

Eduard Graf, Susanne Hösel,
Stefan Klingner und Lars Leidl (Hg.)

Wer braucht Kant heute?

Beiträge der interdisziplinären
Tagung vom 14. und 15. Oktober
2006 in Dresden

TUD*press*

2007

Kant, die Sprache und ihre Kritik bei Hamann, Florenskij und anderen Holisten

Holger Kuße

1. Die Kopernikanische Wende

Ich beginne mit einem (allzu-)bekanntem Zitat. Ich beginne mit ihm, Eulen nach Athen tragend, weil von ihm aus die Fragestellung meines Beitrags – die gemeinsame Fragestellung, der in ihm auftretenden Personen, Personen ganz unterschiedlicher Zeit und Herkunft – sich entwickelt. Ich beginne mit ihm aber auch aus einem zweiten, den Inhalt des Folgenden nicht berührenden Grund, der hier gleichwohl erwähnt sei, da er auch eine Antwort auf die Frage der Tagung ist: „Wer braucht heute noch Kant?“ Dieser zweite Grund ist die dem Zitat eigentümliche Eleganz der Darlegung, eine Eleganz, die in der Wissenschaftssprache kaum je übertroffen wurde und – abzüglich einiger Altertümlichkeiten – für uns, für Geisteswissenschaftler mindestens, auch heute noch Vorbild sein kann. Das Zitat also:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne)

nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“ (Kant 1983a, 25)

Das Wissen der Welt richtet sich nicht nach der Welt, sondern nach uns. Die Grenzen unserer Welt sind nicht die Grenzen *der* Welt, sondern *unserer* Welt. Und von daher ist das Denken über die Welt und über uns selbst neu zu begründen. Wir wissen, zu welchem Ergebnis Kants Projekt der Neubegründung der Metaphysik kam, genauer: auf welchem Fundament die Metaphysik neu aufzurichten sei: auf den als fundierend ausgemachten Kategorien *Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit)*, *Qualität (Realität, Negation, Limitation)*, *Relation (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung)*, *Modalität (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit)*. Diese „Gedankenformen“, so Kant, „die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltig in der Anschauung Gegebene in einem Bewusstsein a priori zu vereinigen“ (ebd., 276), sind die Bedingungen aller Erfahrung (Raum und Zeit müssen uns gegeben sein) und transzendente Voraussetzung jeglicher in begründeten Urteilen sich vollziehenden Erkenntnis, formuliert und geordnet in der „Urteilstafel“.

Wir kennen historisch die Irritationen, die diese Kopernikanische Wende von der Welt zum Subjekt ihrer Anschauung auslöste: den Beinamen „Alleszerschmetterer“ und, stellvertretend für viele, Heinrich von Kleists Fall in die Depression, weil wir die Welt, die wir sehen, wie durch ein farbiges Glas sähen, das wir selbst weder gewählt haben, noch freiwillig uns vor die Augen halten. So im Brief an Wilhelmine (22. März 1801):

„Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün - und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. (...). Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.“ [<http://www.kleist.org/briefe/037.htm>] (Zugriff: 23.03.2007)

Wir kennen aber auch die weniger emotionale, wohl begründete, schon von Fichte und Hegel vorgebrachte Kritik und Skepsis: Skepsis an der Verbindlichkeit und Plausibilität der Kategorien und Urteilsformen (s. Gloy 1995, 211) sowie an der „Vollständigkeit der Urteilstafel“, die, soweit ich das aus der Ferne der Philologie beurteilen kann, die Kantforschung bis heute beschäftigt (vgl. Reich 1932/2001; Thöle 2001; Wolff 1995, 2004; Heinz 2004). Ich lasse das innerphilosophische Für und Wider beiseite und nenne statt dessen einige von Karen Gloy in ihrer „Geschichte des wissenschaftli-

chen Denkens“ gesammelte Einwände, die sich von außen, d. h. aus dem ergeben, was mittlerweile auch für Nicht-Naturwissenschaftler (und Nicht-Mathematiker) zum natürlichen Allgemeinwissen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts geworden ist und mich zu meinem eigentlichen Thema führt, dem Holismus:

„Im Begriffsrahmen der Relativitätstheorie ist der Satz von der ubiquitären Gleichzeitigkeit, der für die klassische Physik gilt und auf dem Gesetz der Wechselwirkung beruht, nicht länger haltbar. Ebenso ist die Annahme eines durchgängigen Determinismus, dem das Kausalgesetz zugrunde liegt, nicht länger aufrechtzuerhalten. Die Quantentheorie schließlich bestreitet das Substanz-Akzidens-Modell und mit ihm das Kantische Objektschema. Sie kann nicht länger mehr, wie die klassische newtonische Physik, von einem durchgängig bestimmten Objekt mit einer einzigen, einheitlichen Substanz und einer Vielzahl ihr zukommender Prädikate ausgehen, sondern nur von der Komplementarität heterogener Bestimmungen wie Teilchen und Welle. Und ob das Gesetz der durchgängigen Kontinuität der Extension noch Gültigkeit hat, lässt sich angesichts der Möglichkeiten kleinster Längen bezweifeln. (...) In der Logik ließ sich die zweiwertige klassische Logik nicht länger halten; sie wurde durch eine Vielzahl anderer Logiktypen ersetzt, worunter die mehrwertige Zeitlogik eine noch nicht abzuschätzende Bedeutung für die Physik hat.“ (Gloy 1995, 213)

Die Kategorien sind nicht mehr universal valide, sondern abhängig von Theoriesystemen. Die Gründe in der Bildung wahrer Urteile erscheinen systemimmanent. Willard van Orman Quine hat diese systemrelative Metatheorie des Urteilens in den “Zwei Dogmen des Empirismus” radikal formuliert:

„Jede beliebige Aussage (*statement*, H.K.) kann als wahr aufrecht erhalten werden, was da auch kommen mag, wenn wir nur anderweitig in dem System ausreichend drastische Anpassungen vornehmen. (...) Umgekehrt ist ebenso keine Aussage unrevidierbar (*no statement is immune to revision*, H.K.).“ (Quine 1979, 47)

Im Alltagsleben – ‚normalerweise‘ – geschehen radikale Revisionen zwar nicht so leicht, aber das lässt sich aus psychologischen (oder auch ‚praktischen‘) Gründen erklären (Hookway 1988, 40; Steinherr 1995, 32). Sind diese unberührt, ist auch die Revision logischer Gesetze wie „des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten“ möglich, um, wie in der Quantenmechanik, Erklärungen zu vereinfachen (Quine 1979, 47). „Es ist,“ folgert Steinherr (1995, 32), „also nur eine Frage des Druckes, dem ein Satz ausgesetzt ist, ob wir ihn als unbezweifelbar empfinden oder nicht.“ Für Quine wird damit auch die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile hinfällig,

denn die Bestimmung eines Begriffsinhaltes ist konsequenterweise ebenfalls eine systemabhängige Funktion und niemals absolut (Quine 1979, 47).

Die Behauptung der Revidierbarkeit aller Urteile in Relation zu den Systemen, in die sie eingebettet sind, und deren jeweiligen Veränderungen unterläuft eine bestimmte Alltagserfahrung und stillschweigende Voraussetzung in der Bewältigung von Welt: die Voraussetzung der Möglichkeit, Gegenstände und Sachverhalte voneinander abzugrenzen, um in einem zweiten Schritt (aber eben erst in einem zweiten!) Beziehungen zwischen ihnen festzustellen. Diese lebenspraktisch sinnvolle Alltagsmeinung liegt auch der Kantischen Urteilstafel zugrunde. Die zitierten Widersprüche zu ihr (in Relativitätstheorie, Quantenphysik, Unschärferelation, mehrwertiger Logik usw.) zerstören dagegen zwar nicht unsere seit Menschengenerationen eingeübten Formen der Alltagsorientierung, auch wenn sie esoterisch veranlagte Charaktere manchmal dazu bringen mögen. In der Form des Experiments und der logischen Argumentation korrespondieren sie aber einer zweiten, klassisch logisch als irrational unterdrückten Welterfahrung: der Erfahrung von Vagheit in der Einordnung von Seiendem aufgrund der vollständigen Interdependenz von Gegenständen und Sachverhalten, in der paradoxer Weise der Relation selbst der Primat vor den Objekten zukommt: Die Relation folgt nicht aus den Objekten, sondern die Objekte folgen aus der Relation. Die theoretische Fundierung dieser Erfahrung, die auch als ‚mystisch‘ bezeichnet werden kann, ist der Holismus, d. h. die „Lehre, dass jeder Teil eines Ganzen durch dieses Ganze bestimmt ist“ (Mayer 1997, 7) oder auch: „dass die Dinge, die Teile des Ganzen sind, die Eigenschaften, die für diese Dinge charakteristisch sind, *nur* im Ganzen haben“ (Esfeld 2003, 10).

Der Begriff ‚Holismus‘ wurde von dem Biologen und Physiker, General und späteren Präsidenten Südafrikas, Jan Christiaan Smut, geprägt: 1926 in „Holism and Evolution“. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe ist die Intention seines Konzepts formuliert:

„Die orthodoxe Wissenschaft hat sich (...) zu sehr ausschließlich mit der Zergliederung und mit der synthetischen Wiederherstellung des Lebenden und der nichtlebenden Dinge aus ihren analytisch gewonnenen Elementen befasst, und sie hat dabei eine überaus wichtige Seite der Wirklichkeit übersehen, und zwar insofern, als das Ganze stets mehr ist als seine Teile oder Elemente, selbst wenn sie allesamt zusammengenommen werden.“ (Smut 1938, X; zit. n. Mayer 1998, 24)

Aber Holismus als Denkansatz ist nicht erst vor achtzig Jahren und mit den wesentlichen (ihrer Herkunft nach ganz heterogenen) holistischen Theorien aus dem 20. Jahrhundert, der Biologie (und Ökologie) (Gloy 1996, 198ff.),

der Kognitionsforschung (Müller 1991), dem semantischen Holismus (Mayer 1997) oder der Psychosozialogie von Deleuze und Guattari (1992) – um nur einige prominente Richtungen zu nennen (s. auch Esfeld 2002, 2003) – entstanden.

Seit der Antike erlebte der Holismus (ohne noch so zu heißen) immer neue Wellen, Renaissancen, Neuansätze: z. B. im Neuplatonismus der Spätantike, in der christlichen Mystik des Mittelalters und der frühen Neuzeit und – auch als eine Reaktion auf Aufklärung und Kantischen Idealismus – in der Romantik.

Den Begriff des Ganzen, das die Summe seiner Teile übersteigt, kennt schon Aristoteles. In der „Metaphysik“ (VII, Kap. 17, 1041c) lautet das so:

„Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, daß das Ganze eines ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe, ist nicht nur seine Elemente (*ouk esti ta stoicheia*).“ (Aristoteles 1989, 77)

Die Vereinfachung dieses Zitats auf die Einsicht, dass das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile reicht, wie schon die Gegenüberstellung von „Haufen“ und „Silbe“ zeigt, nicht, um von Holismus zu sprechen. Denn auch ein Sandhaufen ist mehr als die Summe der Sandkörner. Nebeneinander gelegt entsteht aus Milliarden Körnern kein Haufen (s. Esfeld 2003, 14), und das einzelne Korn ist in seiner Form nicht durch die Haufenform bestimmt. Von einem holistischen System ist also erst dann zu sprechen, wenn das „mehr als die Summe der Teile“ darin besteht, „dass die Teile selbst holistische Eigenschaften haben“ (ebd.).

Deswegen sind, soweit ich als Philologe seine Einordnung in die Diskussion um Atomismus und Holismus zu beurteilen vermag, auch Kants Überlegungen zur Ganzheit von Körpern in der „Kritik der Urteilskraft“ (§ 65) noch nicht holistisch. Kant stellt dort fest, dass in einem Ding als Naturzweck, die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich seien. Die Idee des Ganzen bestimme die Form und Verbindung aller Teile. Aber diese Idee ist, so Kant, „Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.“ Und sie ist nicht ihre Ursache – genauso wenig wie die Beziehungen der Teile untereinander die Ursache der Teile sind, sondern dadurch, dass die Teile „einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ verbinden sie sich zur „Einheit eines Ganzen“ (Kant 1983b, 484f.).

Teil und Ganzes können in diesem Verständnis, wie mir scheint, noch absolut unterschieden werden. Die holistische Erfahrung lässt dagegen erkennen, dass die Bestimmung dessen, was die Teile eines Ganzen sind, von der

Art der jeweiligen Analyse abhängt (Mayer 1997, 58), und dass Objektbegrenzungen, Kategorisierungen und Subkategorisierungen nicht absolut, sondern funktional in einem System sind – also auch nicht wahr oder falsch, sondern sinnvoll oder nicht sinnvoll – etwa so wie in der Anekdote vom Freiburger Straßenbahnschaffner, die mir der Freiburger Theologe Ludwig Wenzler erzählt hat:

In der Zeit als es noch Straßenbahnschaffner gab, forderte ein solcher von einer Dame eine Fahrkarte für ihre auf dem Schoß mitbeförderte Katze. Wieso sie für die Katze bezahlen solle, wandte die Dame ein, wo doch von dem Jungen neben ihr für seine Schildkröte, die gleichfalls auf dem Schoß mitbefördert werde, er, der Schaffner, keine Fahrkarte eingefordert habe. Darauf der Schaffner: „Eine Schildkröte ist mehr ein Insekt, aber eine Katze ist mehr ein Hund.“

Nun ist diese funktionale Überwindung unserer von Zoologen vorgeschriebenen Einteilung des Tierreichs als solche noch kein Holismus, sondern zunächst nur eine ad hoc getroffene Gliederung in der und für die Welt des öffentlichen Personennahverkehrs. Sie zeigt aber noch einmal das Wesentliche: dass Einteilungen und Abgrenzungen und Kategorisierungen nicht absolut – und zwar weder im Hinblick auf die Welt, noch auf epistemische Subjekte –, sondern relativ zueinander im Gesamtzusammenhang von Ganzheiten sind (bezeichnet unter anderem als System oder als Welt). Die Grenzen dieser Welten bestimmen die Möglichkeiten der Kategorisierungen ihrer Teile. Sind die Grenzen der Welt jedoch unbestimmbar oder die Welt infinit, dann wird es kompliziert.

In jedem Fall aber sind die Kategorisierungen – unabhängig ob in „kleinen“, d. h. klar begrenzten, oder in „großen“ Welten, deren Grenzen unklar sind, oder auch in der prinzipiell unendlichen (weil zur Zukunft offenen) Welt – *sprachlicher* Natur. Und um diese Sprachlichkeit soll es mir im Folgenden gehen: um den Beitrag der Sprache zum – ein großes Wort – ‚Ganzen des Erkennens‘, wie er sich bei unterschiedlichen Denkern unterschiedlicher Zeiten darstellt: Johann Georg Hamann (1730-1788), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Pavel Florenskij (1882-1937) und Aleksej Losev (1893-1988). Und ich wage es, Ähnlichkeiten zwischen ihnen und Denkern ganz anderer Provenienz zu behaupten: Willard Van Orman Quine (1908-2000) und Gilles Deleuze (1925-1995)/Félix Guattari (1930-1992) (hier Analogien zu sehen, ist vielleicht selbst schon eine Form von Holismus).

Die Sprachlichkeit der Kategorien wurde zum Thema bereits in der Romantik. Zu ihr hin, als ihr Vorbild und Vorläufer und als Kritiker Kants, führte mein erster Autor: Johann Georg Hamann.

2. Johann Georg Hamann (1730-1788)

Hamann war Königsberger wie Kant. Er war sein Freund und Antipode. Und er war, anders als dieser, in jeder Hinsicht lebensorganisatorisch chaotisch veranlagt, sogar moralisch nach bürgerlichen Maßstäben verdächtig – höchst fromm, aber zeitlebens in wilder Ehe lebend (vier Kinder immerhin), chronisch verschuldet. Seine Niederlagen und seine Moralverstöße hatten Methode: Sie waren der lebendige Gegenbeweis gegen den kategorischen Imperativ, Handeln so auszurichten, dass es zur Maxime aller werden kann: Denn Gott ist in den Schwachen mächtig und seine Güte das Gegenteil des dogmatischen Moralismus (zur Lebensdeutung vgl. Lindner 1988; Bayer 1988). Vielleicht ist er, der „Zeitgenosse im Widerspruch“ (Bayer 1988), der wohlthuend Andere in Preußen, die leibliche Möglichkeit eines anderen Lebens (und Denkens) – dabei jedoch allen sehr sympathisch – auch Kant – auch wenn er dessen Weg der reinen Vernunft verweigerte und die Rolle des dunklen Orakels einnahm, eines für seine Zeitgenossen mittelalterlich anmutenden Mystikers, des Magiers gar: so sein Ehrentitel: der „Magus aus dem Norden“. Dieser Magus nun las als erster die berühmte Grenzziehung der Möglichkeit der Erkenntnis, die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), die ihm Kant zur Rezension übergeben hatte. Der Rezensent beeilte sich nicht, aber die Rezension erschien, 1784, als „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“. Diese Kritik, dem Titel nach ein Monument der Gegenaufklärung, geht, wie der Herausgeber von Hamanns sprachphilosophischen Schriften, Josef Simon, meint, „nicht gegen die Vernunft (...), sondern gegen eine Kritik der Vernunft mit dem, wenn auch eingeschränkten Resultat einer ‚reinen‘ Vernunft, die sich als kritisierende schon als die ‚reine‘ unkritisch vorausgesetzt hat“ (Simon 1967, 78). Er kritisierte, so ein theologischer Hamannexeget, dass die Kritik nicht kritisch genug sei (Hempelmann 1987, 28), weil sie sich vom „gnostischen Haß gegen die Materie“, wie ihn der Rationalismus verkündigte, nicht frei machen konnte:

„[Die] Synthesis des Prädicats mit dem Subject, worinn zugleich das eigentliche Object der reinen Vernunft besteht, [hat] zu ihrem Mittelbegriff weiter nichts, als eine altes kaltes Vorurtheil für die Mathematik vor und hinter sich.“ (Hamann 1967, 223)

Gegen das „kalte Vorurteil“ behauptet Hamann die Abhängigkeit allen Denkens von der Sinneswahrnehmung und -erfahrung und beruft sich in diesem Punkt auf David Hume, den er für „ehrlicher“ – also illusionsloser – hält als Kant. Aber Sinneswahrnehmung und -erfahrung ist nicht gleichzusetzen mit unbedingter Evidenz, sondern durch Erziehung erworbene Fähigkeit, die

sich zur Glaubensgewissheit im Sinne unerschütterlichen Für-Wahr-Haltens entwickelt hat. Das liest sich schon 1772 in „Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“ als Feststellung, selbst Essen und Trinken seien nicht angeboren, sondern geerbte und künstliche Sitte:

„Alles, alles streitet für diesen Beweis (...): die Analogie (...) zwischen Fritz in der Purpurwiege und Fritz in *prasepio*, welche beyderseits weder mit hölzernen, noch mit güldenen Löffeln zu essen gelernt haben würden, wenn ihnen nicht ihre Ammen oder Mütter den Brey ums offene Mäulchen geschmiert und das große Geheimnis der Verdauung traulich abgewartet hätten.“ (Hamann 1967, 141)

Wir haben *Sinneserfahrungen*, weil wir gelernt haben, an unsere *Sinneswahrnehmungen* zu glauben und mit ihnen zu überleben und sind uns zweitens unseres kategorialen Denkens gewiss, weil dieses in der Wahrnehmung gründet. Vor den Begriffen der reinen Vernunft also stehen: die Wahrnehmung, die Erziehung und die Erfahrung. Aber dabei bleibt es nicht. Alle drei bzw. vier Elemente der Gedankenbildung brauchen eine Verbindung. Und diese Verbindung ist es, die Kant in Hamanns Augen ignoriert. Die Verbindung ist die *Sprache* und Kant für den Magus ein „Fall sprachlich unreflektierter Systembildung“ (Simon 1967, 68f.).

Diese Kritik verdichtet sich in der Kernstelle aus der „Metakritik über den Purismus der Vernunft“:

„(...) so würd' ich dem Leser die Augen öffnen, daß er vielleicht sähe – Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinauf- und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der fühlbaren Sinnlichkeit herabsteigen, auf einer Leiter, die kein Schlafender sich träumen lässt.“ (Hamann 1967, 225)

Die Begriffe können sich von der Erde und ihrer Wahrnehmung nicht befreien. Sie bleiben bildlich und damit sinnlich. Das ist leicht einzusehen: Vernunft ist *rein*, Begriffe sind *Begriffenes*, wir haben *Anschauungen* und auch „das Wort ‚Meta-physik‘ hat die sinnlich-räumliche Bedeutung des griechischen *meta* nicht abstreifen können, sowenig wie das Hamannsche Wort ‚Metakritik‘. Hinter solch räumliche ‚Bilder‘ und diese Sinnlichkeit der Sprache kommt nach Hamann das menschliche Denken nicht zurück“ (Simon 1967, 73):

„So wie unsere Ohren, ohne vom Schall der Luft gerührt zu werden, nicht hören können und alles verständliche Gehör von einer weder zu starken noch zu schwachen Zitterung der Luft abhängt, so ist es mit unseren Vorstellungen. Sie hängen von körperlichen Bildern ab.“ (Hamann 1988, 73)

Dass sogar ganze Denksysteme auf sinnlichen Bildern beruhen, haben im letzten Jahrhundert Deleuze/Guattari (1992) in ihrer Kritik des Baummodells des abendländischen Denkens gezeigt:

„Es ist merkwürdig, wie der Baum die Wirklichkeit und das gesamte Denken des Abendlandes beherrscht hat, von der Botanik bis zur Biologie, aber auch die Erkenntnistheorie, die Theologie, die Ontologie, die gesamte Philosophie.“ (Deleuze/Guattari 1992, 31f.)

Aber es gibt, wie das Zitat auch zeigt, ebenso den Rückweg der einmal gebildeten Begriffe in die Sinnlichkeit der Wahrnehmung. Das Bild des Baumes kann die Wirklichkeit selbst strukturieren, so dass sie nicht mehr als Geflecht (das alternative Bildmodell) von Interdependenzen, sondern als Hierarchie von Abhängigkeiten strukturiert und wahrgenommen wird. „Vielem Menschen ist eine Baum in den Kopf gepflanzt“, heißt das doppelt metaphorisch bei Deleuze/Guattari (1992, 29; s. u.).

In dem von Hamann mit dem biblischen Bild der Jakobsleiter ausgedrückten „Hinauf“ des Sinnlichen in den Verstand und „Herab“ der Verstandesbegriffe in die sinnliche Wahrnehmung bleiben die Wörter keine isolierten Begriffsbezeichnungen, sondern bilden Zusammenhänge, deren Gesamtheit *Sprache* zu nennen ist. Und weil Wörter immer in Gebrauchskontexten gesprochen und gehört, gemeint und verstanden werden, sind ihre Bedeutungen und die Popularität der mit ihnen ausgedrückten Begriffe zeitlich (historisch) und räumlich (situativ) in ständiger Veränderung begriffen. In den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759) bedient sich der Magus hierfür der nicht erst im 18. Jahrhundert gängigen, in ihm aber doch besonders populären Münzmetapher (s. dazu Knoll 1987; Haßler 1991, 71ff.).

„Die Wörter haben ihren Werth wie die Zahlen von der Stelle, wo sie stehen und ihre Begriffe sind in ihren Bestimmungen und Verhältnissen gleich den Münzen nach Zeit und Ort wandelbar.“ (Hamann, zit. n. Knoll 1988, 128)

3. Pavel Florenskij (1882-1937)

Auf den Magier folgte der Gelehrte. Zur Wirkung brachte die sprachliche Wende der Kopernikanischen Wende Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Sein Gedanke, menschliches Erkennen sei nicht nur durch a priori gegebene Kategorien der Anschauung, sondern auch durch die Sprache, die jemand spricht (nicht unbedingt die, in die er hineingeboren wurde) bestimmt, das Denken über die Welt sei also verschieden je nach den verschiedenen „sprachlichen Weltansichten“, die Wortschatz und Grammatiken der natürli-

chen Sprachen ihren Sprechern öffnen, gehört sicher zu den bis heute meist diskutierten Thesen an der Schnittfläche von Philosophie und Sprachwissenschaft (als deren spätneuzeitlicher Begründer Humboldt auch gelten kann). „Die Sprache ist das bildendende Organ des Gedankens“ (Humboldt 1988c, 426) lautet die bekannte und seit zwei Jahrhunderten immer wieder wiederholte, immer wieder neu durchdachte Losung des Humboldtschen Sprachdenkens. Der Mensch lebe mit den Gegenständen nicht nur hauptsächlich, sondern sogar ausschließlich so wie die Sprache sie ihm zuführe, da sein Empfinden und Handeln seinen Vorstellungen folge und die Vorstellungen wiederum von der Sprache abhängen, die er hört und spricht. So wird die Welt in verschiedenen Sprachen angesehen. Es folgt daraus ein (implizites) Credo zur Mehrsprachigkeit:

„Durch denselben Act vermöge dessen er die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in diesselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt.“ (Humboldt 1988c, 434)

Daraus einen Sprachdeterminismus und nur eine Weltbildlinguistik abzuleiten, würde den Akt des sprachlichen Heraus- und Einspinnens allerdings unterschätzen und den gesponnenen Faden verkürzen. Denn Humboldts Sprachdenken weist einen zweiten Aspekt auf, der mit dem Begriffspaar „*ergon und energeia*“ nicht weniger bekannt und folgenreich wurde als die „sprachliche Weltansicht“. Sprache ist nicht nur ein *ergon*, ein Werk (das Gesprochene/Geschriebene), sondern eine *energeia*, eine Energie und Tätigkeit (das Sprechen selbst) (Humboldt 1988c, 418). Und diese *energeia* trifft im Sprechen auf eine zweite *energeia*. Diese ist in der Regel real, d. h. im Hören und Sprechen eines Kommunikationspartners gegeben, kann aber auch nur gedanklich, also das ‚Sprechen‘ eines vorausgesetzten oder vorgestellten Gegenübers sein. Erst diese Dialogik des Sprechens definiert ‚Sprache‘ vollständig, die, so Humboldt, „nothwendig zweien“ angehört und in dieser Notwendigkeit von Mensch zu Mensch zum „Eigenthum des ganzen Menschengeschlechts“ wird (Humboldt 1988c, 437).

„Besonders entscheidend für die Sprache ist es, dass die Zweiheit in ihr eine wichtigere Stelle, als irgendwo sonst, einnimmt. Alles Sprechen beruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Andern, oder mit sich, wie mit einem Andern, und zieht danach die Kreise seiner geistigen Verwandtschaft, sondert die, wie er, Redenden von den anderen Redenden ab. Diese, das Menschengeschlecht in zwei Classen,

Einheimische und Fremde, theilende Absonderung ist die Grundlage aller ursprünglichen geselligen Verbindung.“ (Humboldt 1988b, 137f.)

Als gemeinsames Mittel des Austausches von Zweien und besser noch: den vielen Zweien, aus denen sich die Menschheit formt, erzeugt Sprache im gegenseitigen Akt des Herausspinnens (im Sprechen) und sich Einspinnen lassen (im Hören) gemeinsame Weltansichten, nicht aber (zumindest nicht notwendig) gemeinsame Ansichten ein und derselben Gesprächsgegenstände. Vielmehr ist mit jedem Sprechenden auch ein eigenes Bedeuten gegeben und das Sprechen der Sprache sowohl ein Mittel des Zusammenkommens wie der Trennung.

„Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“ (Humboldt 1988c, 439)

Für Humboldt ist dieses Miteinander von Trennung und Vereinigung wie er es in der Sprache oder besser: in der sprachlichen Kommunikation vorfindet, grundsätzlicher Natur. Einheit ist vereinigte Teilung. Trennung ist die Voraussetzung von Vereinigung. Und Einheit ist ohne das getrennte Einzelne, das sich mit anderem zusammenschließen vermag, nicht denkbar. Für Humboldt ist die Welt *erotisch* zu begreifen: Verstehen, das Auseinandergehen und Zusammenkommen im Miteinandersprechen und die geschlechtliche Vereinigung sind analoge Erscheinungen:

„Der Ursprung und das Ende alles getheilten Seyns ist Einheit. Daher mag es stammen, dass die erste und einfachste Theilung, wo sich das Ganze nur trennt, um sich gleich wieder, als gegliedert, zusammenschliessen, in der Natur die vorherrschende, und dem Menschen für den Gedanken die lichtvollste, für die Empfindung die Erfreulichste ist. (...) Der in seiner allgemeinsten und geistigen Gestaltung aufgefasste Geschlechtsunterschied führt das Bewusstsein einer, nur durch gegenseitige Ergänzung zu heilenden Einseitigkeit durch alle Beziehungen des menschlichen Denkens und Empfindens hindurch.“ (Humboldt 1988b, 137)

Die Einheit des Getrennten ist in der geschlechtlichen Vereinigung zu empfinden und im Gespräch als Zusammenkommen der Bedeutungen, die die Einzelnen im Akt des Sprechens jeweils verstehen, zu erkennen. Sie ist aber auch im Sprechen selbst evident, und zwar als Einheit dessen, was scheinbar unvereinbar ist: des Geistigen und des Leiblichen.

„Die intellectuelle Thätigkeit, durchaus geistig, durchaus innerlich und gewissermaßen spurlos vorübergehend, wird durch den Laut in der Rede äusserlich und wahrnehmbar für die Sinne. Sie und die Sprache sind daher Eins und unzertrennlich voneinander.“ (Humboldt 1988c, 426)

Sprechen als Trennung und Vereinigung: an diesen Gedanken knüpfte – vor dem Hintergrund von Erstem Weltkrieg und russischer Revolution – der Priester, Mathematiker und Ingenieur Pavel A. Florenskij in seinen Vorlesungen zum Verhältnis von Denken und Sprache („*Mysl' i jazyk*“) an, die er vor Studenten der Geistlichen Akademie in Sergiev Posad bei Moskau hielt.

Florenskij radikalisiert die Vorstellung von der Dynamik sprachlicher Bedeutung und deren Effekt des Nicht-Verstehens im kommunikativen Prozess. Nicht nur von Person zu Person, sondern auch von Situation zu Situation verändert sich die Bedeutung, so dass Kommunikation eigentlich nicht möglich sein dürfte, denn als immer ganz situative und ganz individuelle lasse sich Bedeutung eigentlich gar nicht mitteilen.

Schon bei Humboldt selbst gibt es Äußerungen in dieser Richtung – „keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere“ (s. o.) –, die aber vor allem in die Dichotomie von *ergon* und *energeia* einzuordnen sind und die Saussuresche Unterscheidung von *langue* und *parole* vorwegnehmen:

„... eigentlich aber wird unter demselben Schall jedes Mal ein andres Wort ausgesprochen. Denn nur das wirklich gedachte oder gesprochene ist das eigentliche Wort, das sich gleichsam todt in der Sprache forterbende nur die immer wieder, und immer etwas anders belebte Hülle.“ (Gesammelte Schriften Bd. 5 (1823-1826), 422; zit. n. Haßler 1991, 123)

Florenskij geht weiter. Bei ihm wird die aktuelle Semiosis zum eigentlichen Sprachproblem:

„Das Semem (die aktuelle Bedeutung; H.K.) eines Wortes schwankt unablässig hin und her, es atmet, es schillert in allen Farben, ohne eine eigenständige Bedeutung zu haben, die unabhängig wäre von dieser meiner hier und jetzt und am gegebenen Ort im gesamten Kontext meiner Lebenserfahrung gesprochenen Rede. Wenn dasselbe Wort jemand anders sagt, oder auch ich selbst in einem anderen Kontext, ist das Semem eine anderes. Und mehr noch: die feineren Schichten verändern sich sogar bei wörtlicher Wiederholung, selbst bei ein und derselben Person.“ (Florenskij 1990, 236)

Aus Humboldts Beobachtung semantischer Variation, die mit Adverbien (*gerade*, *genau*) und Abtönungspartikeln (*eigentlich*) noch vorsichtig abge-

schwächt formuliert ist, ist bei Florenskij ein radikaler Kontextualismus geworden, in dem Kommunikation gar nicht möglich sein dürfte:

„Wörter sind nicht wiederholbar, jedes mal werden sie aufs neue gesprochen, d. h. mit einem neuen Semem – und im günstigsten Fall handelt es sich dabei um eine Variation des vorhergehenden Themas. (...) Objektiv gleich bleibt im Gespräch nur die äußere Form des Wortes, niemals jedoch die innere. (...) Wir sprechen um des Semems willen, wegen der Bedeutung des Wortes. Es ist uns wichtig, genau das zu sagen, was *wir* sagen wollen. (...) Aber eben weil das Semem in keiner Weise zwingend und im höchstem Grade instabil ist, also *mein* ist, meine persönliche Hervorbringung, ist es in der sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben und kann auch durch sie nicht weitergegeben werden. Das Sprechen ist zutiefst widersprüchlich.“ (Florenskij 1990, 236)

Florenskijs Ausweg, d. h. die Lösung, wie die Möglichkeit des Verstehens (vor dem Hintergrund des Nicht-Verstehens) erklärt werden kann, ist platonisch. Kommunikation im eigentlichen Sinne finde im Übersinnlichen statt, in dem Menschen schon vorkommunikativ miteinander verbunden seien. Die sinnlich wahrnehmbaren Wörter sind dabei Zeichen oder besser: Impulse, die dieses übersinnliche Verstehen aktivieren:

„Wir glauben nicht an die Unüberwindlichkeit dieses Widerspruchs: das heißt, wir glauben an seine über-sinnliche Überwindung, an seine Überwindung durch Artikulationen und Wahrnehmungen einer anderen als der sinnlichen Ordnung. Wir glauben und bekennen, dass wir nicht durch das Gespräch, sondern kraft eines inneren Umgangs miteinander einander verstehen, und dass die Wörter zu einer Schärfung des Bewusstseins befähigen, des Bewusstseins eines schon im Prozess befindlichen geistigen Austausches, den sie gleichwohl selbst nicht hervorbringen. Wir erkennen ein gegenseitiges Verstehen sogar der filigransten und oftmals ganz unerwarteten Ausläufer des Sinns an: aber zu diesem Verstehen kommt es vor dem allgemeinen Hintergrund eines geistigen Zusammentreffens, das bereits stattgefunden hat.“ (Florenskij 1990, 237)

Pavel Florenskij, der 1882 in Transkaukasien als Sohn eines Verkehrsbauingenieurs, der unter anderem beim Bau der transkaukasischen Eisenbahn zwischen Tiflis und Baku beteiligt war, geboren wurde, studierte zwischen 1900 und 1904 – vor allem bei Nikolaj Bugaev (1837-1903) – Mathematik an der Moskauer Universität und trat 1904 in die Geistliche Akademie des Dreifaltigkeitsklosters in Sergiev Posad ein, wo er 1911 zum Priester geweiht wurde und 1914 mit seiner Magisterdissertation „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee“ (*Stolp i utverždenie istiny*) für Aufsehen sorgte (es gab Zweifel an der „Rechtgläubigkeit“ des Werkes). Ein Jahr zuvor hatte er geheiratet. Aus der Ehe mit Anna

Michailovna Giacintova (1889-1973) gingen fünf Kinder hervor. Bis 1919 hielt Florenskij Vorlesungen an der Akademie, die er nach deren Schließung bis 1924 inoffiziell fortsetzte. Vor allem aber war er ab 1921 in der von Trozki geleiteten Hauptverwaltung der Elektroindustrie beim Obersten Volkswirtschaftsrat der RSFSR auf den Gebieten Hochspannungstechnik, Nichtleiter, Transformatoren beschäftigt und 1925-1933 Leiter der Abteilung für Materialkunde am Staatlichen Forschungsinstitut für Elektrotechnik. Nach einer vorübergehenden Verhaftung 1928 wurde er 1933 unter der Anklagefiktion „Konterrevolutionäre Agitation und Propaganda sowie organisierte konterrevolutionäre Tätigkeit“ zur „Bildung einer Partei der Wiedergeburt Russlands“ zur Lagerhaft auf den Solovki-Inseln verurteilt, wo er in Forschungen zur Meeresbiologie eingesetzt war, 1937 jedoch einer Erschießungswelle zum Opfer fiel.

In seinem Selbstverständnis sah sich Florenskij zwischen Naturwissenschaft, Mathematik, Technik, Philosophie, Theologie und Geistlichem Amt nicht nur als Universalgelehrten, sondern in erster Linie als einen Sucher nach den Universalien oder besser: nach *dem* universalen Weltzusammenhang. Seine Lebensaufgabe formulierte er als „Wegbereitung einer künftigen ganzheitlichen Weltanschauung“ (Florenskij 1994, 38) und seine Arbeit an Einzelfällen, ob nun der Sprache oder der Materialkunde oder der Meeresbiologie, als Weg, das Hervortreten des Allgemeinen im Einzelnen oder auch die Verbindung des Konkreten mit dem Allgemeinen zu beobachten (Florenskij 1998, 672). Florenskij bezeichnete sich als einen Platoniker, der die Kantische Trennung von Phänomen und Wesen ablehnt (Florenskij 1992, 154). Er fragte, wie die Ideen in den Dingen in Erscheinung treten, und nannte dieses Erscheinen „Symbol“ (ebd., 153f.). In diesem Denken ist nicht nur alles mit allem verbunden, sondern ineinander verwoben: Zwischen Geistigem und Materiellem, Sprachlichem und Außersprachlichem, Sprache und Sprechen, Gedachtem und Gesagtem werden die Trennungen unscharf, ihre Positionen austauschbar. Es gibt nur eine Ganzheit von und in allem. Auf sprachlicher Ebene beschreibt Florenskij diese Komplexität als Prozess der Verdichtung und Entfaltung. Ein Wort ist für ihn verdichtete Rede, ein Satz entfaltetes Wort (Florenskij 1990, 208). In seiner Bestimmung des Begriffs des wissenschaftlichen Terminus, die das vierte Kapitel seiner sprachphilosophischen Vorlesung bildet, wird das „konzentrierte Wort“ (der Terminus) darüber hinaus als energetische Konzentration von Wissen und Überlieferung, als „historische Schatzkammer der ganzen Menschheit“ bezeichnet (Florenskij 1990, 201), die allerdings für sich nie isoliert, sondern immer nur in einem System mit allen anderen Termini verstanden werden kann, die zusammen eine Wissenschaft bilden: „Jede Wissenschaft ist ein

System von Termini“ (ebd., 229). Und die Verbindungen zwischen ihnen, ihre Relationen also, bilden gleichsam die Definitionen der einzelnen Termini (s. dazu auch Kuße 2006a).

„Der gesamte Inhalt der Wissenschaft als solcher ist auf die Termini und ihre Verbindungen zurückzuführen. Und diese Verbindungen sind primär in den Definitionen der Termini gegeben.“ (Florenskij 1990, 229)

Im Terminus besonders deutlich, letztlich aber in jedem Wort ist für Florenskij das Ganze der Sprache gegeben und mehr noch: das Ganze in seiner Geschichte und als Verkörperung des transzendenten Gedankens (der Ideen).

Auch bei Humboldt ist, inspiriert wahrscheinlich durch Kants „Kritik der Urteilskraft“ (s. o.), schon die Auffassung der „Sprache als eines organischen Ganzen“ zu finden (Hassler 1991, 114ff.). Sprache „theilt (...) darin die Natur alles Organischen, dass Jedes in ihr nur durch das Andre, und Alles nur durch die eine, das Ganze durchdringende Kraft besteht“ (Humboldt 1988a, 3). Sie ist ein *Gewebe*:

„Man kann die Sprache mit einem ungeheuren Gewebe vergleichen, in dem jeder Theil mit dem anderen, und alle mit dem Ganzen in mehr oder weniger deutlich erkennbarem Zusammenhang stehen. Der Mensch berührt beim Sprechen, von welchen Beziehungen man ausgehen mag, immer nur einen abgesonderten Theil dieses Gewebes, thut dies aber instinktgemäß immer dergestalt, als wären ihm zugleich alle, mit welchen jener einzelne nothwendig in Übereinstimmung stehen muss, im gleichen Augenblick gegenwärtig.“ (Humboldt 1988c, 446)

Auf der Linie Humboldt-Florenskij ist somit der semantische Holismus vorgezeichnet, wie er in elaborierter Form von Willard van Orman Quine entwickelt wurde. Bedeutung ist immer nur innerhalb des ganzen Systems gegeben, in dem etwas Bedeutung hat. Quine denkt dabei in erster Linie an erklärende Theorien. Und hierin ist die Verwandtschaft zu Florenskijs relationalen Begriff des wissenschaftlichen Terminus-Begriff sichtbar (s. o.): Jeder Terminus hat Bedeutung nur in einem terminologischen System. In Quines (1979) semantischem Holismus ist *Bedeutung* immer eine Stelle in einem (künstlichen) „Netz“, in dem Bedeutungen miteinander verwoben sind und jede semantische Veränderung die Veränderung des ganzen Netzes nach sich zieht (vgl. auch Quine/Ullian 1978; Sukale 1988, 283f.; Mayer 1997, 133ff. u. ö.):

„Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens oder Glaubens, angefangen bei den alltäglichsten Fragen der Geographie oder der Geschichte bis hin zu den grundlegendsten Gesetzen der Atomphysik oder sogar der reinen Mathematik

und Logik, ist ein von Menschen geflochtenes Netz, das nur an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht.“ (Quine 1979, 47)

Florenskij und Quine, dessen holistische Wissenschaftstheorie die Möglichkeit von a priori-Erkenntnissen verneint, Sprache und Theoriebildung untrennbar verbunden weiß und im Nachweis von Widersprüchen in einer Theorie nicht nur einzelne Sätze, sondern immer ein theoretisches System als ganzes in Frage gestellt sieht (dazu: Stegmüller 1987, 265ff. u. ö.), haben eine gemeinsame Quelle. Beide knüpfen an Überlegungen des Physikers Pierre Duhem (1861-1961) an, „der bereits um die Jahrhundertwende betont hatte, daß es unmöglich sei, eine isolierte Hypothese einer Prüfung zu unterziehen“ (Stegmüller 1987, 266; vgl. auch Steinherr 1995, 26; Mayer 1997, 28, 135 u. ö.). Diese, wie sie heute genannt wird, Duhem-Quine-These, derzufolge die Beobachtung von Widersprüchen zu einer Theorie den Umbau der Theorie und nicht nur eine Teilkorrektur verlangt, ließe sich (mit einiger Vorsicht) auch als Duhem-Florenskij-These bezeichnen. Und wie bei Humboldt finden sich auch bei Florenskij die Metaphern von Netz und Gewebe, mit denen Quine seine holistische Theorie der Bedeutung veranschaulicht.

Da endet die Parallele allerdings. Denn während für Quine das „Netz der Bedeutungen“ nur „an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht“ (s. o.), ist bei Florenskij die Grenze zwischen Erfahrung und Sprachlichkeit in der Realität diffus und wo sie scharf gezogen wird der Wirklichkeit inadäquat. Von der Wissenschaft heißt es dann, sie hänge leblos wie ein trockener Ast über den lebendigen Wassern des Lebens (Florenskij 1990, 127).

Florenskijs Denken ist am ehesten als eine Intuition der *Totalität des Sprachlichen* zu charakterisieren, in der die neuzeitliche Trennung von ideeller und materieller Welt aufgehoben und Bezeichnung und Bezeichnetes nicht mehr als ontisch unterschiedene Entitäten differenziert, sondern als Relationen in Abhängigkeit der Perspektive, die den Status beider jeweils festlegt, verstanden werden (vgl. Kuße 2004, 193-195; 2006, 98-101). Etwas ähnliches ist auch beim Magus des Nordens zu finden, für den die Schöpfung, geschaffen im schöpferischen Sprechakt Gottes, „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ ist; so in der „Aestetica in nuce“ von 1762:

„Rede, daß ich Dich sehe! – – Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; (...) Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, Bilder in Zeichen.“ (Hamann 1967, 108f.)

Für Hamann blieben Namen und Sachen und Gedanken und Worte allerdings getrennt. In Florenskijs Denken erscheint die Welt dagegen selbst als Sprache, die sich im Sprechen unaufhörlich wandelt. Er scheut sich nicht, von der *Magie* der Sprache zu sprechen, womit jede Art von Wirkung gemeint ist, die ein Sprecher durch Sprache erzielt. Komplementär dazu ist für ihn jede Art von Wirkung der Welt durch die Sprache (als einer Erscheinung der Lebenswelt) auf einen Hörenden/Lesenden die *Mystik* der Sprache. Vom Sprecher werden die Welt und das Leben magisch durch das Wort verwandelt und umgekehrt werden die Welt und das Leben durch das Wort mystisch dem Geist des Sprechers anverwandelt – in den Worten Florenskijs:

„Durch das Wort wird das Leben verändert, und durch das Wort wird das Leben dem Geist angeeignet. Oder (...), das Wort ist magisch und das Wort ist mystisch.“ (Florenskij 1990, 252)

Dieses Denken kommt auch in seiner eigenen Versprachlichung zum Ausdruck. Wo Quine Metaphern zur Verdeutlichung des Gemeinten einsetzt, lässt metaphorische Rede bei Florenskij die Ganzheitlichkeit sprachlich-begrifflicher Systeme in Erscheinung treten. Sie erstreckt sich über wissenschaftliche Gegenstände nicht weniger als über alltägliche und poetische. Metaphysische Rede wird von Realbeschreibungen nicht unterschieden und hat letztlich das Denken als solches (und konkret: das Denken des Autors) im Blick (vgl. Kuße 2003). Florenskij spricht von „Blütenständen von Fragen“, die nicht durch „logische Schemata“, sondern „musikalische Echos“, „Harmonien und Wiederholungen“ verbunden sind, und er spricht von einem „Denken im Werden“, das „brodelt“, sich aber „noch kein festes Bett gebahnt“ hat. Die „Verbindungen der Gedanken“ seines Denkens sind „keine Stahlträger und Streben abstrakter Gebäude“, sondern „Härchen und Spinnenfäden“, das „gedankliche Gewebe“ keine „Kette“, sondern ein „Netz mit unzähligen Gedankenknoten“ (Florenskij 1990, 26f.).

Diese Metaphorik lässt an etwas ganz anderes als Quines Wissenschaftstheorie denken: an einen populären Begriff der Postmoderne: an das *Rhizom*, also jene verästelte Gewächsstruktur, die durch Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992, 11ff.) zur Gegenmetapher gegen das lineare, in Dichotomien gegliederte Wachstum des Baumes avancierte. Gegen die Metapher des Baumes, in dem sich westliches Denken immer wieder selbst abgebildet habe, stehen Rhizome als infinite Verweisungen, Linien, die aufeinander zu und voneinander weg laufen, sich kreuzen, sich ausbreiten oder ineinander verschlingen können. Sie bilden Ganzheiten ohne „Punkte oder Positionen“ (ebd., 18). Ihre unterirdischen Stränge und Luftwurzeln, der Wildwuchs seien schön, politisch und liebevoll, und das Denken selbst sei nicht baumför-

mig, und das Gehirn weder eine verwurzelte noch eine verzweigte Materie (ebd., 28f.):

„Vielen Menschen ist eine Baum in den Kopf gepflanzt, aber das Gehirn selbst ist eher ein Kraut oder Gras als ein Baum.“ (Deleuze/Guattari 1992, 29)

Wie gesagt: es handelt sich bei beiden Parallelen (Quine, Deleuze/Guattari) nur um partielle Verwandtschaften, deren Modernität/Postmodernität auf Seiten Florenskijs im Gedanken der gegenseitigen infiniten Verweisungen und Verknüpfungen aller Bedeutungen semantischer Einheiten zu sehen ist. Der bleibende Unterschied zwischen Deleuze/Guattari und Florenskij ist dabei unübersehbar. Wo die Postmoderne von „Wegen“ spricht, spricht Florenskij von „Wegen und Mittelpunkten“. So heißt das Einleitungskapitel zu seinem Vorlesungszyklus „An den Wasserscheiden des Denkens“, dessen Zentrum die Sprachphilosophie einnimmt (Florenskij 1990, 26-40). Bei ihm hat also jedes krautige Geflecht ein Zentrum, das zwar transzendent, aber der mystischen Schau zugänglich ist.

Damit ließe sich auch eine Aporie des Holismus auflösen, die Mayer (1997) zusammenfasst:

„Wenn die Bedeutung eines Ausdrucks wirklich vom Ganzen der Sprache abhängig ist, dann wird eine minimale Variation der Bedeutung eines Wortes die Bedeutung jedes anderen Ausdrucks dieser Sprache verändern. Zwei Menschen, deren Begriffe sich in einem Detail geringfügig unterscheiden, würden bereits verschiedene Sprachen sprechen. Wie ist unter solchen Umständen Verständigung möglich, wie die Veränderung von Überzeugungen, der Vergleich von Theorien, der Erwerb von Sprache? Und da wir all dies, so Gegner des semantischen Holismus, ohne prinzipielle Schwierigkeiten meistern, ist die These offensichtlich absurd.“ (Mayer 1997, 9)

Florenskij sieht diese sprachsystemische Aporie nicht in dieser deutlichen Weise. Für ihn ist die Aporie des Holismus weniger die eines partiellen Systems als der ganzen Wirklichkeit. Die Lösung der mystischen Schau eines transzendenten unveränderlichen Zentrums der Dinge und ihrer Bedeutungen gilt aber für das eine nicht weniger als für das andere.

Für aufgeklärte Geister ist dieser Art Lösung der Aporien des Holismus natürlich etwas unbefriedigend. Eine rationale Erklärung, warum unter der Voraussetzung des semantischen Holismus Kommunikation trotzdem möglich ist, stellt Wittgensteins Begriff des Regelfolgens aus den „Philosophischen Untersuchungen“ (§§ 138-242) dar (Wittgenstein 1984, 309-356). Esfeld (2003, 16) fasst ihn so zusammen: „Indem eine Person einen Begriff gebraucht, folgt sie einer Regel, die sagt, was korrekt und was inkorrekt in

der Verwendung des betreffenden Begriffs ist.“ An die Stelle von *Bedeutung* im Sinne der Repräsentation von Entitäten tritt die Regel der Verwendung von Ausdrücken. Als „Gemeingut einer sozialen Gemeinschaft“ (ebd., 17) sind Regeln vermittelter Ausdruck des „Ganzen“ (der Kommunikationsgemeinschaft), und da sie in Zusammenhang mit anderen Regeln stehen, sind sie holistisch. Damit ist eine Alternative zum repräsentationalistischen semantischen Holismus gegeben, die allerdings die Schwierigkeit aufweist, dass auch Regeln variieren und damit das Regelsystem ebenso vage ist wie das System der Repräsentationen.

Bei Florenskij findet sich noch eine weitere Wendung des holistischen Denkens. Sie hebt seine Aporie durch ein personales Verständnis von Sprechen, Verstehen und Erkennen auf (vgl. Kuße 2006b). In der *Totalität des Sprachlichen* ist nicht nur alles *Wort*, sondern alles *Name*, wobei in der Opposition von Gattungsnamen und Eigennamen letztere mit Personennamen frei alternieren (Florenskij 1990, 295f.). Eigennamen bzw. Personennamen sind gegenüber Gattungsnamen, die semantische Reduktionen von Gegenständen auf einige ihrer Merkmale darstellen, immer ein Holismus. Sie offenbaren die Fülle des Benannten (ebd.). Und sie sagen die Identität des Benannten mit sich selbst aus. Diesen personalen Ansatz hat ein zweiter russischer Denker, der Philosoph und Altphilologe Aleksej F. Losev (1893-1988), weiter ausgeführt. Er lenkt den Blick vom Verhältnis zwischen Name und Bezugsgegenstand hin zur Funktion von Namen, Beziehungen zwischen Benanntem und Benennendem herzustellen. Namen führen zu Reaktionen auf den Namen. Sie sind immer kommunikativ. Kommunikation findet für Losev aber nicht nur zwischen Menschen, sondern zwischen allem statt, das mit einem Namen benannt ist. Ein Wort ebenso wie einen Gegenstand zu verstehen ist deshalb das Ergebnis der Kommunikation mit dem Gegenstand im Akt der Benennung und der Anerkennung des Namens durch das Benannte.

„Der Name eines Gegenstandes ist ein Werkzeug zur Kommunikation mit ihm wie mit einer lebendigen Individualität (...) Der Gegenstand hört diesen Namen, antwortet auf meinen Anruf, fühlt sich in ihn ein und entspricht ihm. (...) *Prinzipiell* ist die Benennung immer darauf ausgerichtet, dass das Benannte auf diese Benennung reagiert.“ (Losev 1993b, 820, 829)

Die Funktion und Reichweite von Personennamen ist damit nicht nur auf alle Eigennamen, sondern sprachliche Zeichen überhaupt ausgeweitet.

„Der Name eines Gegenstandes ist ein Werkzeug der Kommunikation: das heißt, dass der Gegenstand vor allem *mit sich selbst* kommuniziert, und *dann* und *deshalb* mit allen möglichen anderen Gegenständen.“ (Losev 1993b, 837)

Natürlich handelt es sich auch hierbei um einen Mystizismus, kaum weniger steil als die Schau der Ideen, aber dieser Mystizismus enthält wie das Regelfolgen Wittgensteins den entscheidenden Gedanken der Kommunikation: Begriffe konstituieren und festigen sich im kommunikativen Geschehen, und Bewusstsein und Erkenntnis bilden sich nicht isoliert gegenüber der Welt, sondern in der Gemeinschaft der Erkennenden. So werden die in der Relationalität zum infiniten Ganzen notwendig sich ergebende Unschärfe der Abgrenzung dessen, was erkannt, und die Vagheit der Bedeutung, womit es benannt wird, ausgeglichen durch den gemeinschaftlichen Kommunikationsakt, der ein gemeinsames Finden von Bedeutungen ist.

4. Zurück zu Kant

Ich denke, der Holismus ist ein schwer widerlegbares Prinzip. Ich denke auch, dass die sprachlich-kommunikative Betrachtung seine Aporien aufhebt.

Aber der Holismus birgt immer zwei Gefahren in sich: entweder abstrakt postulativ und damit letztlich aussagelos zu sein oder aber jede Art von phantastischem Mystizismus zu legitimieren, der – paradox genug – zum „Anything goes“ mit Absolutheitsanspruch werden kann.

Hier hilft Kant, indem er uns auf die „Endlichkeit unseres diskursiven Verstandes“ verweist, der im Unterschied zum „göttlichen Verstand“ keine Ganzheiten vorstellen kann, die alle Besonderheiten enthalten (s. Düsing 2004, 105 zur Kritik der Urteilskraft § 77). Das Verhältnis von Kant und der holistischen Kritik stellt sich von daher so dar, dass es für Kant um die Bedingung der Einheit der Anschauung des Mannigfaltigen geht, während der Holismus das Mannigfaltige als Mannigfaltiges und die Bedingungen der Wahrnehmung des Mannigfaltigen als Mannigfaltigem zur Geltung bringt. Das eine widerspricht aber nicht dem anderen. Sie stehen erst dann im Widerspruch, wenn eines jeweils absolut gesetzt wird. Ist dies nicht der Fall, so zeigt Kant nach wie vor die Bedingungen der Möglichkeit sinnvoller Urteile im Sinne, mit einem Zitat von Klaus Reich, des „*Gebrauchs* von Begriffen zur Erkenntnis von Objekten“ (zit. bei Heinz 2004, 151). Erkenntnis allerdings – und das ist dann wieder die holistische Einschränkung – nur im Rahmen einer funktional sinnvollen Abgrenzung, die durch den Wechsel des Bezugsrahmens der Revision unterliegen kann, was sie damit aber nur in einem abstrakten, nicht im konkreten Sinne relativ macht. Ich möchte es so sagen: Kant und der Holismus stellen füreinander jeweils den Demutsvorbehalt menschlicher Erkenntnis dar.

Literatur

- Aristoteles 1989³. Aristoteles' Metaphysik. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Hrsg. von H. Seidl. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner.
- Bayer, O. 1988. Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer. München/Zürich: Piper.
- Deleuze, G./Guattari, F. 1992. Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus. Berlin: Merve Verlag.
- Düsing, K. 2004. Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie. In: Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag. Hrsg. von S. Doyé/M. Heinz/U. Rameil. Berlin/New York: De Gruyter, S. 83-107.
- Esfeld, M. 2002. Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Esfeld, M. 2003. Holismus und Atomismus in den Geistes- und Naturwissenschaften. Eine Skizze. In: Holismus und Individualismus in den Wissenschaften. Hrsg. von A. Bergs/S.I. Curdts. Frankfurt/M.: Lang, S. 7-21.
- Florenskij, P.A. 1990. [*An den Wasserscheiden des Denkens.*] U vodorazdelov mysli. Sočinenija. Bd. 2. Hrsg. von N.F. Utkina u. a. Moskva: Izdatel'stvo „Pravda“. [Handschrift: 1918ff.]; darin: [*Denken und Sprache*] Mysl' i jazyk (S. 109-338). Dt. (teilweise): Pawel Florenski, *An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Lesebuch.* Hrsg. von S. und F. Mierau. Berlin: KONTEXT Verlag 1991; ders., *Denken und Sprache.* Hrsg. von S. und F. Mierau. Berlin: KONTEXT Verlag 1993.
- Florenskij, P.A. 1992. [*Meinen Kindern. Erinnerungen an vergangene Tage.*] Moim detjam. Vospominanija prošlych dnej. Moskva: Moskovskij rabočij. Dt. (teilweise): P.A. Florenskij: *Meinen Kindern. Erinnerungen an eine Jugend im Kaukasus.* Stuttgart: Urachhaus 1993.
- Florenskij, P.A. 1994. [*Selbstbeschreibung.*] Avtoreferat. In: ders., Sočinenija v četyrech tomach. Hrsg. von Igumen Andronik (Trubačev)/P.V. Florenskij/M.S. Trubačev. Bd. 1. Moskva: Izdatel'stvo „Mysl'“, S. 37-43. [Original: 1927.]
- Florenskij, P.A. 1998. [*Briefe aus dem Fernen Osten und aus Solovki.*] Sočinenija v četyrech tomach. Hrsg. von Igumen Andronik (Trubačev)/P.V. Florenskij/M.S. Trubačev. Bd. 4: Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov. Moskva: Izdatel'stvo „Mysl'“.
- Gloy, K. 1995. Das Verständnis der Natur. Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. München: C.H. Beck.
- Gloy, K. 1996. Das Verständnis der Natur. Bd. 2: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. München: C.H. Beck.
- Hamann, J.G. 1967. Schriften zur Sprache. Hrsg. von J. Simon. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hamann, J.G. 1988. Biblische Betrachtungen eines Christen (Einleitung). (1758). In: Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier. Hrsg. von St. Majetschak. München: DTV, S. 67-74.
- Haßler, G. 1991. Der semantische Wertbegriff in Sprachtheorien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Berlin: Akademie Verlag.

- Heinz, M. 2004. Kants Fundierung von Begriff und Urteil in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. Überlegungen im Anschluss an Klaus Reich. In: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von S. Doyé/M. Heinz/U. Rameil. Berlin/New York: De Gruyter, S. 137-151.
- Hempelmann, H.P. 1987. „... keine ewigen Wahrheiten als unaufhörlich Zeitliche ...“ Hamanns Kontroverse mit Kant über Sprache und Vernunft. In: *Theologische Beiträge*. 1987/1, S. 5-33.
- Hookway, C. 1988. *Quine*. Oxford: Polity Press.
- Humboldt, W. von 1988^{6a}. Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. In: *ders., Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von A.Flitner/K.Giel. Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt, S. 1-25. [Original: 1820.]
- Humboldt, W. von 1988^{6b}. Über den Dualis. In: *ders., Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von A.Flitner/K.Giel. Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt, S. 113-143. [Original: 1827.]
- Humboldt, W. von 1988^{6c}. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: *ders., Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von A.Flitner/K.Giel. Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt, S. 368-756. [Original: 1830-1835.]
- Kant, I. 1983a. *Kritik der reinen Vernunft*. Erster Teil. *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Orig.: 1. Aufl. 1781; 2. Aufl. 1787.]
- Kant, I. 1983b. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 237-620. [Orig.: 1. Aufl. 1790; 2. Aufl. 1793; 3. Aufl. 1799.]
- Knoll, R. 1987. Wort und Ware, Geist und Geld. In: *Insel Almanach auf das Jahr 1988: Johann Georg Hamann*. Frankfurt/M.: Insel Verlag, S. 128-137.
- Kuße, H. 2003. Metaphorisch Argumentieren: Der Fall Pavel Florenskij. In: *Linguistische Beiträge zur Slavistik. X. JungslavistInnen-Treffen in Berlin 24.05.-27.05. 2001*. München: Sagner, S. 124-145. (= *Specimina philologiae Slavicae*. Bd. 139.)
- Kuße, H. 2004. *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*. München: Sagner. (= *Sagners Slavistische Sammlung*. Bd. 28.)
- Kuße, H. 2006a. Termini als Grenzen: Ein Begriff und seine Metaphern bei P.A. Florenskij. In: *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*. Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, S. 219-232.
- Kuße, H. 2006b. Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte. In: *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*. Hrsg. von Holger Kuße. München: Otto Sagner, S. 77-110. (= *Specimina philologiae Slavicae*. Bd. 145.)
- Kuße, H./Dukova, U. 1995. Etymologie und Magie. Zur Sprachtheorie Pavel Florenskijs. In: *Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität*. Nr. 1. Hrsg. von G. Freidhof/H. Kuße/ F. Schindler. München: Sagner, S. 77-105. (= *Specimina philologiae Slavicae* Bd. 106.)

- Lindner, H. 1988. J.G. Hamann. Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung. Gießen/Basel: Brunnen Verlag.
- Losev, A.F. 1993. [*Ding und Name.*] Vešč' i imja. In: Bytie. Imja. Kosmos. Hrsg. von A.A. Tacho-Godi/I.I. Machan'kova. Moskva: Mysl', S. 802-880.
- Mayer, V. 1997. Semantischer Holismus. Eine Einführung. Berlin: Akademie Verlag.
- Müller, R.-A. 1991. Der (un)teilbare Geist. Modularismus und Holismus in der Kognitionsforschung. Berlin/New York: De Gruyter.
- Quine, W.V.O. 1979. Zwei Dogmen des Empirismus. In: ders., Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 27-50.
- Quine, W.V.O./Ullian, J.S. 1978². The Web of Belief. New York: Random House. [1. Auf. 1970.]
- Reich, K. 1932/2001. Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von M. Baum/U. Rameil/K. Reisinger/G. Scholz. Hamburg: Felix Meiner, S. 3-112. [1. Auflage: 1932; 2. Auflage: 1948.]
- Simon, J. 1967. Einleitung. In: J.G. Hamann, Schriften zur Sprache. Hrsg. von J. Simon. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-82.
- Smuts, J.C. 1926. Holism and Evolution. New York: The Macmillan Company. [<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=1068697>]
- Smuts, J.C. 1938. Die holistische Welt. Berlin: Metzner.
- Stegmüller, W. 1987⁸. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Bd. 2. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Steinherr, L. 1995. Holismus, Existenz und Identität. Ein systematischer Vergleich zwischen Quine und Hegel. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Sukale, M. 1988. Denken, Sprechen und Wissen. Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine. Tübingen: Mohr.
- Thöle, B. 2001. Michael Wolff und die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2. Hrsg. von V. Gerhardt u. a. Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 477-488.
- Wittgenstein, L. 1984. Philosophische Untersuchungen. In: ders., Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 225-618.
- Wolff, M. 1995. Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Wolff, M. 2004. Kants Urteilstafel. Nicht nur eine Replik. In: Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag. Hrsg. von S. Doyé/M. Heinz/U. Rameil. Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 109-136.