weltdeutung ab. Die Differenz besteht im erkenntnistheoretischen Umgang mit dem Göttlichen. „Magisch ist es ein unsere Einsicht Überschreitendes, mythisch ist es die Entsprechung von des Menschen Seele mit der Seele der Welt.“ (SuB VII, 132.) Diese Entsprechung wird aber noch nicht begrifflich entfaltet, sondern bildhaft. „Der Mythos war [...] die vorlogische Darstellung Gottes, in der das Logische von außen entgegenkam, weil es in der Wahrnehmung des Menschen illis temporibus an den Dingen hing.“ (A. a. O., 29.) Mythos ist Darstellung im bildhaften Wort, die als sprachliche Erfahrung immer schon „in den Dingen hing“, d. h. nicht heraufzubeschwören war und ist. (Vgl. a. a. O., 76.) „Der Mythos ist nicht eine Antwort auf ein Sinnbedürfnis des Menschen.“ (Handlung, 362.) Er ist ebensowenig „eine Sprache subjektiver Phantasie, sondern erzählt von einer Anschauung, in der Geistiges, uns sichtbar Gewordenes, wahrgenommen wurde.“ (SuB VII, 59.) Mythos ist Wahrnehmung des Logischen. „Der Mythos erzählt uns von einer Wahrheit, die wir nur auf dem Weg über die Einbildungskraft innerhalb der Wahrnehmung erreichen können.“ (A. a. O., 77.) Damit ist bereits bezeichnet, daß Sinnlichkeit ein Moment des Logischen sein muß – für Liebrucks ist dies einer der Anhaltspunkte, warum das Logische als Sprache begriffen werden muß, sofern Sprache die Dialektik von Sinnlichem und Geistigem ist. Es ist damit ebenso bezeichnet, daß unsere Wahrheit in unserem Sein gegenwärtig ist. Liebrucks wehrt sich daher gegen einen „schlechten Mythos“ von einer Wirklichkeit des Menschseins, die dem Menschen ein unabhängig von seinem gegenwärtig erfahrenen Sein verkündetes Sollen bleibt: „Sentimental“ sei diese Vorstellung und „grausam“. (SuB II, 15.) Dieser „schlechte“ Mythos taktiert unter der platonistischen Trennung von Idee und Sein. Sie ist grausam, weil sie dem Menschen seine Wirklichkeit vorenthält; sie ist sentimental, weil sie vor der vom Menschen erfahrenen Lebenswirklichkeit in eine ferne Welt, eine transzendente Wahrheit entfliehen will. Dagegen ist es Liebrucks

zufolge Kennzeichen und Stärke des Mythos, Transzendenz und Immanenz nicht gegeneinander auszuspielen, sondern aufeinander zu beziehen. Im Mythos „war noch die ganze Dialektik, wenn auch unausgesprochen.“ (SuB I, 406; vgl. SuB VII, 71.) Die im Mythos zum Ausdruck gebrachte Dialektik von Sinnlichkeit und Geistigkeit ist von Platon, obgleich dieser vielleicht der letzte griechische Denker mit einem ausgeprägten philosophischen Verständnis für die Dialektik des Geistes gewesen ist, in einen Dualismus von Sein und Idee aufgespannt worden. „Der Platonismus war die unmittelbare Ablösung vom Mythos.“ Erst Hegels Logik vermag laut Liebrucks „die Ablösung von dieser unmittelbaren Ablösung“ zu leisten. (SuB VI/2, 240.)²⁴ In ihr wird sowohl das Sich-Abstoßen des Geistes vom unendlichen Bei-sich-selbst-Sein in die Endlichkeit des materiellen Seins gedacht als auch der Rückbezug des Geistes in seinem Sich-selbst-Denken, in welchem Unendliches und Endliches, Denken und Sein als Momente seiner logischen Bewegung erkannt sind, in der er sich als Identität, als Begriff erschließt. Die Spannung von Sein und Idee erweist sich, der Geist selbst zu sein. Diese Bewegung des Geistes wird Liebrucks als Bewegung des Bewußt-Seins zum Ausdruck bringen, die Sprache ist. Die Einheit der Bewegung des Geistes wird vom mythischen Bewußtsein erfahren und in Bildern transportiert (man denke an die charakteristischen Kreisbewegungen, die in mythischen Kulte und Ritualen vollzogen werden). Sie ist noch nicht begrifflich erschlossen, denn dazu müßte der Mythos ausgerechnet das aufgeben, was ihn kennzeichnet: die Erfahrung der Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das identitätsbildende Moment des Geistes ist die Negation, in welcher sich Sein und Begriff aneinander ausbilden. Sie sind, was sie sind, in wechselseitiger Vermittlung. Darum ist die identitätsstiftende Negation des Geistes immer eine zweifache. Somit ist mit Platon in die logische Unterscheidung von Sein und Idee einzutreten. Um aber begreifen zu können, wie das Unterscheiden des Unterschiedenen möglich und wirklich sein kann, muß die Erfahrung des Mythos von der Einheit von Geist und Sein wieder eingeholt werden. „Die zweite Negation des Mythos führt nicht zum Mythos zurück. Sie bekommt ihn wegen ihrer größeren Entfernung von ihm zum ersten Mal vom Logos her zu

²⁴ Erst Hölderlin aber gestaltet laut Liebrucks Sprache wieder zur mythischen. (Vgl. SuB I, 268.) Überhaupt ist es die Kunst, die das mythische Moment des Sprechens bewahrt. Heutzutage können wir oft allein in der Kunst noch die Erfahrung eines sinnlichen Allgemeinen, einer sinnlichen Wahrheit machen, wenn wir empfinden, daß ein Kunstwerk eine allgemeinmenschliche Wahrheit ausdrückt, ohne daß wir zu präzisieren vermöchten, wie das Kunstwerk diesen Eindruck bei uns auslöst.

Gesicht.“ (SuB VI/2, 109.)²⁵ Ist Mythos, wie gesagt wurde, Wahrnehmung des Logischen, so wird ebenfalls deutlich, daß die Wahrheit des Mythos nicht allein in einer in Bilder gefaßten sinnlichen Gewißheit besteht, sondern vielmehr in diesen Bildern eine Struktur der menschlichen Weltbegegnung andeutet, die begrifflich zu erfassen in die Untiefen philosophischen Denkens führt. „Nachdem wir den Mythos denkend überschritten haben, müssen wir ihn *denkend* wiedergewinnen.“ (SuB VI/2, 385.) Liebrucks ist sich daher sicher: „Es hat Jahrhunderte gegeben, in denen Mythos und Religion eher bei den einfachen paganen Menschen möglich waren. Heute bedarf es einer verhältnismäßig hohen philosophischen Bildung und ihrer Kritik, die gleichfalls philosophisch ist, um zu einer Begegnung mit mythischen oder wenigstens mythologischen Weltgehalten zu gelangen.“ (Rede, 312.)

„Dabei ist der Mythos als Inbegriff von Geschichten, deren Inhalt schon Homer nur noch vom Hörensagen gekannt zu haben scheint, von der Mythologie zu unterscheiden, die hinter den Sinn als Wirklichkeits- oder auch nur Realitätsgehalt solcher Geschichten kommen möchte.“ (SuB VII, 57.) Der Unterschied zwischen mythischer und mythologischer Rede besteht darin, daß die *mythologische* Rede nach einer *logischen* Aussage einer mythischen Erzählung sucht, die unter einem Schleier bildhafter Darstellung verborgen liege. (Vgl. Rede, 313.) Mit „mythologischer Rede“ beschreibt Liebrucks einen Zugang zum Mythos, der diesen nur vordergründig stärkt, ihm eigentlich aber Rationalität (im Sinne von vernünftiger Denkbarkeit) abspricht. Mythos wird in der mythologischen Rede als ordinäre Erzählung angenommen, Mythologie als reflektierte Form: Mythologie der Vernunft (Schelling). Mythologie hat damit einen ersten Schritt zur Distanzierung vom pejorativ zu verstehenden Mythos gemacht, indem sie nicht mehr davon ausgeht, daß Mythos die Wirklichkeit deckungsgleich abbildet. Sie erfaßt zum ersten Mal so etwas wie einen Verweisungscharakter. Der Fehler der Mythologie bestand in der Folge jedoch darin, hinter dieser mythologischen Interpretation die besondere Aussagekraft des Mythos gänzlich in den Hintergrund treten zu lassen, keine eigene Logik des Mythos anzunehmen, sondern an die Stelle des Mythos die wissenschaftliche Welterklärung zu setzen. „Die *logische* Rede über den Mythos müßte uns zeigen, daß das ekstatische Heraustreten aus der gewöhnlichen Erfahrung nicht subjektive Erscheinungen vor das Auge eines Bezauberten stellt, sondern in sich bereits Erkenntnis enthält.“ (A. a. O., 319.)

Der Mythos ist erkenntnistheoretisch zu rehabilitieren, denn er „hat uns die ganze Spannweite der menschlichen Darstellungs- und Erkenntnisweise vor den Begriffsblick gebracht. Innerhalb der logischen Spannweite ist er wieder jung und frisch, ohne daß es einer Remythisierung bedürfte.“ (SuB VII, 49.) Die logische Erschließung des Mythos ist ebenso wenig Remythisierung wie Entmythologi-

²⁵ „Die Logik geht nicht in einen vorlogischen Mythos zurück, sondern geht zu sich selbst als der Methode, die noch den Mythos wie die Riten und Kulte als Momente in sich hat. Nur so schlägt der Mythos nicht zurück.“ (SuB VI/3, 629.)

sierung. Entmythologisierung ist eine Spielart des Nihilismus, der meint, alle Weltbegegnung vergegenständlichen und auf „historische Fakten“ reduzieren zu können. Daß ein solcher Nihilismus „sogar in die christliche Theologie [...] eingedrungen ist“, ist für Liebrucks offensichtlich besonders empörend. (SuB I, 288.) „Die Entmythologisierungsversuche Bultmanns reduzieren die Umständlichkeit Gottes auf das Kerygma, das ohne den Zusammenhang mit einer mythischen Geschichte jedoch bedeutungslos wird. Eschatologie und Mythologie sind seitdem in einen Gegensatz getreten.“ (SuB VII, 48.) Ohne die mythische Schilderung der Gegenwart Gottes in der menschlichen Existenz, der Umständlichkeit Gottes, gerät Gott zu einem Postulat. Von einem solchen Gott können wir nicht wissen, wie und ob er *pro nobis* ist. Das mythische Bewußtsein ist solcher Abstraktion insofern voraus, als es weiß, daß der Mensch seine Welt aus der Sprache empfängt, die er zuerst als Sprache Gottes vernahm. Sprechend kommt der Mensch zu sich. Wer ihm das Wort verbietet, entmenschlicht ihn. Ist die Darstellung des Menschseins im Wort, im $\mu\theta\omicron\varsigma$, zwar vorlogisch, aber dennoch adäquat wiedergegeben, wird Entmythologisierung als Entsprachlichung mit Entmenschlichung gleichzusetzen sein. So erklärt sich wohl Liebrucks' These, „daß die undialektische Entmythologisierung zum Gegenteil des bisherigen Fortschritts führen muß.“ (SuB II, 385.) Mehr noch: „Entlaufen wir dem Mythos undialektisch, so laufen wir in den Tod.“ (A. a. O., 391; vgl. SuB I, 249.)

Die Frage nach der Wahrheit des Mythos ist nicht die Frage nach einem Gegenstand, einem bestimmten Inhalt. „Das Wunder des Mythos besteht nicht in seinen Inhalten, sondern darin, daß überhaupt erzählt werden kann.“ (SuB VII, 49.) Der Mythos selbst ist in seiner Struktur die Antwort auf diese Frage. „Die philosophische Frage nach dem Mythos ist nicht die Frage nach einer Tatsache, sondern die nach einer heute noch gegenwärtigen nicht wissenschaftlich-empirischen Erfahrung. Nicht gegenwärtig ist sie, wenn wir uns als Subjekte auffassen, denen Objekte gegenüberstehen. Als empirische Objekte wie das Haus, die Stadt hat es die Götter niemals gegeben.“ (A. a. O., 58.) Der Mythos erzählt keine Fakten, er ist Schilderung einer Erfahrung, die sich nicht in ihrer Zerlegung zu Einzelmomenten beschreiben läßt, sondern nur über den Umweg von Geschichten und Sphären. „Daß es sich hier um Erfahrungen handelt und nicht um ‚Vorstellungen‘ von etwas ganz anderem, von dem wir immer schon voraussetzen, daß wir ein Wissen von ihm hätten, ist die erste Voraussetzung für das Begreifen des Mythos.“ (SuB I, 412.) Der Mythos will nicht erklären, wenn darunter eine wissenschaftliche Erklärung verstanden sein soll. Er ist keine Gegenwartsbegründung aus einer historischen, in ihrer Wiedergabe verklärten Vergangenheit. Mythos ist eine Erzählung, die kein nach wissenschaftlichen Maßstäben faktisches Pendant besitzt. (Vgl. SuB VII, 68.) Der Versuch, einen Mythos in Bild- und Sachhälfte zu dividieren, führt zur Beschreibung einer Sachlage, die ebenso Bild ist, wie die vermeintlich

rationalisierte mythische Erzählung. „Vom mythischen Typus wird sozusagen ein logischer Typus abgetrennt, womit man immer noch ‚im Bilde‘ geblieben ist, gerade weil man die mythologischen Bilder perhorreszierte. Dieser Logos ist erst die Unmittelbarkeit der Negation des Mythos und als solche Unmittelbarkeit selbst noch gegenständlich und nicht zugleich gegenständlich und übergegenständlich wie der *Begriff*. Er ist logisch noch objektiv. Die Identität erscheint darin als oberste Regelanweisung für die unmittelbar gebliebene Abtrennung des Logischen vom Wirklichen.“ (SuB VI/2, 108; vgl. a. a. O., 147.) Mythos braucht keine thetische Plausibilisierung. Er überzeugt in der Kraft seiner Bilder und Lieder. (Vgl. SuB VII, 44.) „So befreit sich die Sprache auch von den Göttern des Mythos nicht durch Vernichtung. Christliche Apologetik war noch kämpferisch, untersprachlich. Das ist heute zurückzunehmen.“ (SuB I, 491.) Die Apologetik, der Versuch, den eigenen Mythos mit den Denknormen der griechischen Philosophie als vernünftig zu rechtfertigen, hat Liebrucks' Auffassung nach nicht erkannt, daß der Mythos keine in Bildern verkappten Aussagen transportiert, sondern selbst Aussage ist. Die Apologetik war der Versuch, die Vieldeutigkeit mythischer Überlieferung in formal eindeutige Sätze zu bringen. In seiner Vieldeutigkeit aber erweist sich der Mythos als Logos, als eine Sprachform, welche die Dialektik des Geistes zwischen endlichem Sein und unendlicher Geistigkeit zum Ausdruck bringt. „Wer uns dagegen heute einen Mythos ohne dialektische Durchleuchtung anbietet, mutet uns zu, uns auf eine Weltansicht herunterzubornieren, bei der nur noch die Frage auftaucht, zu welchem ‚Behufe‘ denn solches wohl geschehen mag.“ (A. a. O., 416.)

Das „Heilige“ des Mythos darf nicht verdinglicht werden, so daß man in der Konsequenz annehmen dürfte, daß man in einem Entmythologisierungsprogramm über die Klärung der Funktionen heiliger Räume, Zeiten, Zahlen zur objektiven Wahrheit von Raum, Zeit und Weltstruktur gelangen könnte. Die Wahrheit liegt nicht *hinter* den mythischen Aussagen, sondern *in* ihnen als bedeutenden. Wer den Mythos als etwas zu Übersetzendes versteht, etwas, das vom Unvernünftigen ins Vernünftige übertragen werden muß, verdinglicht den Mythos. Mythos übersetzt bereits (im Sinne Hamanns). Er übersetzt aber nicht Ereignisse einer Welt, die uns eine andere wäre. Es gibt keine Welt außerhalb der Welt, die der Mythos beschreibt. Darum ist ebenso wenig, wie hinter die vom Mythos ausgesprochene Welt zurückgegangen werden kann, hinter den Mythos selbst zurückzugehen. Eine Welt, die wir nicht mythisch erfahren können, ist ein bloßes Postulat. Es ist die „Welt“ der transzendentalen Logik. „Wenn Mythos Wort heißt, so ist dahinter nicht zu gelangen, es sei denn die formale Logik sei ein echter Teilmythos innerhalb des sympathetischen Weltbildes. Heißt Mythos allerdings nur das, was der Halbgebildete heute vom griechischen Mythos vom Hörensagen her zu kennen glaubt, so ist solchen Bildern nicht mehr Erkenntnisbedeutung zuzusprechen. Sollten die logischen Bilder aber selbst noch ein Mythos sein, den wir

abzulegen hätten, so dürfte das im technisch-praktischen Weltumgang unmöglich sein.“ (SuB VI/1, 74.) In den Göttern der Mythen verschmelzen Erfahrung und Reflexion, Geschichte und Geist. Was das mythische Bewußtsein als Einheit von Unendlichem und Endlichem erfährt, wird von der formalen Logik der Wissenschaften als Einheit von Besonderem und Allgemeinem postuliert. Ein solches Postulat aber ist ebenso mythisch im Sinne einer sagenhaften Ursprungsbeschreibung der Welt. „Die Natur des Naturforschers ist genauso ein Entwurf wie die des Mythos.“ (SuB II, 465.) Die Operanden, Kategorien und Prinzipien der formalen Logik sind die Götter des aufgeklärten Menschen.²⁶ Sie stehen laut Liebrucks für einen „schlechten“ Mythos, der das verrät, was das vorbegriffliche Weltbild des Mythos ausmacht, den Liebrucks in die Logik einzuholen bedacht ist: „Fülle, Gegenwärtigkeit und Vollständigkeit“. (SuB I, 414.) In der Welt der formallogischen Götter ist nur noch bestimmte Erfahrung möglich. Jedoch hat niemals „nur das [...] in der Erfahrung des Menschen gelegen, was notwendigen Urteilen unterworfen werden kann.“ (Ebd.)

Die Frage nach dem Ursprung von Sprache führt also zu der Antwort, daß sie aus der Bewegung des Geistes als dialektischer Bezüglichkeit von Endlichem und Unendlichem, Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit unablässig geboren wird. Sie ist der Logos, der als Mythos die Struktur menschlicher Weltbegegnung gibt: Der Mensch ist im Wort in der Welt. Der Weltumgang als Sprache sei im folgenden Kapitel auf seine logische Gestalt hin befragt.

26 Vgl. SuB VI/2, 209. „Die logisch wesentlichen ‚Wörter‘ als Junktoren usw. sind die Sondergötter der *rustici Romani redivivi*, die nach dem Vorbild jener, die ihre Felder absteckten und bearbeiteten, abgeschlossene Systeme herstellen, innerhalb welcher Systeme der Logik von der Sprache her freilich nicht angesiedelt sind.“ (A. a. O., 146.) Diese Sondergötter tragen die Namen „quantificator, oder auch conjunctor, vor allem der implicator, der exclusor, der aequivalentor“. (A. a. O., SuB VI/2, 122.) Der Mensch erscheint als von diesen unbewegten Bewegern bewegt, die Befolgung ihrer Gebote verheißt objektives Wissen. (Vgl. a. a. O., 120; 163.) „Die Trunkenheit der formalen Logik [...] besteht darin, daß der Mensch in der Erstellung der Systeminvarianzen sich selbst als ihren Urheber logisch *vergessen* hat. Daher läßt er diese Systeminvarianzen als Sondergötter für sich denken.“ (A. a. O., 228.) Was dort der Mythos als Weltzusammenhang erfahren hat, proklamiert hier der Verstand. „Die Naturgesetze fungieren in der modernen Weltanschauung so, wie man sich innerhalb dieser so etwas wie das Fungieren von Göttern vorstellt.“ (A. a. O., 387.) Die Übereinstimmungen, die sich im Befolgen der Gebote dieser Götter ergeben, sind formal korrekt. Wahr sind sie nicht, weil sie den Dingen äußerlich aufgesetzt sind. Sie sagen nichts über die Wirklichkeit der Dinge aus, sondern über das Aufgehen formallogischer Forderungen.

C. Die logische Struktur der Sprache

Mit welchem Terminus versteht man die dialektische „Bewegung“ des Geistes, die Liebrucks „Sprache“ nennt? Der Terminus „Struktur“ mag unglücklich gewählt erscheinen, sofern unter der Struktur einer Sprache zunächst und zumeist ihre Architektonik verstanden wird. Diese äußere Struktur ist aber Gegenstand der Sprachwissenschaft, nicht der Sprachphilosophie. Der Begriff der Struktur diente im allgemeinen vornehmlich der Darstellung von Beschaffenheit; innerhalb der Begriffsgeschichte zeichnete sich jedoch eine Öffnung ebenso zur Beschreibung eines Organismus‘ ab (Kant). Zunehmend eroberte sich der Strukturbegriff philosophische Sprachfelder und konnte zur Umschreibung von Sinn eingesetzt werden; Dilthey etwa benutzt ihn, um die Bezüglichkeit des Individuums zu dessen Lebenswelt zu umschreiben. Auch Soziologie und Psychologie adaptieren den Strukturbegriff in unterschiedlicher Weise. Aufgrund seiner multidimensionalen Bedeutung mag sich der Begriff der Struktur, den Liebrucks selbst sowohl schildert als auch verwendet, also doch als Umschreibung der Logik der Sprache empfehlen. Ohnedies steht jede Umschreibung der Sprache unter Vorbehalt: Ihr absoluter Charakter, den sie als unhintergehbare Einheit von Denken und Erfahrung behauptet, ist in keinem einzelnen Wort oder Zeichen auszudrücken.

Ist Sprache die Logik unseres Bewußtseins, so können wir uns keinen Begriff von ihr bilden, den wir nicht schon auf den logischen Bahnen der Sprache erdacht und ersprochen hätten. Liebrucks’ These lautet, „daß jeder Gedanke in meinem Bewußtsein innerhalb von Sprachbahnen läuft, von ihnen gehemmt und beflügelt wird. Diese Sprachbahnen sind nicht *mein* Gedanke sondern der nichtbewußte Gedanke der Sprache als *energeia*, die in Zusammenarbeit mit meinem Bewußtsein die Einheit von *Energeia* und *Ergon* immer wieder aufs neue herstellt und zerstört. Zum Begreifen *dieses* Gedankens führt der von HEGEL in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ vorgetragene Gedanke von der dialektischen Natur unseres Denkens.“ (SuB IV, 482.) Diese dialektische Natur unseres Denkens, unserer Vernunft als Sprache soll im folgenden dargestellt werden.

I. Sprache als Weltumgang

Was qualifiziert Sprache als Grundstruktur der Logik, inwiefern lehrt sie als Darstellung des Logos die Logik? Jede logische Bestimmung ist ein In-Verhältnis-Setzen von Allgemeinem und Besonderem. Der Begriff ist daher die oberste lo-

gische Kategorie, insofern er selbst Darstellung dieses logischen Vorgehens ist.²⁷ Die logischen Kategorien sind allesamt ersprochen, denn Sprache ist die logische Struktur, die ihr eigenes Gegenteil in sich enthält. In ihr sind Potentialität und Aktualität aufgehoben und stets zugleich gegenwärtig. Wird eine Bedeutung artikuliert, so ist sie doch allein verstanden in ihrer Bezüglichkeit zu im Moment ihrer Äußerung nicht artikulierten Bedeutungen. Bedeutungen erzeugen sich gegenseitig im Wechselspiel von Entsprechung und Abgrenzung. Dieses Spiel ist das Sprachspiel, das die Aufhebung aller Identität – und somit auch Nicht-Identität – in der Sprache bezeugt.

Sprache ist bei sich, indem sie bei ihrem Gegenteil ist. Sie trägt das *ετερον*²⁸ ihrer selbst als ihr eigenes Moment in sich. Insofern ist sie absolut. Ihre Identität mit sich selbst besteht darin, etwas anderes zu sein als sie selbst. Als *συνολον* von *νοητη υλη* und *ειδος* hat Sprache in sich die ganze Welt. (Vgl. SuB V, 33.) Liebrucks nennt sie daher „monadisch“. (Vgl. SuB I, 423 u. ö.) Sprache ist der Schlüssel zum Einen, „das ganze Universum ist nicht irgendwo, sondern im Himmel der Sprache.“ (A. a. O., 24.) Der Mensch lebt folglich immer in der Welt, wie sie ihn vermittelt durch Sprache umgibt. „Der Mensch, der in der Welt von Objekten, die ihn umstehen, verloren und begraben ist, weil sie fremd sind, der die Fremdheit dadurch aufhebt, daß er der Welt von dem Seinigen gibt, indem er sie bespricht, sie bestimmt, sie bearbeitet, *formt*, um in den Gegenständen *auch* sich selbst zu erfahren und nicht mehr nur ungeformte Hyle, die ihm ohne Sprache niemals gegenständlich werden könnte, der Mensch, der erst im gesprochenen Wort sich selbst und nicht nur die Hyle der Stimme hat, dessen formierend gestaltendes Tun ihm aus den ausgesprochenen Dingen widertönt, dieser Mensch ist an *der winzigen Stelle* seiner Sprachlichkeit aus der Nurgespaltenheit von Subjekt und Objekt herausgetreten. Er ist in der fremden, unbestimmt hyletischen Wirklichkeit bei sich selbst. Hier ist er zu Hause, inmitten des Leidens der Entfremdung. Dieses *chez moi* ist nicht mehr Welt, sondern die in der Nichtidentität von Mensch und Welt *ersprochene Identität*.“ (A. a. O., 483.) Welt bleibt Fremde und ist doch zugleich Heimat. Liebrucks spricht in Anlehnung an Hölderlin vom „Asyl“ des Menschen.²⁹ Die Identität von Mensch und Welt (in gleichzeitiger Nicht-Identität)

27 „Die ganze *Spannweite* des Problems der Sprache ist in der *Spannweite* des Begriffs logisch enthalten. Dennoch ist die Sprache von logisch höherem Status als der Begriff.“ (SuB VI/3, 407.)

28 Vgl. Platon, *Sophistes*, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, hg.v. Grassi, Ernesto/Hess, Walter, nach der Übers. v. Schleiermacher, Friedrich, Hamburg 1969, 255c.

29 „Innerhalb der Geschichte hat das reißende Schicksal für uns *Asyle* aufbewahrt. Nur in ihnen ist Erkenntnis und für uns Menschen der Gesang möglich. Erkenntnis ist nicht ein Ereignis in der Person eines Menschen.“ (SuB VII, 718.) Vgl. Hölderlin, Friedrich, *Gedichte bis 1800*, *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe), Bd. 1/1, hg.v. Beißner, Friedrich, Cotta 1946, 307.

ist eine sprachliche, keine ontologische oder subjektiv-idealistische. Sprache „trägt den Menschen nur in dem Maße zur Welt, als sie ihn sogleich aus der Welt heraus trägt.“ (A. a. O., 482.) Um ein Verhältnis zur Welt zu haben, muß der Mensch sich mit ihr identifizieren können, ohne in ihr aufzugehen. Sprache ermöglicht dies in ihrer Einheit von Identität und Nicht-Identität. Identität ist für Liebrucks (in einer gegen Gehlen gewendeten Formulierung) „die Aufhebung des Gegensatzes von Fakteninnenwelt und Faktenaußenwelt“. (Ebd.) Der Mensch steht als von außen uneinnehmbares Individuum in Welt und auch Gesellschaft. Erst als Welt- und Gesellschaftswesen kann er als von Welt und Gesellschaft zugleich unterschiedenes Individuum sein. „Die Allgemeinheit, nicht des Gedankens, sondern *des Wortes*, ist das *Möglichkeits- und Aufnahmebecken der Individualität der jeweilig bestimmten, als qualitativ einzigartig aufgefaßten Vorstellungen und Ausspracheweisen. Diese Allgemeinheit des Wortes [...] ist der koinos logos der Menschheit.*“ (SuB II, 273.)³⁰ Die Menschheit in seiner Individualität, Individualität in seinem allgemeinen Menschsein erlangt der Mensch als Sprechender, denn als solcher ist er „immer schon die Einheit von Individualität und Allgemeinheit.“ (SuB V, 169.)³¹ Er ist zugleich an die Welt hingegeben und doch „unveräußerlich Einzelner“. Solcher ist er „vermöge des metaphorischen Wesens der Sprache, die ihm immer auf dem Wege von der Außerweltlichkeit, also der Extramundantität, zur Welt trägt.“ (SuB I, 482f.) Im metaphorischen Moment der Sprache liegt damit die Freiheit des Menschen begründet. In diesem metaphorischen Charakter der Sprache kommen Identität und Nicht-Identität, Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit, es kommen die Enden der dreistrahligem semantischen Relation in einem kontaktlosen Kontakt zusammen. Sie verweisen aufeinander, sie erzeugen ihre Bedeutung an der Bedeutung des Anderen, ohne jemals mit diesem zusammenzufallen. Bedeutungen können sich nicht gegenseitig einnehmen. Sie selbst sind im Moment ihrer Artikulation nicht Abbild, sondern die einem Allgemeinen *entsprechende* Konkretion. Als Entsprechung ist das bedeutende Moment zugleich auf ein Allgemeines, auf das es verweist, bezogen und steht doch selbständig als dessen Auslegung in unveräußerlicher Eigenheit. Die Formung durch Sprache ist keine Veränderung von Inhalten, wie sie durch Handlung vorgenommen wird. Sprache verändert keine Inhalte, sondern gibt einem Inhalt eine Form, innerhalb derer er begegnen kann. Die Sprachform ist dabei bereits erste Antwort auf einen Inhalt. Diese erste Antwort besteht darin, einen Inhalt zuzulassen bzw. besteht sie in der Art und Weise, wie man ihn zuläßt. (Vgl. a. a. O., 197.) Die Formung von

30 „Der allgemeine Begriff wird zu einem Individuum in der Gedankenwelt durch das *Wort*.“ (A. a. O., 208.)

31 So unterstreicht Liebrucks, „[...] daß das Sagen von Ich, hier und jetzt immer schon das Sagen aller Ich, aller Hier, aller Jetzt ist.“ (A. a. O., 27.)