

KOLLOQUIUM 15
Grenzen der Sprache

Hans J. Schneider
Einführung

Tilman Borsche
Entgrenzung des Begriffs der Sprache

James Conant
Eine Skizze von Wittgensteins Spätkritik am Tractatus

Georg W. Bertram
Sagen, was man so sagt.
Über Freiheiten und Unfreiheiten des Sprechens und Verstehens

Einführung

Hans J. Schneider

1.

Die Metapher der Grenze lädt zu einer räumlichen Deutung ein. Sie wird dann gedacht wie die Grenze zwischen zwei Provinzen: Vom Ungesagten her kommt ab und zu etwas zur Sprache, in anderen Fällen unterbleibt der Grenzübertritt. Eine freche Bemerkung z. B., die jemandem ›auf der Zunge lag‹, bleibt aus Klugheit ungesagt. In diesem Fall kann der Sprecher hinterher erzählen, *was* er nicht gesagt sondern nur gedacht hat.

Die hier aufgeworfene Frage nach den Grenzen *der Sprache* geht einen Schritt weiter; sie will wissen, ob es neben dem (bloß *de facto*) Ungesagten auch ein *Unsagbares* gibt, eine Provinz von Inhalten, deren Einwohner aus ihrer Umgrenzung prinzipiell nicht herauskommen. Um dies behaupten zu können, müssten wir in der Lage sein, von diesen Einwohnern (d. h. von den entsprechenden ›Inhalten‹) zu wissen, wir müssten sie ›denken‹ können, – und müssten doch zugleich erkennen, dass und warum sie den Schritt in die Provinz des Gesagten niemals werden tun können, warum sie es bestenfalls bis ›auf die Zunge‹ schaffen. Die Existenz solcher Inhalte aufzuweisen ist keine leichte Aufgabe.

Etwas weniger problematisch sieht die Lage aus, wenn wir das Bild von der Grenze leicht modifizieren. Wenn wir nämlich sowohl das ›etwas Denken‹ als auch das ›etwas Sagen‹ als unsere autonomen Tätigkeiten auffassen, dann können wir von einer Begrenztheit unserer *Fähigkeiten* sprechen, ohne zugleich etwas unterstellen zu müssen, was bereits fertig vorliegt, an das wir aber (erstaunlicherweise) in manchen Fällen sprechend nicht herankommen. Eine solche Unterstellung von unabhängigen Inhalten erscheint problematisch, seit wir uns nicht mehr zutrauen, sie metaphysisch (z. B. als ›Gedanken Gottes‹) zu bestimmen. Die zweite, tätigkeitsbezogene Fassung des Bildes von der Grenze vermindert die angesprochene Rätselhaftigkeit dadurch, dass sie Diachronie und Dynamik in den Blick nimmt: Die Vorstellung von einer gelungenen Erweiterung einer Kompetenz impliziert nicht, das durch die Erweiterung erschlossene Neue habe schon vorher existiert, wie ein fremder Kontinent, der auf seine Entdeckung gewartet hat. Wie steht es nun aber mit der Kompetenz des ›Meinens‹, reicht sie tatsächlich weiter als unsere Sprachfähigkeit? Wie könnten wir das überprüfen?

Ein prominenter Vertreter einer Unsagbarkeitsthese ist der frühe Ludwig Wittgenstein; eine bekannte Formulierung eines Widerspruchs gegen diese These ist das ›Prinzip der Ausdrückbarkeit‹ von John R. Searle.

Wittgenstein hatte im *Tractatus* erklärt: ›Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft ...‹¹, – eine erstaunliche Einschränkung! Wie dann sein

¹ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 4.11.

Vortrag über Ethik deutlich macht, schließt er insbesondere Sätze der Ethik und der Religion aus dem Bereich des Sagbaren aus, Sätze, die für ihn Erfahrungen betreffen, die man mit dem eigenen Leben ›als Ganzes‹ macht.² Er spricht im genannten Vortrag zwar ausdrücklich über solche Erfahrungen, er sagt aber zugleich, ihr sprachlicher Ausdruck sei unsinnig, so wie es schon im *Tractatus* geheißen hatte: »Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.«³ Wie aber kann einerseits die von Wittgenstein in seinem Vortrag benutzte englische Alltagssprache dafür geeignet sein, den Zuhörern mitzuteilen, um welche Erfahrungen es ihm geht (welche Erfahrungen er ›meint‹), wie können andererseits die konkreten Äußerungen, mit denen er dies kommuniziert, zugleich unsinnig sein, wie er behauptet?

Auf mindestens zwei Weisen kann man versuchen, hier einen Widerspruch zu vermeiden: Entweder man schwächt den Ausdruck ›unsinnig‹ ab, z. B. durch die Aussage, damit sei nur gemeint, dass die fraglichen Äußerungen in ihrem kommunikativen Erfolg begrenzt seien, z. B. dadurch, dass für den Hörer das Anhören der Äußerung die artikuliert Erfahrung nicht ersetze. Auch im Alltag sprechen wir von ›unsagbarem Leid‹ oder ›unbeschreiblicher Freude‹; der Mystiker und der Verliebte haben nach jeder Tagebucheintragung und nach jedem Liebesbrief erneut das Gefühl, ihre Erfahrungen nicht angemessen in Worte gefasst, sie nicht adäquat ›ausgedrückt‹ zu haben. Ein Handlungsversuch erscheint ihnen als (mehr oder minder) gescheitert. Diese Lesart ist zwar gut verständlich, sie würde die Unsagbarkeitsthese aber trivialisieren, denn schließlich gilt für viele Erfahrungen, dass das Anhören einer Berichts über sie die eigene Erfahrung des Zuhörers nicht ersetzen kann: Man denke an Erfahrungen im Konzert, auf der Kunstausstellung, im Restaurant, etc., etc. Aus dieser Unersetzlichkeit folgt aber nicht, dass der *Bericht* über das Konzert unsinnig ist. Unsinnig ist vielmehr die Vorstellung, der Sinn einer Artikulation könne danach beurteilt werden, ob er als Substitut taugt. Dass dies nicht so ist, ist der Normalfall. Auf Wittgenstein bezogen: Über existentielle Erfahrungen kann man sinnvoll sprechen, Berichten darüber zuzuhören ist aber nicht dasselbe wie sie ›am eigenen Leib‹ zu machen.

Eine andere Weise, den Widerspruch zu vermeiden, besteht im Versuch, zwei Sprachen zu unterscheiden: Auf der einen Seite denkt man sich eine Sprache, die speziellen Ansprüchen genügt und allein dazu dient, naturwissenschaftlich fassbare Sachverhalte abzubilden. Ihre Regeln (so stellt man sich vor) würden einen strengen Begriff des ›logisch Sinnvollen‹ bestimmen. Auf der anderen Seite gebe es eine weniger strenge Sprache, deren Äußerungen auch dann als sinnvoll gelten, wenn der Sprecher nur die Richtung andeutet, in der ein Zuhörer (der dafür seine Phantasie zu bemühen hat) nach dem Sinn des Gesagten suchen muss. So wie mit seiner Mimik und Gestik ›zeigt‹ der Sprecher auch mit seinen Worten, in welcher Richtung der Hörer das ›Gemeinte‹ selbst finden muss, das nach den Maßstäben der strengen Sprache nicht ›in Worte gefasst‹, nicht ›abgebildet‹ werden kann. Je nach Blickwinkel ist ein solcher ›zeigender‹ Gebrauch

² L. Wittgenstein, »Vortrag über Ethik«. Vgl. dazu H. J. Schneider, »Unsagbarkeit, Ungegenständlichkeit und religiöse Erfahrung«.

³ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 6.42.

der Sprache eine mit Ehrfurcht zu betrachtende Zusatzkompetenz, die den dafür begabten Sprecher in die Lage versetzt, das Unsagbare, das er meint, für die Eingeweihten anzudeuten. Im anderen Extremfall ist dieser Sprachgebrauch ein Teil dessen, was man »... bloß rauschen und brausen gehört hat ...«. ⁴ Ähnlich wie Donald Davidson den Gebrauch einer Metapher mit einem Schlag auf den Kopf verglichen hatte, erscheint es aus dieser zweiten Perspektive manchem fraglich, ob man die Erzeugung eines solchen Rauschens zur Sprache rechnen soll oder nicht. ⁵ Zu erwähnen ist hier aber auch noch eine dritte Möglichkeit: Der Einsatz der Phantasie, des ›Erratens‹, könnte zu den Selbstverständlichkeiten der Kompetenz gehören, eine natürliche Sprache zu verstehen, und zwar ohne dass dafür eine Provinz des nur Mein- aber nicht Sagbaren unterstellt werden müsste. ⁶

Searles ›Prinzip der Ausdrückbarkeit‹ lässt sich nun in diesem Kontext als Vorschlag lesen, das Wort ›meinen‹ so zu reglementieren, dass man nur dann von einer Person sagen darf, sie habe einen bestimmten Inhalt gemeint, wenn sie (gegebenenfalls mit fremder Hilfe) einen sprachlichen Ausdruck gefunden hat, von dem sie sagen kann, dieser drücke aus, was sie habe sagen wollen. ⁷ Ein unbestimmtes ›Vorschweben‹, ein bloßer Impuls, eine Reihe von Wörtern von sich zu geben, von denen der Sprecher nur ahnt oder wünscht, sie würden zutiefst bedeutsam sein, soll dann nicht als ein vollendeter Akt des Erfassens eines Inhalts gelten, der dem Sprecher zwar geistig präsent ist, der nur leider noch nicht angemessen ausgedrückt wurde. Was man in diesem strengen Sinne meinen kann, lässt sich dann auch sagen: Genau dies fordert das ›Prinzip der Ausdrückbarkeit‹, wenn man es als Vorschlag dazu versteht, wie wir das Wort ›meinen‹ gebrauchen sollten. Wenn wir auch hier eine diachronische Perspektive einbeziehen, ist damit zu rechnen, dass zwischen einem ersten Versuch, etwas zu sagen, und der Entscheidung darüber, ob ein bestimmter Ausdruck dem, was damit ins Auge gefasst war, gerecht werde, viel Zeit vergehen kann. Und das Resultat kann auch sein, dass *gar kein* Ausdruck gefunden wird, mit dem der Autor des ursprünglichen Artikulationsversuchs einverstanden ist. Es entspräche Searles Prinzip wohl am besten, wenn wir dann sagten, es habe sich herausgestellt, dass der Sprecher zwar einen Anlauf genommen habe, etwas Sinnvolles zu sagen, dass er aber (wie sich nach längerem Bemühen herausgestellt habe) nichts ›gemeint‹ habe. Denn es erscheint sinnlos, vom Sprecher zu sagen, er habe etwas Wichtiges ›innerlich‹ erfasst, obwohl er selbst und niemand sonst es bisher habe sagen können. Die Provinz eines ›prinzipiell Unsagbaren‹, deren Einwohner sich aber gleichwohl ›meinen‹ ließen, wäre damit verschwunden. Aber es wäre ein breiter Übergangsbereich von Äußerungen eröffnet, von denen wir noch nicht recht wissen, ob sie sich als sinnvoll oder als unsinnig herausstellen werden.

⁴ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1.

⁵ D. Davidson, »What Metaphors Mean«, 262.

⁶ Dies ist die These in: H. J. Schneider, *Phantasie und Kalkül*.

⁷ J. R. Searle, *Sprechakte*, 34. Vgl. dazu: H. J. Schneider, »Das Prinzip der Ausdrückbarkeit«.

2.

Ganz anders wird die Frage nach den Grenzen der Sprache verstanden, wenn von vornherein zwei unterschiedliche Symbolsysteme ins Auge gefasst werden (zwei ›Sprachen‹ in dem weiten Sinn, in dem Nelson Goodman von ›Sprachen der Kunst‹ spricht) und es um die Verschiedenheit der Leistungen dieser Symbolsysteme geht.⁸ In diesem Fall ist es nicht nötig, einen zweifelhaften Bereich dessen vorauszusetzen, was man ›meinen‹ (und entweder sagen oder nicht sagen) kann. Vielmehr wird mit Bezug auf eine *bestimmte* Leistung, die in einem Symbolsystem S_1 bereits erbracht wurde, gefragt, ob sie überhaupt, und falls das der Fall ist, ob sie (unter anzugebenden Gesichtspunkten) besser oder schlechter auch in einem anderen Symbolsystem S_2 erbracht werden kann. Wann kann ein Fahndungsfoto durch eine verbale Beschreibung der gesuchten Person ersetzt werden? Kann die Bauanleitung für die Montage eines Möbels durch schematische Zeichnungen so ausgedrückt werden, dass sie von Menschen beliebiger Kulturen korrekt befolgt werden kann?

Solche Fragen lassen sich nur dort beantworten, wo die Leistung, die erreicht werden soll, sich klar bestimmen lässt: Das Regal soll in einer vorherbestimmten Gestalt aufgebaut sein und seinen Dienst erfüllen; der Täter soll zweifelsfrei erkannt werden. In solchen Fällen lässt sich auch klar angeben, was eine gelungene Übersetzung eines Textes (etwa einer Gebrauchsanleitung) von einer Sprache in eine andere ist; aus der klar umrissenen pragmatischen Funktion des Ausgangstextes ergeben sich die Kriterien für den Grad der funktionalen Äquivalenz des Zieltextes, der in einer anderen Sprache bzw. in einem anderen Symbolsystem abgefasst ist.

Sobald aber die Leistungen nicht mehr klar bestimmbar sind, lässt sich von einer Äquivalenz zwischen Ausdrücken verschiedener Symbolsysteme nicht mehr sprechen. Schon bei Briefen und Fotos aus dem Urlaub kann man den Satz bestätigt finden, ein Bild sage mehr als tausend Worte. Dies heißt aber nicht notwendig, man wolle auf die Briefe verzichten, wenn man nur die Fotos behalten könne. Wiederum erscheint es (außerhalb der angesprochenen engen Grenzen) sinnlos, von einer Provinz des ›Gemeinten‹ zu sprechen, deren Einwohner mit sich identisch blieben, gleichgültig wie sie sich kleiden würden, in das Medium der verbalen Sprache oder in das der Fotografie. Das Bild von einem ›Gemeinten‹, das der Brief verkürzt übermittelt, das Foto dagegen vollständig(er), führt auch hier in die Irre. Zwar kann im besonderen Fall z. B. eine verbale Wegbeschreibung weniger leicht verständlich sein als eine Karte oder ein Luftbild. Dass wir dies so klar feststellen können, liegt aber wieder daran, dass hier das pragmatische Ziel (das Erreichen eines festgelegten Ortes) präzise bestimmt ist. Aber eine solche klare Bestimmbarkeit der Äquivalenz von Leistungen verbaler Ausdrücke auf der einen und Bildern auf der anderen Seite ist längst nicht immer gegeben, insbesondere nicht im Fall der Kunst, in dem deshalb nicht einmal innerhalb des verbalen Bereichs von einer ›Übersetzung‹ in einem strengen Sinne zu sprechen ist, eher von einer ›Übertragung‹. Noch einmal wird hier deutlich, wie zweifelhaft es ist,

⁸ N. Goodman, *Sprachen der Kunst*.

von einem identischen ›Gemeinten‹ zu sprechen, das so oder so ›ausgedrückt‹ werden kann, – oder das auf ewig in den Grenzen des Ungesagten gefangen bleiben muss.

3.

Fragen wir nun im Sinne des übergreifenden Kongressthemas, wie sich die ›Sprache der Lebenswelt‹ zu den reglementierten Sprachen der Wissenschaften verhält, so erscheint die Antwort W.v. Quines wenig plausibel, es sei die Physik, die uns sage, welche Welt die wirkliche sei, *von der* die nicht wissenschaftlichen Symbolsysteme (mit Goodman gesprochen) ihre *Versionen* geben.⁹ Es erscheint auch unsinnig, von einem Kind, das gerade das Wort ›Schmerz‹ gelernt hat, zu sagen, das von ihm ›Gemeinte‹ sei ein bestimmter Zustand seines Nervensystems, ebenso wie es unsinnig erscheint (was kürzlich in einem Nachrichtenmagazin zu lesen war), von einem Pilger zu sagen, wenn er von seiner Begegnung mit Gott spreche meine er eigentlich die Endorphine, mit deren vermehrter Produktion sein Körper auf die Anstrengungen des Weges reagiert habe. Auch hier wird das ›Meinen‹ zu einer geheimnisvollen, eigentlich übermenschlichen Fähigkeit einer fliegenden Seele, die sich zu den Bewohnern der fernen Provinz des Ungesagten begibt und die diese Bewohner kennt, diejenigen eingeschlossen, die ihre Provinz nie werden verlassen können. Nach diesem Bild kann man etwas meinen ohne es je sagen zu können, sogar ohne es zu wissen.

Plausibler scheint es, die Sprachen der Lebenswelt als unhintergebar primär anzusehen und die Wissenschaftssprachen als spezielle Konstruktionen. Wie die Sprache, von der Wittgensteins *Tractatus* handelt, sind sie nicht etwas, wodurch das Wesen der Sachen ausgesagt wird, das in den nicht wissenschaftlichen Symbolsystemen nur unvollkommen zum Ausdruck kommt. Vielmehr erzeugen die wissenschaftlichen Symbolsysteme hochspezialisierte Versionen, die unsere technische Handlungsfähigkeiten, wie jedermann weiß, enorm vermehrt haben, aber sie zeigen uns nicht, was unsere Vorfahren trotz ihrer wissenschaftlichen Ahnungslosigkeit schon immer ›gemeint‹ hatten. Auch kein moderner Pilger wird nach der Lektüre eines medizinischen Fachbuches erleichtert ausrufen: ›Endlich weiß ich, was ich mit dem Wort ›Gott‹ gemeint habe!‹

So gesehen sind die Grenzen der Sprache Beschränktheiten in der Kompetenz konkreter Symbolbenutzer zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt. Man kann darunter leiden, kein Gedicht, keinen Liebesbrief oder kein Gemälde zustande zu bringen, mit dem man zufrieden ist. Man kann lange an einer integrativen physikalischen Theorie arbeiten, ohne sie je zu vollenden. Aber es wäre ein billiger Trost, zu sagen, ›gemeint‹ habe man diese Wunderwerke ganz richtig, nur habe man sie leider nicht ausdrücken können.

⁹ Vgl. die Diskussion zu Quines Rezension von Goodmans ›Weisen der Welterzeugung‹ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 2008 (W.V.O. Quine, »Überweltlich«; N. Goodman, »In Verteidigung des Irrealismus«; A. Seidel, »Keine Sorge«; H.J. Schneider, »Welche Welt ist wirklich?«, N. Goodman, »Vorrang der Materie vor dem Geist«).

4.

Der Beitrag von Tilman Borsche hat zunächst nicht die Grenzen der *Sprache* im Blick, sondern den *Begriff* der Sprache, um dessen ›Entgrenzung‹ es ihm geht. Speziell wendet er sich gegen eine naive Zeichentheorie, die voraussetzt, die einfachen ›Sachen‹ und die daraus gebildeten Komplexe (›Ereignisse‹) seien unabhängig von jedem sprachlichen Zugriff vorgegeben, so dass diese ›Sachen‹ nur noch mit einfachen oder zusammengesetzten Etiketten versehen werden müssten, damit sie ›zur Sprache kommen‹ können. Dies sei eine falsche Begrenzung der wirklichen Funktionen, die die Sprachen für den Menschen haben, und damit auch ein falsches Bild von den Grenzen der Sprache. Was eine Aufhebung dieser Begrenztheit bedeuten würde, lässt sich am einfachsten durch die Aussage charakterisieren, die menschliche Welt sei sprachlich konstituiert. In diesem Sinne ergreift Borsche Partei für den *linguistic turn* und warnt vor der Erneuerung eines naiven Realismus.

Der Autor schlägt einen weiten Bogen von Platon über Augustinus und Cusanus bis hin zu Humboldt und eruiert zunächst die den sprachphilosophischen Kontroversen von der Antike bis in die Neuzeit hinein ungefragt zugrunde liegende Annahme, es sei die ›Grundaufgabe‹ der Worte, eine ›wahre Darstellung‹ der Wesenheiten der Dinge (christlich: der Gedanken Gottes) bzw. ihrer Eigenschaften zu geben. Die verschiedenen Weisen, auf das Scheitern an dieser Aufgabe zu reagieren (und hier geht es dann auch um die Unsagbarkeit im oben erörterten Sinne) liest er nun zugleich Ausdruck eines wachsenden Bewusstseins für die zu überwindende Begrenztheit des *Sprachbegriffs*. Hier rückt er die epochalen Einsichten Humboldts in den Vordergrund, die mit denjenigen des späten Wittgenstein eng verwandt sind: Wir selbst und unsere Welt sind sprachlich konstituiert. Auch aus der Sicht Borschés sind die Sprachen der Wissenschaften ›Inseln im Meer‹ der natürlichen Sprachen; sie können nicht beanspruchen, die Rolle der paradiesischen ›Ursprache‹ zu spielen oder gar ›die Dinge selbst‹ zum Sprechen zu bringen.

Der Beitrag von James Conant geht der Frage nach, ob er als Vertreter einer ›resoluten‹ Lesart des *Tractatus* behaupten müsse, es gebe nur *eine* Philosophie Wittgensteins, gegen die übliche Annahme, die Sprachauffassung des frühen sei von der des späten Wittgenstein klar zu unterscheiden. Mit den ›Grenzen der Sprache‹ hängt diese Frage insofern zusammen, als allgemein angenommen wird, der *Tractatus* enthalte eine Sprachtheorie, die Sinnkriterien formuliere, nach denen manche verbalen Äußerungen wegen ihrer Unsinnigkeit außerhalb der Sprache lägen. Die Interpretationskontroverse über die richtige Lesart des *Tractatus* entzündet sich dann an der Aussage Wittgensteins, ein Leser, der ihn verstehe, würde am Ende erkennen, dass die erläuternden Sätze des Buches unsinnig seien.

Wie ist das aber zu denken? Werden solche ›erläuternden‹ Sätze vom frühen Wittgenstein bereits ›therapeutisch‹ im Sinne seiner Spätphilosophie verstanden, und heißt dies, sie liegen (wie der oben erwähnte ›Schlag auf den Kopf‹ bei Davidson) streng genommen außerhalb der Sprache? Wie können sie dann aber eine (unsagbare?) Sprachtheorie formulieren? Conant will zeigen, dass die ›Grenzen der Sprache‹ schon im *Trac-*

tatus in kleinen *praktischen* Schritten ausgetestet werden, etwa durch Vergleiche einzelner Formulierungsversuche. Die Einsichten, die dabei gewonnen werden, ergäben sich nicht als Folgerungen einer Theorie. Damit wird aber nicht dementiert, dass der Autor damals von einem mächtigen Bild gefangen war, das er später in wichtigen Punkten als irreführend kritisiert hat. So erhalten wir eine sehr differenzierte Darstellung der Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Wittgensteins Denken.

Der Beitrag von Georg W. Bertram knüpft an Donald Davidsons Diskussion der ›Malapropismen‹ an, also an Fälle, in denen ein Sprecher z. B. ein Fremdwort in seinem Sinn und/oder seiner genauen Aussprache oder Schreibweise nicht ganz präzise versteht, es aber gleichwohl verwendet. Während in der Komödie R. B. Sheridans, der wir die Figur der Mrs. Malaprop verdanken, das Augenmerk darauf gerichtet ist, dass das Ergebnis lächerlich oder peinlich ist, wirft Davidson die für unser Thema relevante Frage auf, ob solche Äußerungen als zur Sprache gehörend einzustufen sind oder jenseits einer Grenze liegen, bei den unsinnigen Geräuschen.

Bertram wendet dies Problem ins Praktische und fragt, in welchem Sinne und in welchem Ausmaß unsere Äußerungen sich an dem orientieren, was ›man so sagt‹. Einerseits scheinen wir keinen anderen Weg zu haben, unsere primäre Sprache zu erlernen; wir lernen sie durch Mitmachen. Andererseits zeigt aber der Fall der Malapropismen (genauso wie die mit Bezug auf Wittgenstein erörterte Frage nach unsinnigen aber kommunikativ erfolgreichen Äußerungen), dass hier normative Gesichtspunkte ins Spiel kommen müssen, die das, was ›man so sagt‹ auch gravierend verändern können. Besonderes Gewicht legt Bertram auf die Tatsache, dass in einem solchen Prozess nicht nur der Erfolg einer Einigung auf der konkreten Handlungsebene zählt, sondern dass wir metasprachlich unsere eigenen Äußerungen und die der anderen kommentieren, paraphrasieren, erweitern, etc. Dabei lernen wir auch explizit Sprachnormen, die dazu beitragen die ›Grenzen der Sprache‹ zu bestimmen, und dies ist ein Punkt, den Bertram bei Davidson (und Wittgenstein) vernachlässigt findet.

Literatur

- Davidson, Donald: »What Metaphors Mean«, in: ders.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 245–264.
- Goodman, Nelson, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt a. M. 1995.
- Goodman, Nelson: »In Verteidigung des Irrealismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 6, 2008, 989.
- Goodman, Nelson: »Vorrang der Materie vor dem Geist«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 6, 2008, 991.
- Quine, Willard Van Ornam: »Überweltlich«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 6, 2008, 986–988.
- Schneider, Hans J.: *Phantasie und Kalkül*, Frankfurt a. M. 1992.
- Schneider, Hans J.: »Das Prinzip der Ausdrückbarkeit, die Grenzen des Sagbaren und die Rolle der Metapher«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003) S. 443–458.

[Abdruck in: Ulrich Arnsward, Jens Kertscher, Matthias Kroß (Hgg.): *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004, 55–79].

Schneider, Hans J.: »Welche Welt ist wirklich?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 6, 2008, 991.

Schneider, Hans J.: »Unsagbarkeit, Ungegenständlichkeit und religiöse Erfahrung«, in diesem Band.

Searle, John R. : *Sprechakte*. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a.M. 1971.

Seidel, Asher: »Keine Sorge«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 6, 2008, 990.

Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung*. Tractatus logico-philosophicus, Kritische Edition, Brian McGuinness / Joachim Schulte (Hgg.), Frankfurt a.M. 1989.

Wittgenstein, Ludwig: »Vortrag über Ethik«, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Joachim Schulte (Hg.), Frankfurt a.M. 1989, 9–19.

Entgrenzung des Begriffs der Sprache

Tilman Borsche

1. Problemstellung

1.1

Bisher folgte jedem linguistic turn in der Geschichte des europäischen Denkens ein realistic backlash. Immer wieder kehrt die Naivität zurück. Schon Wilhelm von Humboldt hat nach Jahrzehnten vergeblicher Einrede gegen diese Gesetzmäßigkeit einmal leicht resignierend festgestellt: »Die Vorstellung, dass die verschiedenen Sprachen nur dieselbe Masse der unabhängig von ihnen vorhandenen Gegenstände und Begriffe mit anderen Wörtern bezeichnen und diese nach anderen Gesetzen, die aber, ausser ihrem Einfluss auf das Verständnis, keine weitere Wichtigkeit besitzen, an einander reihen, ist, ehe er tiefer über die Sprache nachdenkt, dem Menschen zu natürlich, als dass er sich leicht davon losmachen könnte.«¹ Nach einem ganzen Jahrhundert, das vom linguistic turn dominiert wurde, kann man inzwischen auf vielen Gebieten wieder einen realistischen Rückschlag beobachten. Es ist gewiss kein Zufall, dass auch dieses Kolloquium nicht nach den Möglichkeiten, sondern nach den Grenzen der Sprache fragt und dass ständig neue Ländereien des Geistes, die jenseits dieser Grenzen liegen sollen, sog. mental domains and structures, entdeckt und erforscht werden; in Worten und langen Reden, versteht sich – alternativlos.

1.2

Ich werde im Folgenden zunächst einleitend die Geschichte dieser auffälligen Rückfälligkeit exemplarisch darzulegen und dabei die quasi-naturgesetzliche Wiederkehr des Realismus plausibel zu machen versuchen. Die These dieser beschreibenden pars destruens meiner Ausführungen besagt, dass sich beide Seiten, linguistische und realistische Versionen unserer Weltansichten, einer Grundunterscheidung verdanken, die tief in der Tradition unseres Denkens verankert ist und unser kulturelles Gedächtnis weitgehend beherrscht. Es ist die Unterscheidung zwischen Zeichen und Sachen (res et signa (rerum)), die, wie ich zeigen möchte, zwar historisch stark motiviert und höchst folgenreich, aber alles andere als (denk-)notwendig ist. »Entgrenzung« des Begriffs der *Sprache* bedeutet hier und im Folgenden eine Aufhebung *dieser* Unterscheidung. Gelingt diese Aufhebung nicht nachhaltig, so lehrt die historische Erfahrung, dann

¹ W. v. Humboldt, »Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, 119.

sind Rückfälle aus dem vielfach bestätigten Wissen um die wechselseitige Vermittlung von Denken und Sprache, Rückfälle in den naiven Realismus vorprogrammiert.

2. Der Akt der Entgrenzung

2.1

Die Unterscheidung von Namen und Sachen, Sprache und Welt, Denken und Sein usw. ist (mindestens) so alt wie die Philosophie. Wird diese Unterscheidung aufgehoben, dann verlieren auch das Zeichen, das Wort, die Sprache, letztlich auch der Begriff des Denkens selbst ihre Bestimmtheit. Wollen wir uns das zumuten? Lebt unser Denken nicht, so ist man geneigt zu fragen, von dieser Unterscheidung? von dieser Grenze und Abgrenzung in ihren vielerlei Gestalten? Die Folgen scheinen diesen Verdacht zu bestätigen: Der Versuch einer Aufhebung grundlegender bedeutungskonstitutiver Unterscheidungen wie der zwischen Zeichen und Sachen führt schließlich doch nur zu solchen scheinbar fruchtlosen Alles-ist-x-Sätzen wie dem, den Nietzsche als einen »ungereimten Einfall« an den Anfang der griechischen Philosophie projiziert: den Gedanken des Thales, dass das Wasser der Ursprung aller Dinge sei. Hinter diesem Gedanken diagnostiziert Nietzsche den »metaphysische[n] Glaubenssatz, [...] ›Alles ist Eins‹.«² Der Gedanke des Thales steht damit für den Prototyp der Entgrenzung eines Begriffs. Unter dem Thema »Entgrenzung des Begriffs der Sprache« geht es im Folgenden um die Behauptung eines solchen Alles-ist-x-Satzes, nämlich um die – problematische – Behauptung, ›Alles ist Sprache‹, ›Alles ist sprachlicher Natur‹ oder auch ›Alles spricht‹. Erörtert werden soll, erstens generell, ob mit Sätzen dieser Art, die gegenwärtig keine gute Presse haben, überhaupt etwas Sinnvolles gesagt sein kann. Und wenn das in der Tat der Fall sein sollte, wenn die verbreitete »mystische Intuition« solcher Alles-ist-x-Sätze, die Nietzsche immerhin der Philosophie als solcher zuschreibt, nicht völlig daneben läge, dann wäre zweitens zu klären, was solche Sätze sagen. Vorweg scheint dabei nur so viel klar zu sein, dass solche Sätze, selbstverständlich, keine Behauptungen im üblichen logischen Wortsinn sein können.

2.2

Es geht also um die Aufhebung des Unterschieds von Zeichen und Sache, Denken und Sein, Sprache und Welt. Die Unterschiede dieser Begriffspaare selbst werde ich vorläufig ausblenden; nicht weil sie unwichtig wären, sondern weil hier eine allgemeinere Ebene der Unterscheidung angezielt ist: die der Bezeichnung, der Bedeutung, der Referenz, oder anders: des Verweisens von etwas auf etwas anderes, welche für alle der genannten Begriffspaare charakteristisch ist. Für das Gemeinsame dieser Relationen steht allerdings kein einheitlicher Terminus zu Verfügung, weil es in den unterschiedlichen Kon-

² F. Nietzsche, »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«, 813.

texten, in denen die Relationen jeweils thematisiert wurden, unterschiedlich benannt und ausgelegt wurde.

Einleitend werde ich zwei frühe Beispiele ansprechen, die spätere Diskussionen über das Problem einer Vermittlung von Denken und Sein zwar nachhaltig geprägt haben, aber sich nicht durchsetzen konnten. Dabei übergehe ich das viel diskutierte Diktum des Parmenides zur Ununterschiedenheit oder Identität von Denken und Sein³; und zwar einfach deshalb, weil aufgrund der fragmentarischen Textüberlieferung beide Begriffe so unterbestimmt bleiben, dass sie keine hinreichend klaren Anhaltspunkte für eine sichere Explikation des Gedankens bieten. Gleichwohl erwähne ich Parmenides, weil es mir bedenkenswert erscheint, dass der Sophist Gorgias offenkundig gezielt auf diese Parmenideische Lehre zurückgreift. Es waren nämlich die *Sophisten*, die als Erste die Einheit von Denken und Sein als eine Vermittlung beider durch Worte behauptet haben. Am leichtesten greifbar ist ihre These im Satz des Protagoras, wie er durch Platon überliefert ist. Protagoras lehrte, so Platon, »der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind.«⁴ Der Mensch, von dem hier die Rede ist, wird nicht als das ungefederte zweibeinige Lebewesen angesprochen, das er auch ist, sondern als ein Lebewesen, das wahrnimmt und weiß, indem es denkt und spricht. Die Dinge sind das, was wir wahrnehmen, und zwar so, wie wir es wahrnehmen. Danach beurteilen und bewerten wir sie, danach richten sich unsere Rede, unser Denken, unser Verhalten.

Platons erfolgreiche Kritik an dieser Lehre verläuft entlang genau derselben Unterscheidungslinie zwischen Denken und Sprechen, nur wertet sie umgekehrt: Unser Denken und Sprechen und auch unser Handeln, die und zugleich weil sie auf Wahrnehmung beruhen, zeigten nicht das Wesen und die Wahrheit der Dinge, denn diese seien in Wahrheit und in ihrem Wesen unveränderlich. Folglich seien die Sachen selbst einerseits und andererseits unsere Meinungen über sie, die wir mit unseren Worten zum Ausdruck bringen und einander mitteilen, verschieden. Man solle, resümiert Platon, seine Seele bei der Erforschung der Dinge nicht dem Studium der Worte anvertrauen.⁵

Folgendes ist hier anzumerken: Der aristotelische Mainstream des europäischen Sprachdenkens umschifft dieses Problem, indem er die Sprache entwertet. Namen bzw. Wörter hätten gar nicht den Auftrag, die Dinge so darzustellen, wie sie sind, d. h. sie in irgendeiner Weise »abzubilden«. Mit den Wörtern verbindet sich also nicht mehr die Erwartung, dass sie von sich aus etwas (aus)sagen. Die Bedeutung der Wörter sei nicht von den Sachen her, die sie bezeichnen, sondern konventionell bestimmt. Wörter seien, wie es später heißt, Zeichen. Man müsse die ihnen zugewiesene Bedeutung im Voraus und aus anderen Quellen kennen, wenn man sachgemäß mit ihnen operieren wolle. Zum Zweck der Verständigung unter Menschen seien sie notwendig, aber ihre besondere Form als konkrete Sprachzeichen sei gleichgültig. – Es wird zu wenig beach-

³ Vgl. H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; jede Übersetzung ist hier problematisch.

⁴ Platon, Theaitet 152a.

⁵ Platon, Kratylos 440c.

tet, dass diese Sprachansicht nichts anderes darstellt als die Kehrseite der platonischen Sprachkritik gegenüber der sophistischen Sprachpragmatik und Rhetorik.

2.3

Alles, was etwas ist, verdanke sein Sosein – sein Sein für uns, seine Bestimmtheit in unserem Denken – menschlicher Setzung. Es sei bedingt durch Wahrnehmung, durch Vorstellung, durch Worte; so lehren es die Sophisten. Nie wieder bis Nietzsche ist die Sprachgebundenheit des Denkens und des gedachten Seins so einseitig betont worden wie hier. Eine der sophistischen Entgrenzung der Begriffe von Sprechen, Denken und Sein entgegengesetzte Art der Entgrenzung findet sich in der platonischen Tradition selbst, insbesondere bei *Augustin*. Dinge und Ereignisse, d.h. in Augustins theologischer Sprache: die gesamte Schöpfung und die irdische Heilsgeschichte, seien von Gott erschaffen. In diesem Rahmen gelten die platonisch verstandenen Wesenheiten der Dinge als Worte Gottes, die keiner besonderen Sprache angehören. Die Welt an sich, als Gottes Schöpfung betrachtet, sei sprachlich konstituiert. Durch das ewige Wort Gottes sei sie in principio und werde sie permanent artikuliert. Was etwas ist, sei nicht durch unsere Sinne vermittelt, sondern es spreche sich selbst aus und stelle sich dar. Als das, was es ist, sei dieses aber (nur) für uns Menschen, die denkenden und sprechenden unter Gottes Geschöpfen, vernehmbar; wiewohl unser sündiges Denken die Wahrheit der Dinge häufig genug verkenne. Aber Irrtum und Verblendung würden bestraft. Die Dinge dieser Welt seien widerständig, sie folgten ihrer eigenen göttlichen Ordnung. Damit stehen sie in einem epochemachenden Gegensatz zur cartesischen *res extensa*, die als geometrisches Schema unendlich teilbar, nicht individualisiert und folglich widerstandslos ist. Wahres Denken und Sein fallen also auch in der sprachtheologischen Sicht Augustins zusammen. Nur sei unser Denken durch den Fall Adams unwiderprüflich sündig geworden und von sich aus – d.h. ohne göttliche Gnade – nicht mehr wahrheitsfähig. Das sündige Denken erfahre dies am unerklärlichen Widerstand der Dinge sowie an der Unbegreiflichkeit der Heilsgeschichte.

2.4

Die Sophisten und Augustin dienten hier als Beispiele für den Versuch einer Entgrenzung des Begriffs der Sprache durch die Aufhebung des Unterschieds von Namen und Sachen; zwei Beispiele, die polar entgegengesetzte Absichten verfolgen und in ihren Ergebnissen unterschiedlicher kaum hätten ausfallen können. Doch für beide gilt, wie gesagt, wenn auch nicht unter diesen Worten: Alles ist Sprache, einmal menschliche Setzung, einmal göttliche Schöpfung. Und damit ist der logische Raum einer solchen Entgrenzung im Rahmen vorneuzeitlichen Denkens zunächst einmal ausgeschöpft. Dauerhaft erfolgreich waren beide nicht. Bei der näheren Untersuchung dieser Beispiele

fiel mir Folgendes auf, und diese Beobachtung sollte im Blick auf den Übergang zu neuzeitlichem Denken festgehalten werden: In den Texten beider Positionen findet sich, so weit ich sehe, keine Reflexion auf den logischen Akt des Entgrenzens. Gleiches gilt, so möchte ich behaupten, für alle anderen Beispiele aus Antike und Mittelalter, jedenfalls außerhalb der neuplatonischen Tradition. Klar und deutlich thematisiert, entwickelt und begründet finde ich eine solche Reflexion erst bei Nikolaus von Kues, der auch hierin eine Schlüsselstellung in der Geschichte des europäischen Denkens einnimmt, was immer noch viel zu wenig bekannt ist und beachtet wird. Darauf möchte ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen.

Der nahe liegende Ort, an dem sich das Problem einer Entgrenzung von Begriffen im Rahmen des vorneuzzeitlichen, genauer schon des spätantiken Denkens aufdrängt, ist die Frage nach dem oder den wahren Gottesnamen. Im Hintergrund steht ein religiöses Paradox: Wir sollen Gott loben, doch alle unsere Worte und Begriffe greifen zu kurz. Sie könnten, da unser Denken und Sprechen endlich und begrenzt ist, der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, die für die Neuplatoniker zu den wichtigsten Gottesprädikaten geworden sind, nicht gerecht werden. Wenn wir nun Gott mit Worten lobten, verlören im Blick auf ihn die Namen und überhaupt alle Worte ihre unterscheidende Kraft. Denn was Gott an und für sich selbst betrachtet sei, könne für uns kein Gegenstand der Untersuchung oder der Bestimmung sein. Wir hätten keine Worte, die fähig wären, auch nur eine Frage solcher Art angemessen zu formulieren.

2.5

Erörterungen dieses Problems führen Cusanus zu dem Ergebnis,⁶ Gott sei ohne alle Determination: Das ist die Lehre der negativen Theologie, die er referiert und bestätigt. Anders gesagt: Auf Gott übertragen verliere jeder Name seine Bedeutung, er unterscheide nichts mehr. In diesem Sinn müsse er im Blick auf Gott negiert werden. Aber auch die negative Theologie der Vernunft, »wahrer« zwar als die affirmative des Verstandes, beantworte nicht die Frage nach dem wahren Namen Gottes, denn sie erreiche noch nicht das, was Cusanus »die wahrste Konjektur über das Erste« nennt. Es scheint eine besonders reizvolle Form der Andacht für den Gott suchenden Sprachdenker gewesen zu sein, neue Gottesnamen zu erfinden und die logischen Konsequenzen ihrer Herkunft aus dem Verstandesdenken durchzuspielen. Jeder dieser Namen ist ein anderer Weg zu Gott – vorausgesetzt, seine Bedeutung vergeht in der Wahrheit des Unendlichen, etwa so, wie der Laut in der Kundgabe des Gedankens verklingt. Denn auch der verklingende Laut ist konstitutiv für die Bestimmung des durch ihn evozierten Begriffs.

Derjenige unter den cusanischen Gottesnamen, der das Absolute in Relation auf unsere Versuche, es in Worten zu umschreiben, am treffendsten zum Ausdruck bringt,

⁶ Für eine ausführlichere Entwicklung dieser cusanischen Gedanken vgl. T. Borsche, *Was etwas ist*, 228–235.

da er nichts zu treffen vorgibt, ist der Name »non-aliud«. ⁷ Die Unangemessenheit auch dieses Namens muss nicht erst nachträglich festgestellt werden. Sie ist in ihm selbst schon ausgesprochen: als doppelte Negation, als Mangel des Mangels; darin liegt seine Stärke. Im Verstandesdenken ist die Tugend eines jeden Wortes seine Deutlichkeit als die Unterscheidung von dem, was es nicht bezeichnet. Der Name des Nicht-anderen bestreitet sich selbst genau diese konstitutive Andersheit. Er bestreitet sich damit das Namensein; darin liegt seine negative Angemessenheit zur Benennung des Absoluten.

2.6

Dem Gottesnamen des non-aliud, der über Gott wohl nichts, viel hingegen über die Natur des Benennens aussagt, entspricht die cusanische Bestimmung der Wahrheit. Der sprachlichen Form nach eine Definition wie jede andere, begrenzt sie ihr Definiendum gleichwohl nicht gegenüber anderem, sondern *entgrenzt* es. Traditionell wird Wahrheit als Übereinstimmung von Verschiedenem bestimmt. Im wahren Satz fallen Subjekt und Prädikat, wenigstens in einer gewissen Hinsicht, zusammen. Es ist daher nur konsequent, wenn der identische Satz $A=A$ als die Urform der Wahrheit gilt. Cusanus kann sich damit nicht zufrieden geben. Auch der identische Satz bewahre als Satz den Unterschied: Ein Zeichen müsse wiederholt werden, seine Wiederholung solle dasselbe bedeuten. Doch schon die Wiederholung lasse Raum für Zweifel. Sie reiße eine Kluft zwischen Zeichen und Bezeichnetem auf. Denn in ihr werde etwas als dasselbe wie etwas anderes bestimmt. Etwas Bestimmtes aber könne immer auch anders bestimmt werden. Die Wahrheit könne also nicht durch die Aufhebung des Unterschieds, welche Aufhebung ihn (den Unterschied) vielmehr bewahre, erreicht, sondern nur durch die Rücknahme des Unterschieds wiederhergestellt werden; durch die Einsicht also, dass der Unterschied, der als solcher bleibe, kein Unterschied gewesen sei. Cusanus bestimmt die Wahrheit daher als *caentia alteritatis*. ⁸

Diese nicht abgrenzende (de-finierende), sondern entgrenzende (in-finierende) Bestimmung ⁹ hat einerseits zur Folge, dass man anstelle des Definiendums ›Wahrheit‹ ebenso gut alles andere einsetzen könnte, ohne die Bestimmung selbst zu verändern. Dies ist der präzise Sinn des häufig wiederholten Diktums, dass in Gott alles Gott oder Gott die Wahrheit von allem sei. Andererseits wird nur in doppelt-negativen Formulierungen dieser Art die Unendlichkeit Gottes aus der Endlichkeit unseres Denkens und Sprechens heraus sichtbar.

⁷ Vgl. *De non-aliud*, bes. cap. 14; *De venatine sapientiae*, cap. 14.

⁸ N. v. Kues, »De theologicis complementis«, 7.

⁹ Zum cusanischen Begriff der ›Entgrenzung‹ vgl. bes. deutlich N. v. Kues, »De theologicis complementis«, 23: »quando infinitas additur termino [...] non aliud agit eius additio ad terminum, quam remove terminum, ut id quod significatur per terminatam dictionem seu terminum intueatur mentaliter infinitum seu interminatum.«

Nun seien alle Unterschiede, auch die der Wahrheit, relativ auf unser Denken. So sei es für unser Denken unbestreitbar, dass wir Gott klarer sehen, wenn wir die ›Wahrheit‹ oder das ›Sein‹, den ›Geist‹ oder das ›Leben‹ entgrenzend durchschauen, als wenn wir sagen würden, Gott sei ›nichts anderes‹ als irgendein ›Stein‹.¹⁰ In dieser Ordnung relativer Klarheit des göttlichen Widerscheins (*relucentia*) ist auch für Cusanus die Stufenordnung des Seienden, die aristotelische *scala naturae*, wohl begründet. – Und genau in diesem Sinn behauptet der hier zur Diskussion gestellte Satz ›Alles ist Sprache‹ eine *bessere* Konjektur zu sein als der Satz ›Alles ist Wasser‹ – oder was auch immer. Doch dazu später mehr (Teil 4).

Gottesnamen sind also in besonderer Weise zusammengesetzte Namen: Sie haben eine hergebrachte Bedeutung *und* bestreiten deren Angemessenheit. Anders gesagt: Sie haben eine vergangene Bestimmtheit, unterscheiden damit etwas, referieren auf begriffliche Grenzen (*terminatio*), die im Blick auf Gott aufgehoben werden. Sie sind als solche also spekulativ im Hegel'schen Sinn dieses Wortes, denn sie enthalten ihren Gegenstoß in sich. Die vergangene, aber erinnerte Bestimmtheit wird aufgerufen und zugleich negiert. Wenn man es graphisch darstellen will, wird sie durchgestrichen, wie das seit dem späten Heidegger üblich geworden ist; und zwar so, dass das Durchgestrichene sichtbar bleibt. Damit steht aber nicht mehr nur der Akt der Negation im Blickpunkt des hermeneutischen Interesses, sondern ebenso sehr das, was negiert wird. Mathematisch mag das Ergebnis »null« sein, wenn die aufgerufene Bestimmtheit negiert ist. In der Erinnerung aber, historisch betrachtet, handelt es sich um die Negation einer Bestimmtheit, eine bestimmte Negation.

3. Entgrenzung des Begriffs der Sprache

3.1

So viel zur logischen Explikation des Begriffs der Entgrenzung. Und damit zurück zur speziellen Frage einer Aufhebung des Unterschieds von Sprechen und Denken, Denken und Sein. Ich skizziere noch einmal die historische Lage: Sprachreflexion (ebenso auch alle Skepsis: als Kritik des wahren Denkens, der Wahrheitsfähigkeit des Denkens: Erkenntnis-kritik) geht von der Trennung von *res* und *signum* aus und stellt sie *nicht* in Frage. Diese Unterscheidung hat für alle sprach- und erkenntniskritische Reflexion vielmehr normative Bedeutung.¹¹ Die primäre Aufgabe von Zeichen (sowie Worten und Gedanken) soll es danach sein, Sachen darzustellen, und zwar so darzustellen, wie sie sind. Tun sie das nicht, dann sei mit den Zeichen (den Worten, den Gedanken) etwas nicht in Ordnung. So viel an normativem Anspruch liegt bereits im Begriff des Zeichens selbst sowie im

¹⁰ Vgl. *De docta ignorantia* I, cap. 26, n. 89.

¹¹ Das gilt nicht nur für die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts in der Tradition des *linguistic turn*, sondern bis in die gegenwärtige Diskussion hinein; was die Unterscheidung nicht wahrer, nicht einmal plausibler macht.

Begriff des Namens, des Wortes bzw. des Gedanken *als eines Zeichens*. Sprachkritik und Erkenntniskritik im Rahmen jener unhinterfragt mächtigen Unterscheidung von res und signum beginnt genau dann, wenn der Verdacht aufkommt, dass die Erfüllung dieser Aufgabe misslingt.

3.2

Schon die erste philosophische Sprachreflexion ist eine Form dieser Sprachkritik. Auch sie schreibt sich in das Schema jener Unterscheidung ein: die bereits erwähnte *platonische* Sprachkritik. Es geht hier vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den Sophisten um die Frage nach der *dýnamis onomáton* (lat.: vis verborum), d. h. um die ›Bedeutung‹ verstanden als ›Macht‹ der Worte. Im Dialog *Kratylos* greift Sokrates die allgemein diskutierte Frage nach der ›Richtigkeit der Namen‹ auf. Er stellt fest, dass die veränderlichen Namen keine getreuen Abbilder der unveränderlichen Ideen sind, und kommt letztlich zu dem noch weiter reichenden Ergebnis, dass sie das gar auch nicht sein können. Die Namen (Wörter) insgesamt seien nicht wahrheitsträchtig. Nach Platon sind sie bestenfalls, aber immerhin (das ist sein Rettungsversuch der Sprache, d. h. der *lógoi*, gegenüber Parmenides) maieutisch hilfreich für Erkenntnis; zu diesem Zweck schreibt er Dialoge. In der Zuspitzung des späteren Neuplatonismus aber heißt es dann ganz klar: Götter sprechen nicht. Wer es schon nötig hat zu reden, bewege sich, solange er spricht, d. h. in Worten (*lógoi*) denkt, nicht in der Sphäre des mundus intelligibilis, im reinen Denken, in der Wahrheit. Diese platonische Sprachskepsis spitzt sich zu bei der Frage nach der angemessenen Darstellung des unendlich gewordenen Gottes. Für Plotin, Augustin und auch Cusanus ist daraus ein negatives Gottesprädikat geworden: Gott könne nicht ausgesagt oder auch nur benannt werden, ›Deus est ineffabilis‹. Die Namen bzw. Worte erfüllen die in sie gesetzte, die mit ihrem Begriff als Zeichen verbundene Erwartung nicht. Sie sind der Aufgabe, die ihre Bedeutung impliziert, nicht gewachsen.

3.3

Neuzeitliche Sprachkritik geht bewusst und explizit von derselben Trennung von res und signum aus, die sie ebenfalls nicht in Frage stellt. Die neuzeitliche Sprachkritik setzt dennoch anders an. Das hat folgenden einfachen Grund: Die Bestimmung der res, der einen Seite jener Grundrelation von res und signum, hat sich verändert, geradezu verkehrt. Den Zeichen im Allgemeinen und den Wörtern im Besonderen wird nicht mehr die Aufgabe zugeschrieben, bestimmte, unveränderliche Ideen abzubilden bzw. zu bezeichnen (›res‹ verstanden als das unveränderliche Wesen der Dinge, ihre essentia), sondern sie sollen Einzeldinge benennen, individua: denn diese gelten nun als die wahren Dinge (›res‹). Neuzeitliche Sprachkritik setzt den Übergang von einer nun ›realistisch‹ genannten platonischen zu einer ›nominalistischen‹ Ontologie voraus, die ihren Namen ja genau jener Unterscheidung von res und signum (hier: nomen) verdankt, die als strikte Trennung unbefragt anerkannt bleibt.

Nach dieser neuen Ontologie besteht die Welt aus Einzeldingen und Einzelereignissen. Zwar fragt niemand, woher wir das Recht nehmen, die Welt als so eingeteilt zu verstehen, oder, viel einfacher gefragt, wer in der Lage wäre, Dinge und Ereignisse zu zählen, d. h. zu individuieren. *Unter* diesen veränderten Bedingungen aber stellt der kritische Blick der Wissenschaft auf unsere Sprache, auf ihre Namen und Redewendungen, mit Überraschung fest, dass die sprachlichen Einheiten (Wörter) auch jetzt keineswegs den natürlichen Einheiten (Dingen und Ereignissen) entsprechen. Viel zu häufig würden Namen zusammenfassen, was nicht zusammengehöre bzw., was zusammengehöre, unterscheiden. So seien sie nicht einmal maieutisch hilfreich, sondern verleiteten das Denken zum Irrtum. Sie geraten gar in den Verdacht, Idole zu projizieren, fiktive Gestalten, die zu falschem Glauben verführen. Bekannt wurde die Spezifizierung der *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori* und *idola theatri* nach der Idolenlehre des Francis Bacon. Auch in dieser Perspektive erfolgt eine späte Zuspitzung der Erfahrung von der Unzulänglichkeit der Sprache für die Darstellung der Wahrheit des Seins. Auch diese Zuspitzung spricht sich im Blick auf das Göttliche aus, ganz wie bei den Neuplatonikern, freilich nun im Blick auf das neuzeitlich neu bestimmte Göttliche. So geschehen, wenn Goethe entdeckt und feststellt: »individuum est ineffabile« – ein in früheren Zeiten (d. h. vorneuzeitlich) schwer vorstellbarer Satz.

3.4

Keiner wird bestreiten wollen, ich am wenigsten, dass wir in unserer sprachlich ausgelegten Welt (vorläufig: in der Welt, *insofern* sie sprachlich ausgelegt ist) in der Tat und »mit Recht« Sprechen von Denken, Zeichen von Sachen, Sprache von Welt usw. unterscheiden. Wenn aber eingeräumt wird, dass wir das »mit Recht« tun, dann ist damit bereits das normative Moment dieser Unterscheidung angesprochen und zugestanden. Denn es wird vorausgesetzt, wie gesagt, dass wir die Unterscheidung von Zeichen und Sachen nur dann richtig verstehen, wenn wir normativ davon ausgehen, dass die beiden Seiten einander möglichst genau entsprechen sollten. – Die ersten großen Versuche, diese Grenze aufzubrechen und die eine Seite auf die andere zu reduzieren (bei den Sophisten (vgl. 4.) und bei Augustin (vgl. 5.)), haben durch ihr Scheitern dazu beigetragen, sie zu befestigen.

Doch fragen wir einmal das Unerhörte: Woher nehmen wir das »Recht«, so zu unterscheiden, diese Unterscheidung, die jedermann nicht nur versteht, sondern auch befolgt?¹² Woher nehmen wir das Recht, sie nicht nur als für uns evident zu konstatieren, sondern sie auch als an sich wahr vorauszusetzen? Leicht einzusehen und zuzugeben ist immerhin das Folgende: Diese Voraussetzung entspricht einem tief verwurzelten

¹² Man muss sich vor Augen führen: Es handelt sich offensichtlich um eine intuitive Evidenz im Sinne der cartesianischen Terminologie. Wer daran zweifeln wollte, müsste dumm oder böse sein, wie Descartes im Blick auf einen analogen Fall empört ausruft: Vgl. R. Descartes, »Regulae ad directionem ingenii«, 426.

Sprachgebrauch, der uns lehrt und mahnt: Nur dasjenige Gebilde (*res*) sei ein Zeichen bzw. ein Wort zu nennen, das *seinen* Gegenstand, d. h. die *res*, auf die es referiert, zum Zweck ihrer Bestimmung (d. h. zum Verständnis der Dinge) korrekt unterscheidet und zum Zweck der Mitteilung der Gedanken (d. h. zum Verständnis der Denkenden und Sprechenden untereinander) hinreichend genau bezeichnet.

3.5

Unter dieser Voraussetzung ist es kaum überraschend, dass die beißende Sprachkritik eines Bacon, eines Hobbes und eines Locke usw. zutrifft, denn sie behauptet nur und zeigt, dass die Erwartung einer angemessenen Repräsentation der Sache im Zeichen (viel zu) häufig enttäuscht wird. Doch können wir jetzt sagen: Das war auch kaum anders zu erwarten. Denn diese Fehleranfälligkeit liegt bereits in der Bestimmung, im Verständnis, in der Auslegung der Wörter *als* Zeichen. Philosophisch und politisch interessant wird diese Kritik daher erst in der Zuspitzung, die sie bei den genannten sprachkritischen Autoren der frühen Neuzeit auch tatsächlich gewinnt, wenn diese nämlich über die faktischen Mängel des Sprachgebrauchs hinausgehend behaupten, dass unsere ganze Sprache, dass jede natürliche Sprache, dass letztlich alle Sprachen diese ihre Hauptaufgabe, genauer: das, was in der Neuzeit als ihre Hauptaufgabe angesehen wurde, nicht erfüllen; alle, außer der verlorenen Sprache des Paradieses und der gesuchten Sprache der Wissenschaft.

3.6

Angesichts dieser keineswegs unberechtigten Sprachkritik hat man oft erstaunt gefragt: Warum irren wir Menschen (*idola tribus*) uns ständig im Gebrauch und erst recht in der Erfindung der Namen bzw. Wörter? Warum irren wir so unbeirrbar vom Weg der Wahrheit ab? Warum misslingt die Ausführung des natürlichen Auftrags sprachbegabter Vernunftwesen, wahrheitsgemäßes Denken und Sprechen zu praktizieren, permanent? *Natura nihil frustra fit*, hieß es einmal. Hier aber scheint alle natürliche Liebesmüh vergebens zu sein. Je mehr wir sprechen, desto tiefer verstricken wir uns in die Unwahrheit. So wäre denn der Mythos vom Sündenfall doch die plausibelste Erklärung für das Elend der Sprache; besonders, wenn man den Turmbau von Babel noch hinzunimmt. Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit zu umfassendem Wissen, zu ewigem Frieden und zu höchster Weisheit wäre eine andere Erklärung, aber ist sie überzeugender?

3.7

Wenn man keiner dieser beiden Erklärungen Glauben schenken will, bleibt der unerhörte Versuch, jene Unterscheidung selbst in Frage zu stellen. Versuchen wir also, anders zu fragen: Fragen wir nicht nach der Sache (der Unterscheidung von *res* und *signum*),

deren Wahrheit wir nicht erkennen können, sondern nach uns, die wir die Sache als so bestimmt anerkennen, wie wir es tun. Fragen wir nach unseren Absichten, nach den offenen oder auch verborgenen Zwecken, warum wir – fraglos – jene Unterscheidung zwischen Sachen und Zeichen treffen, immer schon getroffen haben. Tun wir es etwa, weil der Unterschied von Sein und Denken bzw. Sprechen an sich und für Gott (im Blick from nowhere) feststeht? Hier folgt nun die längst nicht mehr überraschende These: Keineswegs, denn das ist es gerade, was wir nicht wissen und nicht wissen können. Sondern wir treffen, besser: wir befolgen diese Unterscheidung fraglos, weil sie für bestimmte Zwecke, die wir bewusst oder unbewusst verfolgen, außerordentlich hilfreich und nützlich ist. Dieser Satz ist keine skeptische Gegenthese gegen die dogmatische Behauptung, dass Denken und Sein, Zeichen und Sache, Sprache und Welt, verschieden *sein*. Er will nicht als Gegenthese verstanden werden, sondern als eine Depotenzierung der dogmatischen These. Allein darin liegt der Geist und der Sinn skeptischer Argumente: sie behaupten weniger. Ihre Kritik gilt nicht unbedingt, sondern immer nur bedingt. Sie sind Ausdruck von Absichten. Sie beanspruchen Geltung nur in gewissen, durch diese Absichten bestimmten Grenzen. Jedenfalls gelten sie nur, insofern und solange man sie nicht wiederum verabsolutiert. Erkenntnistheoretisch betrachtet, verstehen sie sich ausdrücklich als Konjekturen; und das gilt für jede Bedeutungsaussage. Positiv und affirmativ auf das vorliegende Bedeutungspostulat angewendet: Man kann die Unterscheidung zwischen signum und res als eine Epoche machende Konjektur betrachten, die es möglich machte und macht, unser Denken zur Wissenschaft zu erheben. Bekanntlich sind inzwischen auch Grenzen dieser Konjektur deutlicher geworden. Die Notwendigkeit, andere Wege des Denkens offen zu halten bzw. neu zu bahnen, ist nicht mehr zu leugnen.

3.8

Cusanus, dem sprachphilosophische Absichten fern liegen, auch wenn er sprachphilosophisch außerordentlich weit reichende Einsichten ausgesprochen hat, geht nur so weit, in Demut zuzugestehen, dass alles menschliche Denken Konjektur bleibt, weil es die absolute Präzision der Wahrheit niemals erreicht.

Aus dieser Einsicht heraus beobachtet er, dass unsere Begriffe alt und dadurch »absurd« werden können und wir in einem solchen Fall aufgerufen sind, neue Begriffe zu finden bzw. erfinden, die wiederum für eine gewisse Zeit ihre Aufgabe erfüllen können.¹³ Dabei hat Cusanus das traditionelle Verhältnis von Zeichen und Sache sowie den Auftrag, der mit diesem Verhältnis logisch-semantisch impliziert ist, nämlich den Auftrag, das Zeichen der Sache anzunähern, niemals in Frage gestellt. Für ihn gehörte dieses Paar noch zum unbefragten Grundbestand des Denkens. Vermutlich wäre er ziemlich überrascht, aber nicht lange beunruhigt, wenn er unter uns auftauchte und feststellen müsste,

¹³ Für eine ausführliche Darstellung und Erörterung dieses so überraschenden wie weit vorausgreifenden Gedankens vgl. T. Borsche, »Meditative Variation oder dialektischer Fortschritt«.

dass wir diese Unterscheidung nicht nur generell als eine Konjektur betrachten, sondern dass wir ihre grenzenlose Gültigkeit in Frage zu stellen und zu relativieren gelernt haben und genau das als eine philosophische Aufgabe unserer Spätzeit betrachten. – Eine solche Problematisierung der traditionellen Unterscheidung von Zeichen und Sachen haben in unterschiedlicher Weise, Schärfe und Konsequenz – nach Cusanus und vor uns – andere in die Wege geleitet, z. B. Herder und Humboldt, Hegel und Nietzsche.

4. Wir sind, was wir sagen

4.1

Ich möchte im Folgenden in einer kürzeren *pars construens* die Grundzüge eines auf bestimmte Weise entgrenzten Begriffs der Sprache vorstellen, mit dem sich die Erfahrung verbindet, dass er einem intuitiv überzeugenden Verständnis von Sprache sehr viel näher kommt als die zu mancherlei absurden kritischen Konsequenzen führende Konstruktion von Sprache in der aristotelischen Tradition und zugleich überzeugende Einsichten und Aspekte des herrschenden Sprachbegriffs, z. B. den möglichen Zeichengebrauch der Sprache, zu integrieren vermag. Es handelt sich bei diesem neuen Begriff wie bei allen bedeutungskonstituierenden bzw. -modifizierenden Behauptungen um eine ›metaphysische Konjektur‹ (›metaphysisch‹ im Sinn der kantischen Rede von einer ›metaphysischen Erörterung‹ gegebener Begriffe; ›Konjektur‹ im soeben erinnerten Verständnis der cusanischen Erkenntnistheorie). Diese Konjektur ist erfahrungsgesättigt in einer bis dato in der Philosophie noch nie dagewesenen Tiefe, und zwar durch umfassende empirische Sprachstudien gerade auch auf dem Feld bislang unerforschter sehr ferner und fremder Sprachen. Sie wurde von Wilhelm von Humboldt entwickelt, hat aber seither weder bei den Philosophen, die diesen Autor überhaupt nicht in ihre Reihen aufzunehmen geneigt sind, noch bei den Linguisten, die zwar seinen Namen in Ehren halten, aber seine Werke, wenn überhaupt, dann nur sehr selektiv zur Kenntnis zu nehmen pflegen, die ihm gebührende Beachtung gefunden. Wie lässt sich dieser Begriff knapp explizieren?

4.2

Nach Humboldts Sprachansicht sind Worte nicht als eine Art von Zeichen und damit von dem her zu verstehen, was wir über Zeichen immer schon zu wissen meinen. Vielmehr gewinnt er seinen neuen Sprachbegriff geradezu in der Abkehr von dieser alten ›aristotelischen‹ Vorstellung. Nach seiner Ansicht gilt umgekehrt das Zeichen – das Verstehen von etwas als Zeichen – als eine besondere, eine abgeleitete Art, Sprachlaute, Schriftzeichen und andere Dinge zu bestimmten Zwecken zu gebrauchen: eben zur (immer nachträglichen) Bezeichnung von Gegenständen. Worte selbst aber sind mehr als Zeichen. Sie sind dem, was sie bedeuten, niemals äußerlich, wie das bei Zeichen in Relation zum Bezeichnetem, wie wir zu sagen pflegen, ›der Fall ist‹, weil der Begriff des Zeichens uns

das so anzusehen nötig. Worte aber, anders als Zeichen, schließen die Gegenstände, auf die sie referieren, ein; der referierte Gegenstand gehört zum Wort selbst. Genauer gesagt, da Worte ›älter‹ sind als Sachen: Sie formieren ihren Gegenstand für uns. Sprache nämlich ist, wie Humboldt einmal an Schiller schreibt, »das Mittel, durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet, oder vielmehr seiner dadurch bewußt wird, daß er eine Welt von sich abscheidet«. ¹⁴ Worte sind es, die die Welt in unserer Vorstellung und für unser Denken artikulieren, durch welche sich die Welt erschließt, so wie sie für uns jeweils von Bedeutung ist und sich ständig weiter fortbildet, umformt, ausdifferenziert. Diesen konstitutiven Zusammenhang zwischen Sprache, Denken und (unserer) Welt kann Humboldt quasi-definitiv so formulieren: »Die wahre Wichtigkeit des Sprachstudiums liegt in dem Antheil der Sprache an der Bildung der Vorstellungen. Hierin ist alles enthalten, denn diese Vorstellungen sind es, deren Summe den Menschen ausmacht.« (Gemeint ist: das, was den Menschen unterscheidet, oder: den Menschen, insofern er denkt.) Es folgt sofort das erwähnte Erkennungsmerkmal der mystischen Intuition, von der auch Nietzsche spricht, wenn Humboldt hinzufügt, dass »mit diesem Einen Alles ausgesprochen« sei, auch wenn es noch näher entwickelt werden müsse. ¹⁵

4.3

Humboldt greift nicht aktiv, nicht explizit in die philosophische Diskussion seiner Zeit ein. Es geht mir daher im Folgenden auch nicht um eine Auslegung Humboldtscher Worte und Texte. Vielmehr möchte ich einige Anregungen aufgreifen, die Humboldt ganz unspektakulär als grundlegende Einsichten eines langen, an Leibniz und Kant, Goethe und Herder (u.v.a.) geschulten Denkweges sowie einer intensiven Praxis der Selbstbeobachtung und der Fremderfahrung gewonnen und verarbeitet hat. Diese Einsichten liegen seinen späteren Sprachstudien zugrunde, die sich ihrerseits als Humboldts ganz eigener Weg des Studiums des bzw. der Menschen entwickelt haben. Ausgehend von der soeben zitierten zentralen Aussage werde ich die These, die ich im Folgenden abschließend noch ein Stück weit explizieren möchte, in der Form eines den traditionellen Begriff der Sprache entgrenzenden Alles-ist-x-Satzes formulieren, als der die These bei Humboldt vielleicht gedacht war, obwohl sie kaum so ausgesprochen und entwickelt wurde, um sie dann kritisch zu kommentieren.

- (a) Der Mensch ist, was er sagt, denkt, versteht. Genauer: Wir sind, was wir sagen, denken, verstehen.
- (b) Sprache (Sprachfähigkeit) ist das, was den Menschen zum Menschen macht (auch wenn er nicht mehr bzw. noch nicht sprechen kann). Genauer: Sprache ist das, was uns zu dem macht, was wir sind.

¹⁴ Humboldt an Schiller, Sept. 1800, in: S. Seidel, *Friedrich Schiller – Wilhelm von Humboldt*, Briefwechsel, 206 f.

¹⁵ W. v. Humboldt, »Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, 119 f.

Humboldt spricht hier unbefangen vom Menschen, dessen »Gattungs-Charakter« er ausdrücklich und undefiniert »als bekannt voraussetzt«, um nur »seine individuellen Verschiedenheiten« aufzusuchen.¹⁶ Ich ziehe die Formulierungen vor, die ich die genaueren nenne. Denn schon das Wort, der Begriff ›Mensch‹ ist ein Prädikat, mit dem wir uns selbst *als* etwas, nämlich als Menschen, zu verstehen versuchen, indem wir die Frage, wer wir sind, mit diesem Begriff – vorläufig, aber unstrittig – beantworten. Mehr Erkenntnis steckt nicht darin. Immerhin dürfte das Prädikat ›Mensch‹ eines sein, das unserem kulturellen Gedächtnis so tief eingeschrieben ist, dass es uns schwer fallen würde, in unserem Selbstverständnis, unserer Selbstausslegung und Selbstdarstellung ohne es auszukommen. Der Plural der ersten Person hingegen ist keine prädikative Erkenntnis, sondern konstitutiv für Sprechen und Denken überhaupt. Sein Inhalt ist unbestimmt, während die Verschiedenheit der Sprecher, der Hörer, des jeweiligen Verständnisses, also der Plural, wesentlich ist.

4.4

Diese Versionen der These von unserer Selbstbestimmung und Selbstverortung als Hörer und Sprecher unter anderen Hörern und Sprechern und in gemeinsamen Welten, die sich durch Sprache (in der weiten Bedeutung des Wortes Sprache, die in den o.g. Formulierungen im Anschluss an Humboldt eingefordert wird) bilden und vermitteln, formieren und transformieren, möchte ich abschließend in sieben kommentierenden Bemerkungen ein Stück weit explizieren. Ich muss mich mit Andeutungen begnügen. Jede der Bemerkungen enthält ihrerseits ungeschützte Thesen, die einer ausführlichen Explikation, Diskussion und Verteidigung bedürften und hier nur angeführt werden, um die möglicherweise sehr weit reichenden Konsequenzen des Vorschlags einer Entgrenzung des Begriffs der Sprache zu illustrieren.

(1) *Alles ist Sprache.* – Die Sprache ist nicht alles, aber für uns ist alles durch Sprache vermittelt, folglich ist sie bei und in allem, was wir verstehen. Denn unsere Welt – alles, was *für uns* etwas ist – wird durch Sprache formiert und transformiert, auch das, was wir *als* sprachunabhängig bestimmen. Aus der Perspektive der dritten Person gesagt: Für sprachlich sozialisierte Wesen ist nichts ohne Sprache *denkbar, sagbar, verständlich* und in diesem menschlichen Sinne ›da‹ oder ›seiend‹.

(2) *Die Sprache ist das Ganze.* – Das Leben des Geistes ist ein Leben in Relationen. Geistige Relation sind vielleicht nicht immer im engeren Sinn sprachlicher Natur, letztlich aber immer sprachlich vermittelte Relationen. Positiv ist das leicht zu zeigen: Wenn wir Fragen stellen, sind wir immer schon in der Sprache. Die Sprache ist wie der Igel im Märchen. So sehr wir uns auch bemühen mögen, schneller als die Sprache oder vor den Worten bei den Dingen zu sein – sobald wir ankommen, stellen wir fest, dass die Sprache immer schon da gewesen ist. Alle Sprachkritik seit Platon hat darauf aufmerksam gemacht, dass wir durch Wörter nicht zu den Sachen kommen können, wenn

¹⁶ W. v. Humboldt, »Plan einer vergleichenden Anthropologie«, 377.

wir nicht schon bei ihnen gewesen sind. Da wir aber sowohl uns wechselseitig als auch die Dinge verstehen und erfolgreich mit ihnen und miteinander umgehen, können wir schließen, dass wir bei den Dingen sind. Nur sind wir bei ihnen in den Worten oder doch durch Worte vermittelt. Denn in unseren Worten halten wir die Unterscheidungen fest, die für uns relevant sind. Worte sind damit niemals nur Mittel der Kommunikation fertiger Gedanken und Vorstellungen. Wir haben keine deutlichen Vorstellungen ohne sprachliche Unterscheidungen, die freilich nicht allein durch Laute, Schriftzeichen oder Gesten vernehmbar und mitteilbar sind, sondern auch andere geeignete Medien in Anspruch nehmen können und in der Tat genommen haben.

(3) *Das Andere der Sprache: res.* – Nach den Ausführungen zum logischen Akt der Entgrenzung dürfte klar geworden sein, dass entgrenzende Sätze, die formuliert sind wie Definitionen, nicht nur keine Definitionen sein können und wollen, sondern nicht einmal Aussagen im aristotelischen Sinn dieses Wortes sind. Obwohl in ihnen selbstverständlich etwas (aus)gesagt wird. Die metaphysische Konjektur, anders gesagt: die semantische Gesetzgebungsinitiative, die dem Leser ansinnt, den Begriff der Sprache zu entgrenzen, d. h. diesen Begriff in einem entgrenzten Sinn zu gebrauchen, macht nur Sinn, wenn man weiß und akzeptiert, wie eine solche Konjektur zu verstehen ist. Kurz gesagt: Prädikate wie ›Sprache‹, ›Wort‹, ›Zeichen‹ schließen ihr Anderes, das sie aufheben, ein.

Damit aber verschiebt sich die Frage nach der Bedeutung von ›Sprache‹, ›Wort‹, ›Zeichen‹ ...: Man fragt nicht mehr, wie das bei Naturgegenständen üblich ist, was unabhängig von den Worten die Sache selbst sei. Man fragt vielmehr, was ›ihr‹ Anderes ist, das sie aufgehoben enthalten. Das Andere der Sprache, ohne das Sprache (Wort, Zeichen) weder sein noch gedacht werden kann, heißt (lat.:) »res«: d. h. Dinge, Ereignisse, Strukturen in der Außenwelt der Sprecher; bzw. Vorstellungen, Wahrnehmungen, Begriffe, Ideen in der Innenwelt der Hörer. So wird die res als Moment des Wortes, durch das sie bestimmt ist, verstanden: nur wer sprachlich sozialisiert ist, hat es in diesem Sinn mit Sachen zu tun. Ein Wort (Sprache, Zeichen) wäre nicht Wort, wenn es sich nicht in sich von der Sache unterscheidet, die es bestimmt. Diese Unterscheidung(sfähigkeit) aber liegt als Akt/*enérgeia* im Wort selbst, nicht in der Sache, die immer das zweite Moment bleibt, d. h. sich *als* Sache immer erst gegenüber dem Wort konstituiert.

Die Vielfalt der möglichen, wiewohl sehr unterschiedlichen Termini (res/signa, Dinge/Wörter, Sachen/Namen, Welt/Sprache usw.) für die Relata dieser Relation zeigt die Bedingtheit und Vielfalt des Zeichens selbst sowie seines Anderen. Doch ist diese Vielfalt alles andere als unbestimmt, sie bildet eine Familie. Hier kommt die Tradition der Sprachreflexion ins Spiel: Nur in einer aristotelischen Tradition der Sprachreflexion, in der dieser natürlich erscheinende Sprachbegriff in Aporien geraten ist, kann die hier vorgeschlagene *bestimmte* Entgrenzung sinnvoll erscheinen, Anerkennung finden, überhaupt verstanden werden: nämlich als die Lösung der mit der Zeit aufgetretenen Aporien eben dieses Sprachbegriffs. Die historische Einsicht, die in der europäischen Tradition zu einer Wende zur Sprache in der Philosophie geführt hat, und zwar lange bevor die Bezeichnung linguistic turn aufkam, zeigt an, dass es an der Zeit war und immer noch ist, den Begriff der Sprache in entgrenzendem Sinn zu verwenden, mithin Sprachphilosophie als zeitgemäße Form der Ersten Philosophie zu verstehen. Ich sehe

nicht, dass irgendeiner der seither für neue turns in Anspruch genommenen Begriffe diese Funktion wahrzunehmen in der Lage wäre, obwohl es den Anschein hat, dass sie alle am Prestige dieser zweiten neuzeitlichen Wende der Denkens partizipieren wollen.

(4) *Leben und Verhalten.* – Nur bei sprachlich sozialisierten Wesen werden deren Lebensfunktionen, ihr Verhalten und ihre Praxis, nicht mehr ausschließlich durch das gesteuert, was wir aufgrund begrifflicher Bestimmungen als Instinkt zu verstehen gelernt haben, sondern auch und ggf. anders durch Begriffe oder Ideen, seien es eigene oder fremde. Nur ein sprachlich sozialisiertes Wesen kann so sehr gegen die Triebe der eigenen Natur agieren, dass es bewusst den Schmerz und den Tod wählt.

(5) *Wahrnehmungen.* – Selbstverständlich setzt die Bildung von deutlichen Vorstellungen auch Wahrnehmungen voraus. Das ist seit Aristoteles bekannt und wird so beschrieben. Wahrnehmungen beruhen auf Eindrücken unserer Sinnesorgane, die ihrerseits erst durch Artikulation (Gliederung) zu Wahrnehmungen werden. (vgl. ›Wahr-Nehmung‹, ›per-ceptio(n)‹, ›con-ceptio(n)‹). Differenzierte, d.h. auch artikulierte Wahrnehmungen sind selbstverständlich auch ohne sprachliche Sozialisation möglich, sie werden auch von anderen Sinnenwesen erlernt und eingeübt. Dennoch bleibt ein entscheidender Unterschied zu uns. Bei sprachlich sozialisierten Wesen ist die Wahrnehmung eine andere geworden, und zwar dadurch, dass sie durch die sprachliche Artikulation unserer Welt überformt wurde und wird. Als sprachlich sozialisierte Wesen können wir hinter diese sprachliche Überformung der Wahrnehmung nicht mehr zurück, wir können sie nicht mehr abschütteln. Künstler versuchen es bisweilen, sie berichten in bewegenden Worten von ihrem Scheitern. Die Sehnsucht nach einer ›paradiesischen Unmittelbarkeit‹ ist groß.

(6) *Ohr und Stimme.* – Unsere Sprache entwickelt sich im Zusammenspiel von Ohr und Stimme in einer Gemeinschaft Hörender und Sprechender. Herder hat dieses Zusammenspiel als Erster zu beschreiben und unser Denken als die Bildung deutlicher Begriffe aus diesem Zusammenspiel heraus zu verstehen versucht. Auch wenn aus heutiger Sicht viele Details korrigiert und vor allem manche Fragen anders gestellt und bearbeitet werden müssen, so macht doch Herders Beschreibung schon plausibel, dass sich die menschliche Sprache zwar erst später – nachträglich –, aber mit Erfolg von ihren ursprünglichen Trägern Ohr und Stimme lösen konnte und kann: Alle Sinne und zahllose Medien eignen sich – allerdings mehr oder weniger gut – für Sprachbildung und sprachliche Kommunikation.¹⁷

(7) *Kunst und Wissenschaft.* – Die sog. gesprochene Lautsprache dürfte der natürliche Ursprung alles deutlichen Denkens und Sprechens unter Menschen gewesen sein. Später, aus diesen Anfängen heraus, werden sich die ebenfalls aus der Frühzeit bekannten lautsprachenfernen Sonderformen der Kommunikation, sei es als Darstellung und/oder Mitteilung etc., entwickelt haben.

¹⁷ Zentral für die Sprache als das Organ des Denkens ist das Prinzip der doppelten Artikulation. Das wurde von sprachwissenschaftlicher Seite aus vielfach und ausführlich untersucht, beschrieben, diskutiert. Deshalb gehe ich hier nicht näher darauf ein. Vgl. neuerdings z. B. Jürgen Trabant: *Was ist Sprache?*, bes. Kap. 2.

Die *Künste*, die und wie wir sie seither kennen, sind menschliche Artikulationsformen, deren Aufgaben sich wohl mehrfach verschoben haben und vermutlich immer wieder verschoben werden. In einer sprachdominierten Welt mögen sie mitunter auch dazu dienen, die jeweils erreichte *Deutlichkeit* der Rede zu verwirren, zurückzubilden, aufzulösen. Doch solange sie, und sei es auf unerhörte und noch nie vernommene Weise, verständlich bleiben wollen, können sie sich doch nicht gänzlich von ihr ablösen. Sie geben Anlass zu (neuem) Denken. – Generell aber tendieren sie zum Bildlichen.

Die *Wissenschaften*, die sich mit der Zeit entwickelt haben und weiter entwickeln, sind menschliche Artikulationsformen, die die *Deutlichkeit* der Rede, umgekehrt, auf die Spitze treiben, indem sie künstliche Inseln der Eindeutigkeit konstruieren. Auch sie können nur verständlich bleiben, wenn sie ihre Wurzeln in der gesprochenen Lautsprache, in der menschlichen Lebenspraxis nicht verlieren. – Generell aber tendieren sie zur Zahl.

Künste und Wissenschaften sind Sprösslinge der menschlichen Sprachen. Sie sind in der lebensweltlich bestimmten Praxis fundiert.

Literatur

- Borsche, Timan: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990.
- Borsche, Timan: »Meditative Variation oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel«, in: Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer (Hgg.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg 2007, 23–40.
- Descartes, René: »Regulae ad directionem ingenii«, in: Charles Adam/Paul Tannery (Hgg.): *René Descartes, Oeuvres*, Bd. 10, Paris 1908.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951 [1903].
- Humboldt, Wilhelm von: »Plan einer vergleichenden Anthropologie«, in: Albert Leitzmann (Hg.): *Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften*, Bd. I, Berlin 1903.
- Humboldt, Wilhelm von: »Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, in: Albert Leitzmann (Hg.): *Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften*, Bd. VI, 1907.
- Kues, Nikolaus von: »De theologicis complementis«, in, ders.: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. X, Hamburg 1994.
- Nietzsche, Friedrich: »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, München 1980.
- Seidel, Siegfried (Hg.): *Friedrich Schiller – Wilhelm von Humboldt, Briefwechsel*, Berlin 1962.
- Trabant, Jürgen: *Was ist Sprache?*, München 2008.

Eine Skizze von Wittgensteins Spät kritik am *Tractatus*¹

James Conant

Zusammen mit anderen haben Cora Diamond und ich versucht, einen Interpretationsrahmen für das Verständnis von Wittgensteins *Tractatus* zu entwickeln und zu verteidigen, der inzwischen als »the resolute reading« bzw. »die strenge Lesart« des *Tractatus* bekannt geworden ist. In diesem Aufsatz soll es um einen bestimmten Strang der Kritik an dieser Lesart gehen.² Ich möchte diesen Strang der Kritik isolieren, untersuchen und darauf antworten. Es soll um den Vorwurf gehen, daß diese Lesart einen auf die Auffassung festlege, *es gäbe bloß einen Wittgenstein* (wo doch selbstverständlich jeder gebildete Mensch weiß, daß es mindestens zwei Wittgensteins gibt: einen frühen und einen späten).

Was an dieser Kritik stimmt, ist folgendes: Die Anhänger einer strengen Lesart empfinden ein Unbehagen bei der folgenden Darstellung der Beziehung zwischen Wittgensteins frühem und spätem Denken:

Der *Tractatus* und die Untersuchungen versuchen beide, dieselben philosophischen Fragen zu beantworten, aber in jedem der Fälle, wo der frühe Wittgenstein zeigen wollte, daß die Antwort auf eine bestimmte Frage *p* sei, wolle der späte Wittgenstein ihm zeigen, daß die Antwort nicht *p* ist.

Nennen wir dies »das Lehrschema«. Der Streit zwischen den Anhängern einer strengen Lesart und ihren Kritikern besteht nun *nicht* darin, daß sie sich darüber streiten, was hier in dieses Schema für *p* eingesetzt werden soll. Sondern es verhält sich so: die Anhänger einer strengen Lesart glauben, daß jedes Schema dieser Art zu einer verzerrten Darstellung der philosophischen Ziele des frühen *und* des späten Wittgensteins führen muß. Der Streit zwischen den Anhängern einer strengen Lesart und ihren Kritikern konzentriert sich gewöhnlich auf die Frage, wie der folgende Moment der Zuspitzung im *Tractatus* zu verstehen ist:

¹ Dieser Text ist für den XXI. Deutschen Kongreß für Philosophie, auf Einladung von Hans Julius Schneider und Carl Friedrich Gethmann, zusammengestellt worden. Er ist eine stark gekürzte und umgearbeitete Version eines wesentlich längeren englischsprachigen Aufsatzes mit dem Titel »Mild Mono-Wittgensteinianism«, S. 31–142. Eine etwas umfangreichere Behandlung dieses Themas wird unter dem Titel »Wittgensteins spätere Kritik des *Tractatus*« erscheinen.

² Eine Übersicht über die verschiedenen Vertreter dieser Lesart (sowie anderer Stränge der Kritik an ihnen) bietet W. Kienzler in »Neue Lektüren von Wittgensteins *Logisch-Philosophischer Abhandlung*«.

Meine Sätze *erläutern* dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als *unsinnig* erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß zuszusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)³

In *Tractatus* 6.54 fordert uns der Verfasser des Buches nicht dazu auf, *seine Sätze* zu verstehen, sondern *ihn* zu verstehen. Diese Feinheit in der Formulierung steht, wie ich es sehe, in Verbindung mit der Art und Weise, wie wir zu der Erkenntnis kommen sollen, daß es in Bezug auf die Sätze des Buches (von denen hier gesprochen wird) *nichts* gibt, das als Verständnis *von ihnen* zählen könnte. Das Hauptmerkmal, das eine Lesart des *Tractatus* in dem hier zur Debatte stehenden Sinne als »streng« kennzeichnet, besteht in der *Zurückweisung* der folgenden Idee: Wozu der Verfasser dieses Buches uns auffordern will, ist etwas, wofür wir eine *Theorie*, die im Buch aufgestellt wurde, zuerst *erfassen* und dann *auf* die Sätze des Buches *anwenden* müssen – eine Theorie, die die Bedingungen angibt, unter denen Sätze einen Sinn haben, sowie die, unter denen sie keinen haben. Um der Idee einen Gehalt zu verleihen, daß wir diese Theorie erfassen können, muß man behaupten, daß es einen ziemlich gehaltvollen Sinn gibt, in dem wir die Sätze »verstehen« können, die die Theorie »darlegen«, trotz der Tatsache, daß wir am Ende dazu aufgefordert werden, eben *diese* Sätze als unsinnig zu erkennen. Ich bin der Ansicht, daß eine solche Lektüre des *Tractatus* eine folgenschwere Unterschätzung dessen darstellt, worum es in der Aufforderung geht, diese Sätze am Ende als *unsinnig* zu erkennen.

Den gewöhnlichen Lesarten des Buches zufolge besteht die Pointe der meisten Sätze des Buches darin, daß sie theoretische *Kriterien des Sinns* bestimmen. Wenn diese Kriterien nun auf die Sätze, mit deren Hilfe sie ausgedrückt werden, angewendet werden, kommt heraus, daß sie ihre eigenen Kriterien nicht erfüllen und daher als unsinnig verworfen werden müssen. Die Anhänger einer strengen Lesart sind mit dieser gewöhnlichen Lesart aus verschiedenen Gründen unzufrieden. Vor allem lehnen sie die Idee ab, daß der Verfasser des *Tractatus* die *Absicht* hat, inhaltliche Theorien bzw. Lehren aufzustellen. Wittgenstein teilt uns mit, daß die Art der Philosophie, die er in diesem Buch praktizieren möchte, nicht im Aufstellen einer Lehre, sondern in der Ausübung einer bestimmten Art von Tätigkeit besteht – der der Erläuterung. Einer meiner Kernthesen in diesem Aufsatz ist, daß ein angemessenes Verständnis der Zielsetzung des *Tractatus* davon abhängt, Wittgenstein hier beim Wort zu nehmen. Wenn man das tut, und es »streng durchdenkt«⁴, hat das weitreichende Konsequenzen. Ich will hier drei davon nennen.

³ Meine Hervorhebungen; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.54.

⁴ Ich spiele hier auf eine Formulierung Wittgensteins darüber an, was zur philosophischen Erläuterung gehört, die in Passagen wie der folgenden auftritt: »So führt der Idealismus streng durchdacht zum Realismus« (L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, S. 178, 15.10.16) – und: »[D]er Solipsismus, streng durchgeführt, [fällt] mit dem reinen Realismus zusammen.« (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.64). Für eine weitere Diskussion der Bedeutung, die eine solche Auffassung vom Durchdenken der Probleme in Wittgensteins Werk hat, siehe J. Conant, »On Going the Bloody Hard Way in Philosophy«. (Daß hier als Hauptmotivation

Die erste Konsequenz besteht in der Zurückweisung der Ansicht, der Verfasser wolle eine *nicht ausdrückbare* Theorie bzw. Lehre vertreten. Das bedeutet, daß ich die weitverbreitete Auffassung ablehne, daß die fraglichen »Sätze« des Buches (nämlich diejenigen, über die Wittgenstein gesagt hat, daß wir sie als »unsinnig« erkennen sollen), so »verstanden« werden sollen, daß sie nicht ausdrückbare Einsichten vermitteln, die der Leser »erfassen« soll, obwohl der Verfasser sie nicht »ausdrücken« kann. Gewöhnlichen Lesarten des Buches zufolge benennen diese vermeintlichen Einsichten inhaltliche Begrenzungen des Sinns. Durch die »Übertretung« dieser Begrenzungen kommt nun heraus, daß die fraglichen Sätze gleichzeitig sinnlos sind und doch etwas Bestimmtes vermitteln können. Die Art ihrer Sinnlosigkeit soll in jedem dieser Fälle einen bestimmten Aspekt der allgemeinen Bedingungen für den Sinn herausheben, wie sie von der fraglichen Theorie beschrieben werden. Das setzt voraus, daß die Sinnlosigkeit dieser Sätze in jedem dieser Fälle von einer logisch verschiedenen und genauer bestimmbareren Art ist. Die gewöhnliche Lesart glaubt, daß eine Hauptaufgabe der Theorie des Buches darin besteht, dieser Idee von logisch bestimmten Arten von Unsinn einen Gehalt zu geben.

Das bringt uns zur zweiten Konsequenz: nämlich die Zurückweisung der Idee, daß der *Tractatus* behaupten würde, es gäbe logisch bestimmbare Arten von Unsinn. Ich habe das manchmal so formuliert: der *Tractatus* habe das Ziel zu zeigen, daß es so etwas wie *gehaltvollen Unsinn* nicht gibt. Das heißt, ich lehne die Auffassung ab, daß ein »Satz« wegen seiner internen logischen bzw. begrifflichen Struktur *an sich fehlerhaft* sein kann. Dabei ist es egal, ob zu den Kriterien, an denen diese Fehlerhaftigkeit gemessen wird, Verifizierbarkeit, Bipolarität oder logische Wohlgeformtheit gehören. Ein Teil dessen, was der *Tractatus* zeigen will, ist, daß keines dieser »Kriterien des Sinns« die Aufgabe erfüllen kann, zu der wir sie beim Philosophieren heranziehen wollen. Eine nicht-strenge Lesart ist eine, die dem *Tractatus* eine Theorie zuschreibt, die sein Verfasser für wahr halten muß und auf die er sich stützt (wenn er in der Lage sein soll, sein Programm der philosophischen Kritik zu verfolgen), die er aber auch als Unsinn betrachten muß (wenn er seine eigene Theorie durchdenkt).

Das Mindeste, was eine strenge Lesart hier zu vermeiden versucht, ist das Durcheinander, in das Wittgenstein-Kommentatoren geraten, wenn sie sich weigern, sich von der folgenden *paradoxe Idee* zu trennen:

Der Verfasser des *Tractatus* will, daß wir die Sätze des Buches aus prinzipiellen Gründen als Unsinn zurückweisen; aber in dem Moment, wo wir sie zurückweisen, sollen wir immer noch Zugriff auf diese Gründe haben, indem wir weiterhin das erkennen, begreifen und glauben, was diese Sätze sagen würden, wenn sie einen Sinn hätten.

einer »resolute reading« formuliert wird, Wittgensteins selbst erklärtes Ziel im *Tractatus* »streng durchzudenken«, war auch ausschlaggebend für die Wahl von »streng« als Übersetzung von »resolute«, Anm. d. Übers.)

Einer strengen Lesart zufolge ist diese paradoxe Idee selbst noch ein *Teil* der Leiter, die wir hinaufsteigen und wegwerfen sollen. Daraus folgt es, daß wir erkennen, daß die Zwischenstufen in denen wir uns, als Leser, zu befinden scheinen (wenn es uns so vorkommt, als könnten wir das erkennen, begreifen und glauben, was diese Sätze vermitteln wollen), selbst *Aspekte der Illusion* sind, die das Buch als Ganzes zum Einsturz bringen will – daß sie selbst noch Sprossen der Leiter sind, die wir hinaufsteigen und wegwerfen sollen.

Die dritte Konsequenz hat damit zu tun, wie die Einzelheiten des erläuternden Vorgehens des *Tractatus* zu verstehen sind – und dabei im Besonderen die Rolle der vielen Werkzeuge der Notation (der Shefferstrich, die Wahrheitstafeln, usw.), die im Laufe des Buches eingeführt werden. Es ist klar, daß die logische Notation irgendeine wichtige Rolle beim Hinaufsteigen der Leiter spielen soll. Anhänger der gewöhnlichen Lesart werden annehmen, daß diese Notation so gebaut sein soll, daß sie die Forderungen der Theorie widerspiegelt, die in dem Buch angeblich aufgestellt wird: nur die Sätze, die die Theorie zuläßt, werden in der Notation gebildet werden können; und die Sätze, die nach der Theorie Unsinn sind, werden unzulässige Konstruktionen enthalten, die von den syntaktischen Regeln der Notation ausgeschlossen werden. Es sollte mittlerweile klar sein, daß es mir nicht offensteht, die Rolle der logischen Notation im *Tractatus* in so einer Weise aufzufassen. Wie ich es sehe, sind die im *Tractatus* angewendeten Arten der logischen Notation Instrumente der Erläuterung. Ihre Anwendung erfordert nicht, daß man sich an bestimmte philosophische Thesen bindet.

Aus normalen Gesprächen kennen wir es, daß eine Person auf eine gedankliche Verwirrung aufmerksam gemacht werden kann, in dem man einen Ausdruck durch einen anderen ersetzt. Man macht das gewöhnlicherweise so: ein Ausdruck in der Muttersprache des Sprechers wird durch einen anderen ersetzt. Aber wenn der Sprecher schon mit einer Fremdsprache vertraut ist, kann man zusätzliche Ressourcen der Erläuterung freisetzen. So kann ein Sprecher, falls er Latein beherrscht, auf eine Mehrdeutigkeit des Wortes »oder« in der deutschen Alltagssprache aufmerksam gemacht werden, indem man ihn fragt, ob er für die Übersetzung seines deutschen Satzes ins Lateinische »aut« oder »vel« verwenden will. Der Sprecher braucht dafür keine »Lateintheorie«. Alles, was er braucht, ist das Wissen, wie man deutsche Sätze richtig in lateinische übersetzt. Wenn man ihn zum Nachdenken darüber bringt, was es heißt, den einen statt den anderen lateinischen Ausdruck zu wählen, kann dem Sprecher auffallen, daß er zwischen zwei Alternativen, seine Wörter zu meinen, hin- und herpendelt, ohne sich auf eine davon festzulegen. Genau das ist es, was für den Verfasser des *Tractatus* Unsinn ist: ein unwissentliches Schwanken in unserer Beziehung zu unseren Worten – wir haben in Bezug auf die Bedeutung keine wirkliche Bestimmung vorgenommen, wenn wir auch glauben, es getan zu haben (siehe *TLP* 5.4733). Und dieses Verständnis, das der *Tractatus* vom Wesen des Unsinn hat, steht in einer internen Beziehung zu seinem Verständnis von der eigentlichen Rolle der logischen Notation bei der philosophischen Klärung.

Wenn unser Sprecher des Deutschen kein Latein könnte, könnte man ihm eine geeignete logische Notation beibringen. Und mithilfe dieser Notation könnte man genau die

gleiche Klärung bewirken. Was hier vorausgesetzt wird, ist keine Theorie der Notation, sondern bloß die Beherrschung ihres richtigen Gebrauchs. Was man hier braucht, ist nicht eine Lehre, an die man sich bindet, sondern ein praktisches Verständnis davon, wie man eine bestimmte Tätigkeit ausübt. Die Arten der Notation, die der *Tractatus* uns vorstellt, sind natürlich viel komplizierter; im Prinzip muß es jedoch keinen wesentlichen Unterschied geben zwischen der Begründung der Techniken, die bei der Beherrschung und Anwendung einer solche Notation vorkommen, und dem, was in dem Fall geschieht, wo jemand gebeten wird, »oder« mit entweder »vel« oder »aut« zu übersetzen. Der Unterschied hier ist ein gradueller und nicht ein qualitativer. Die Notation, die der *Tractatus* uns vorstellt, bedarf keiner unabhängigen theoretischen Begründung; und wenn, würde sie ihren Zweck verfehlen. Die Arten der Notation im *Tractatus* werden als *Vorschläge* vorgebracht. Wenn wir diese Notation ausprobieren, dann sehen wir, daß wir uns mit ihrer Hilfe (wenn es in der Tat etwas gibt, daß wir sagen wollen) darüber klarwerden können, *was* wir sagen wollen; und wir können uns (wenn es nichts gibt, das wir sagen wollen) mit ihrer Hilfe darüber klarwerden, wie es dazu gekommen ist, daß wir unwissentlich nichts gesagt haben. Wir können jetzt folgendes sagen: daß wir den Verfasser des *Tractatus* jedesmal dann verstehen, wenn wir selbst erkennen, wie die Notation es uns ermöglicht, Unsinn zu erkennen. Das ist die Art und Weise, in der die Notation uns das Hinaufsteigen auf den Sprossen der Leiter erleichtern soll.

Die folgende Liste gibt eine Beschreibung einiger dieser Sprossen:

1. Ein Satz kann einen Sachverhalt darstellen, weil er ihn abbildet.
2. Ein Satz ist ein logisches Bild eines Sachverhalts, wenn die Grundbestandteile des Satzes, die einfachen Namen, auf eine Weise logisch miteinander verknüpft sind, die der Art entspricht, mit der die Grundbestandteile des Sachverhaltes miteinander verknüpft sind (die einfachen Gegenstände).
3. Denken und Sprache können die Wirklichkeit darstellen, weil sie die logische Form der Wirklichkeit widerspiegeln.
4. Die logische Form, die Sprache und Wirklichkeit gemeinsam haben, kann nicht in der Sprache ausgedrückt werden.
5. Die Eigenschaften der Wirklichkeit, die der Möglichkeit von Sinn zugrunde liegen (bzw.: die Eigenschaften der Sprache, die der Möglichkeit von Darstellung zugrunde liegen), *gibt es* tatsächlich, selbst wenn sie nicht ausgedrückt werden können.
6. Obwohl sie nicht ausgedrückt werden können, können diese Eigenschaften mithilfe passend konstruierter Formen von Unsinn mitgeteilt werden.
7. Diese unsinnigen »Sätze« sind nicht schlichter Unsinn – es gibt noch etwas wie eine logische Struktur an ihnen.
8. Bei diesen »Sätzen« kommt es zu bestimmten Verstößen gegen die logische Syntax.
9. Jedem dieser Verstöße läßt sich eine (unausdrückbare) Einsicht in eine (unausdrückbare) Eigenschaft der Wirklichkeit zuordnen.

10. Jede dieser Einsichten kann durch den Einsatz des entsprechenden Unsinnns »übermittelt« werden.
11. Was durch ihre Überschreitung in jedem dieser Fälle ans Tageslicht gebracht wird, ist eine allgemeine Bedingung des Sinns von Sätzen.
12. Die Gesamtheit dieser Bedingungen bildet die Grenzen der (unserer, meiner) Sprache.
13. Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen der (unserer, meiner) Welt.
14. Es ist die Aufgabe einer richtigen Sprachtheorie, diese Grenzen zu bestimmen.
15. Dadurch bestimmt sie auch die Grenzen der (meiner, unserer) Welt.
16. Die Bestimmung dieser Grenzen versetzt einen (mich) in die Lage, die Welt von oben (von außen, von der Seite) als begrenztes Ganzes zu betrachten.

Diese Liste ist die erste von drei Listen, die ich in diesem Aufsatz besprechen werde. Jede von ihnen besteht aus Formulierungen oder Gedanken, die gewöhnlich mit dem *Tractatus* verbunden werden. Diese erste Liste ist eine Liste von Beispielen von Kandidaten für Sätze, die Leitersprossen zugeordnet werden sollen. Eine solche Auswahl von Kandidaten soll andeuten, welche Art von Sätzen in den Augen von Anhängern einer strengen Lesart auf das gehört, was ich von jetzt an »die erste Liste« nennen werde – d.h. auf eine Liste von Sätzen, die jene Leser, die den *Autor* des Buches verstehen, am Ende als Unsinn erkennen und wegwerfen sollen.

Fast jeder Punkt auf dieser Liste weist auf eine Anzahl anderer, genauso zum Thema gehöriger Punkte hin. An vielen Stellen könnte man einen Punkt auf der Liste durch etwas ersetzen, das die Form seines philosophischen Gegenteils hat, ohne daß es dadurch weniger als Kandidat für die Liste geeignet wäre. So könnte man eine These mit realistischem Anstrich, wie beispielsweise Punkt 3 hier auf der Liste, durch ihr antirealistisches Gegenstück ersetzen:

- 3a. Die Wirklichkeit ist in der Sprache darstellbar, weil sie die logische Form von Denken und Sprache widerspiegelt.

Das wiederum könnte so abgeändert werden, daß es mehr nach Idealismus klingt:

- 3b. Unsere Welt ist darstellbar, weil sie die logische Form unserer Sprache widerspiegelt.

Wenn man will, kann man auch eine Variante mit einem solipsistischen Anstrich haben:

- 3c. Meine Welt ist darstellbar, weil sie die logische Form meiner Sprache widerspiegelt.

Es gibt Standardinterpretationen des *Tractatus*, die jeweils die Punkte 3, 3a, 3b oder 3c als zentrale Lehre des Buches annehmen. So besteht beispielsweise ein Großteil der Sekundärliteratur zum *Tractatus* aus einer Debatte zwischen denjenigen, die behaupten, die Erklärungsrichtung solle vom Wesen der Wirklichkeit zum Wesen der Sprache verlaufen, und denjenigen, die behaupten, daß diese Richtung umgekehrt verlaufen solle. Anhänger einer strengen Lesart behaupten, daß jede dieser Positionen, die sich aus der Entscheidung für eine dieser Erklärungsrichtungen ergibt, gleichermaßen die

Rolle einer Sprosse auf der Leiter spielt, die wir hinaufsteigen und wegwerfen sollen. Der *Tractatus* will zeigen, daß der Sinn jeder der Punkte 3, 3a, 3b und 3c von den anderen abhängt und daß sie gemeinsam überleben oder untergehen – daß, streng durchgedacht, Realismus, Idealismus und Solipsismus miteinander zusammenfallen.

Es gibt also nichts, was Anhänger einer strengen Lesart daran hindert, alle diese vier Punkte in eine Liste aufzunehmen. Für Anhänger der gewöhnlichen Lesart schließen sich solche (scheinbar) logisch unverträglichen »Sätze« gegenseitig aus als Kandidaten für Leitersprossen. Denn in ihren Augen geben solche Sätze *Einsichten* in das Wesen von Denken, Sprache und Wirklichkeit wieder. Für Anhänger einer strengen Lesart müssen sich diese Punkte nicht gegenseitig als Kandidaten für die erste Liste ausschließen, da die Leitersprossen, für die sie stehen, alle gleichermaßen mit bloß *scheinbaren* Einsichten in das Wesen von Denken, Sprache und Wirklichkeit verbunden sind – alle sollen gleichermaßen überwunden werden.

Bevor wir uns meiner zweiten Liste zuwenden, erinnern wir uns daran, auf welche Momente in seinem Frühwerk sich Wittgenstein in seiner späteren Kritik konzentriert. Die Kritik in diesen Abschnitten des Spätwerks ist nie auf Punkte auf der ersten Liste gerichtet, sondern immer auf eine ganz andere Art von Moment in seinem Frühwerk. Hier ist ein typisches Beispiel eines solchen Abschnitts im Spätwerk:

Nun aber kann es den Anschein gewinnen, als gäbe es so etwas wie eine letzte Analyse unserer Sprachformen, also *eine* vollkommen zerlegte Form des Ausdrucks. D.h.: als seien unsere gebräuchlichen Ausdrucksformen, wesentlich, noch unanalysiert; als sei in ihnen etwas verborgen, was ans Licht zu befördern ist. Ist dies geschehen, so sei der Ausdruck damit vollkommen geklärt und unsre Aufgabe gelöst.

Man kann das auch so sagen: Wir beseitigen Mißverständnisse, indem wir unsern Ausdruck exakter machen: aber es kann nun so scheinen, als ob wir einem bestimmten Zustand, der vollkommenen Exaktheit, zustreben; und als wäre das das eigentliche Ziel unserer Untersuchung.⁵

Das ist eine Beschreibung davon, wie die Dinge dem Verfasser des *Tractatus* erschienen, als er dieses Buch schrieb. Es handelt sich um eine Beschreibung einiger der impliziten philosophischen Vorurteile, die zu seiner früheren Praxis gehörten. Dieses Zitat zielt folglich nicht auf die Reihe der Punkte ab, die auf der ersten Liste stehen – die philosophischen Lehrsätze, die (wie Anhänger einer strengen Lesart behaupten) schon im *Tractatus* aufgelöst werden sollten. Worauf stattdessen abgezielt wird, ist der unaufgelöste metaphysische Bodensatz, den sein früheres Verständnis dessen mit sich brachte, was zu einer solchen Praxis der philosophischen Klärung gehören muß. In der zweiten Liste geht es um diesen unaufgelösten metaphysischen Bodensatz. In der zweiten Liste geht es also um Dinge, die im *Tractatus* nur in relativ versteckter, impliziter oder sonstwie indirekter Weise vorkommen:

⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 91.

1. Die logischen Beziehungen, in denen unsere Gedanken zueinander stehen, können durch eine Analyse unserer Sätze *vollständig* gezeigt werden.
2. Diese Beziehungen können sichtbar gemacht werden durch den Einsatz einer logisch *vollkommen* übersichtlichen Notation.
3. Durch die Anwendung einer solchen Notation können Sätze so umformuliert werden, daß *sämtliche* logische Beziehungen klar sichtbar sind.
4. Ein Satz *muß* zusammengesetzt sein.
5. *Jeder* Satz läßt sich analysieren.
6. Durch die logische Analyse kommt immer heraus, daß *jeder* Satz entweder ein Elementarsatz ist oder das Resultat von Wahrheitsoperationen mit Elementarsätzen.
7. *Alles* Schließen ist wahrheitsfunktional.
8. Es gibt *nur einen* logischen Raum, und alles, was gesagt oder gedacht werden kann, ist ein Teil dieses Raumes.
9. Es gibt so etwas wie *die* logische Ordnung unserer Sprache.
10. Diese logische Ordnung – eine, die *schon da* ist und auf ihre Entdeckung wartet – muß der logischen Analyse vorgängig sein, und es ist die Rolle der logischen Analyse, sie zu enthüllen.
11. Indem sie in einer solchen Notation formuliert werden, wird eindeutig erkennbar, welche Satzsymbole unseren Satzzeichen zuzuordnen sind.
12. Indem sie auf diese Weise formuliert werden, wird außerdem klar, was *alle* Sätze gemeinsam haben.
13. Es gibt eine allgemeine Form des Satzes und *alle* Sätze haben diese Form.
14. Indem auf diese Weise klar wird, was Sätze sind, wird auch klar, wie irreführend ihre Erscheinung ist – wie sehr die äußere Form die tatsächliche *verborgene* logische Struktur *verbüllt*.
15. Eine logisch übersichtliche Notation ist *das* grundlegende Werkzeug der philosophischen Klärung.
16. Dadurch, daß sie sich, trotz der Ähnlichkeit ihrer äußeren Form mit der echter Sätze, nicht in *die* Notation übersetzen lassen, können bestimmte Zeichenketten als Unsinn entlarvt werden, d.h. als Zeichenketten, in denen Zeichen vorkommen, denen noch keine genau bestimmte Bedeutung gegeben wurde.
17. *Alle* philosophischen Verwirrungen können auf diese Weise geklärt werden.
18. Indem die Bedeutung dieses Werkzeugs und seine Anwendung in der Praxis der Klärung gezeigt wurde, sind die Probleme der Philosophie *im Wesentlichen* endgültig gelöst worden.

Auf jeden der Punkte dieser (zweiten) Liste treffen drei Dinge zu: (1) Wittgenstein hatte sich (durch seine Auffassung von philosophischer Erläuterung) an ihn gebunden, (2) Wittgenstein hätte ihn nicht als unverträglich angesehen mit seinem Ziel der Abschaffung der Metaphysik (durch eine Praxis, in der keine philosophischen Thesen aufgestellt werden), (3) Wittgenstein hätte ihn nicht für etwas gehalten, an das er sich *durch eine Theorie* gebunden hätte. Die zweite Liste zeigt das Ausmaß, in dem in sei-

ner frühen Methode der Klärung stillschweigend eine ganze Metaphysik der Sprache enthalten war.

In der zweiten Liste zeigen die kursiv geschriebenen Ausdrücke Momente eines *metaphysischen Beharrens* an – Momente, in denen *eine Forderung* aufgestellt wird. Das heißt nun aber nicht, daß der metaphysische Moment bei allen diesen Bemerkungen jeweils auf den Teil in Kursivschreibung beschränkt: Jeder der kursivgeschriebenen Ausdrücke führt einen Moment der philosophischen Überhöhung ein, der auf viele andere Ausdrücke im Satz ausstrahlt: »Satz«, »Sprache«, »Analyse«, »logisch«, »zusammengesetzt«, »elementar«, »Notation«, »Denken«, »Beziehung«, »Bedeutung«, »möglich«, »Ordnung«, »gemeinsam haben«, »allgemein«, »Form«, »Klarheit«, »Klärung«, »übersichtlich«, »sichtbar«, »Probleme«, »Philosophie«, »gelöst«. Auf der anderen Seite könnte man es auch umgekehrt ausdrücken: Es ist der Hang des Verfassers zur Überhöhung dessen, was Satz, Sprache, Logik, Ordnung, Klarheit usw. sind – es ist seine vorgängige Auffassung davon, wie und was sie sein *müssen* – welche die Forderungen einführt, die die kursivgeschriebenen Ausdrücken oben in jeweils eigener Weise widerspiegeln. Jeder der Punkte auf der Liste soll als verbunden mit einem Beispiel gedacht werden für das, was der späte Wittgenstein als den Dogmatismus bezeichnet, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen. Der Verfasser des *Tractatus* würde sich nicht als jemand betrachtet haben, der auf dogmatische Weise vorgeht – als jemand, der Thesen aufstellt, die man als etwas auffassen könnte, das einer Rechtfertigung bedarf. Stattdessen hätte er jeden der obigen Punkte als etwas betrachtet, das im Verlauf der Erläuterung von Sätzen *klar wird*, und, insbesondere, dadurch, daß man eine übersichtliche Notation übernimmt und anwendet. Die Aufgabe der Spätphilosophie liegt darin, einen Weg zu finden, dieses ursprüngliche Streben nach Übersichtlichkeit und vollkommener Auflösung der Probleme beizubehalten, während ihnen der metaphysische Geist ausgetrieben wird, von dem sie im Frühwerk unwissentlich durchdrungen sind.

Jeder der kursivgeschriebenen Ausdrücke liefert ein Beispiel dafür, daß die entscheidenden Schritte im Taschenspielerkunststück diejenigen sind, die uns am Unschuldigsten scheinen (*PU* § 308). Das hat eine direkte Auswirkung auf die Entwicklung seiner Spätphilosophie – eine, die in Verbindung mit seiner späteren Einsicht steht, daß es viel schwerer ist, das Aufstellen von Forderungen in der Philosophie zu vermeiden, als er sich früher jemals vorgestellt hatte. Das führt in seinem Spätwerk zur Entwicklung einer Form der philosophischen Praxis, die in der Lage ist, die genauen Momente, in denen solche Forderungen an das Denken erstmals unwissentlich aufgestellt werden, kenntlich zu machen und zu klären. Es handelt sich hier um Momente, die weit vor dem Zeitpunkt liegen, wo das, woran der Philosoph sich bindet, ihm als etwas von Gewicht erscheint. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, eine nicht-dogmatische Art der philosophischen Richtigstellung zu entwickeln. Ein Verfahren der Erläuterung, dessen Stufen in Form einer Leiter angeordnet sind, ist dieser Aufgabe nicht mehr gewachsen: mit dem Verfahren müssen wir das Gebiet der Untersuchung in so einer Weise kreuz und quer durchreisen können, daß jeder Schritt der Untersuchung, in dem es um die Austreibung eines philosophischen Dämons geht, selbst wieder neu erwogen und neu bewertet werden kann.

Hier spielt ein Schritt in Wittgensteins späterer philosophischer Vorgehensweise eine wichtige Rolle, die in seiner früheren Art der philosophischen Erläuterung keine Rolle spielte und keine Rolle spielen konnte: nämlich der, in dem man versucht, den entscheidenden Schritt im philosophischen Taschenspielerkunststück offenzulegen – den, der uns am Unschuldigsten scheint. Daß wir uns allein auf diesen Schritt konzentrieren, genügt, uns in die Lage zu versetzen, die folgenden zwei Punkte zu verstehen: (1) zu verstehen, warum es genau die Momente im Frühwerk sind, die Punkten auf der zweiten Liste entsprechen, die von Wittgenstein in den *Untersuchungen* immer wieder als Kritikpunkte am *Tractatus* unter die Lupe genommen werden (während er das bei Punkten, die auf die erste Liste gehören, im Wesentlichen nie tut), und (2) zu verstehen, warum der zur Debatte stehende Moment der Diskontinuität notwendigerweise unkenntlich wird, wenn man alles in das Lehrschema zwängt (wodurch Momente der Diskontinuität nur dann sichtbar werden können, wenn ihnen ausdrückliche Lehren entsprechen, die der frühe Wittgenstein bewußt aufgestellt hat).

Wittgensteins ursprüngliches Ziel beim Verfassen des *Tractatus* war, der Metaphysik ein Ende zu setzen; und die Methode der Klärung, die er darin praktizieren wollte, um dieses Ziel zu erreichen, war eine, die sich selbst an nichts Metaphysisches binden sollte. Die folgende Bemerkung unterstreicht, wie Wittgenstein in seinen späteren Schriften dieses Merkmal seines früheren Denkens weiterhin fest im Blick behält, während er uns auf die problematischen Forderungen aufmerksam machen will, die sich aus diesem Denken ergeben hatten:

Wir haben nun eine *Theorie*; eine »dynamische« Theorie des Satzes, der Sprache, aber sie erscheint uns nicht als Theorie. Es ist ja das Charakteristische einer solchen Theorie, daß sie einen besonderen, klar anschaulichen, Fall ansieht, und sagt: »Das zeigt, wie es sich überhaupt verhält; dieser Fall ist das Urbild *aller* Fälle« – »Natürlich! so muß es sein«, sagen wir und sind zufrieden. Wir sind auf eine Form der Darstellung gekommen, die uns *einleuchtet*. Aber es ist, als haben wir nun etwas gesehen, was *unter* der Oberfläche liegt.⁶

Dieses Zitat unterstreicht gut, warum alles schief laufen muß, wenn die Lektüre Wittgensteins um die folgenden Frage herum aufgebaut ist: »Welche Teile der Theorie, die der *Tractatus* aufstellen wollte, hielt der späte Wittgenstein für falsch?« Wenn man Wittgenstein so liest, werden uns die folgenden sieben Aspekte des Interesses, das der späte Wittgenstein am *Tractatus* hatte, entgehen: (1) Was *wir* als philosophische Thesen erkennen können, an die Wittgenstein sich im Frühwerk bindet, waren für den Verfasser des *Tractatus* damals nicht als solche erkennbar; (2) das Hauptmerkmal solcher »Theorien« ist, daß sie ihre Überzeugungskraft aus der scheinbar unschuldigen Konzentration auf etwas gewinnen, das sich als einen klar anschaulichen Fall darstellt; (3) ein vorurteilsfreier Blick auf einen solchen Fall scheint uns zu erlauben auszurufen: »Das zeigt, wie es sich überhaupt verhält; dieser Fall ist das Urbild *aller* Fälle«; (4) es ist deshalb besonders hilfreich, Beispiele von Philosophen zu betrachten, die in ihrem

⁶ L. Wittgenstein, *Zettel*, § 444.

Denken schon in den Bann solcher scheinbarer Formen der Klarheit geraten sind, bevor sie selbst glauben, überhaupt mit dem Philosophieren begonnen zu haben: (5) es ist noch besser, das Beispiel eines Philosophen zu betrachten, der sich geschworen hat, keine philosophischen Forderungen aufzustellen, und diesem Schwur dennoch untreu wird; (6) der Verfasser des *Tractatus* ist für den späten Wittgenstein das beste Beispiel für einen solchen Philosophen, und daher, wenigstens in dieser Hinsicht, der Lieblingsgegenstand seiner philosophischen Kritik; (7) der eigentliche Gegenstand der philosophischen Kritik hier für den späten Wittgenstein ist nie diese oder jene philosophische These oder Theorie, sondern eine charakteristische Form der Darstellung – eine, die uns gefangenhält, und uns so sehr einleuchtet, daß wir uns vorstellen, sie erlaube uns, den Schein der Sprache zu durchdringen und zu erkennen, was unter der Oberfläche liegen muß.

Kommen wir nun zur dritten Liste. Die Punkte auf dieser Liste unterscheiden sich wesentlich von denen auf den bisherigen zwei Listen. Jeder der Punkte auf der dritten Liste entspricht einem Moment in Wittgensteins Werk, dem frühen wie dem späten, den Anhänger einer strengen Lesart entweder für einen Moment der Kontinuität oder für einen Moment der Diskontinuität halten können:

1. Jeder Satz unserer Alltagssprache ist in Ordnung, wie er ist.
2. Die vollkommene Ordnung muß auch im vagsten Satz stecken.
3. Ein Satz der Alltagssprache muß *einen* bestimmten Sinn haben.
4. Ein unbestimmter Sinn wäre eigentlich gar kein Sinn.
5. In der Philosophie neigen wir dazu, in den abstrakten Eigenschaften einer idealen Sprache das zu suchen, was sich schon in den konkretesten Eigenschaften unserer Alltagssprache finden läßt.
6. Philosophische Mißverständnisse werden oft durch Oberflächenanalogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache hervorgerufen.
7. Solche Mißverständnisse lassen sich beseitigen, indem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt.
8. Was in den Zeichen (Worten) nicht zum Ausdruck kommt, das zeigt ihre Anwendung (Gebrauch): was die Zeichen (Worte) verschlucken, das spricht ihre Anwendung (ihr Gebrauch) aus.
9. Um die Logik (Grammatik) des Gesagten zu erfassen, muß man auf den Kontext des sinnvollen Gebrauchs achten.
10. In der Philosophie führt die Frage: »Wozu gebrauchen wir eigentlich jenes Wort, jenen Satz?« immer wieder zu wertvollen Einsichten.
11. Der Zweck der Philosophie ist die logische (grammatische) Klärung der Gedanken.
12. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.
13. Das Resultat der Philosophie sind nicht »philosophische Sätze«, sondern das Klarwerden von Sätzen.
14. Jeder, der mich versteht, wird am Ende einige von meinen Sätzen als unsinnig erkennen.

15. Wir können einem Zeichen nicht den unrechten Sinn geben.
16. Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet.
17. Wenn ein Satz keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir ihm keine Bedeutung gegeben haben.
18. Die Logik (Grammatik) muß für sich selber sorgen.
19. Wir können dem Denken keine Grenze ziehen. Dazu müßten wir denken können, was sich nicht denken läßt.
20. Man kann sehen, daß, streng durchgedacht, Idealismus und Realismus miteinander zusammenfallen.
21. Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.
22. Die Lösung des Problems liegt im Verschwinden des Problems.

Jeder der Punkte auf dieser Liste soll mit zwei verschiedenen Gedanken verbunden gedacht werden: (1) Mit einem bestimmten unwissentlichen Vorurteil darüber, wie die Dinge sein müssen und wie die Philosophie vorgehen muß, die in der Auffassung von Klärung des *Tractatus* enthalten ist, und (2) mit etwas, das sowohl dem Verfasser des *Tractatus* als auch dem der *Untersuchungen* zugeschrieben werden kann, ohne daß es zu einer offensichtlichen Fehldarstellung eines der beiden käme.

Die ersten fünf Punkte habe ich aus den *Untersuchungen* genommen. Wenn man sie so aus ihrem Zusammenhang herausreißt, könnte man jeden von ihnen für etwas halten, das auf metaphysische Elemente anspielt, die im alten Denkansatz enthalten waren. Aber innerhalb ihres dialektischen Zusammenhangs in den *Untersuchungen* sind sie keine Äußerungen einer Stimme, die von einer philosophischen Versuchung gefangengehalten wird. Umgekehrt sind die übrigen Punkte leicht als etwas zu erkennen, das Sätzen des *Tractatus* entspricht. Dennoch ist es klar, daß jeder von ihnen für die Art von Sätzen steht, die der Verfasser der *Untersuchungen* auch Gelegenheit zu sagen und zu meinen haben könnte.

Falls wir, wenn es um die Punkte auf der dritten Liste geht, versuchen, die Unterschiede zwischen dem frühen und dem späten Wittgenstein in diesem Bereich dadurch zu bestimmen, daß wir die Punkte in solche einteilen, in dem sich der frühe und der späte Wittgenstein einig sind, und solche, wo sie uneins sind, dann sind wir (als Erzähler der Geschichte von Wittgensteins Entwicklung) verloren. Das einzig Richtige, was man auf dieser hoffnungslosen Ebene der Allgemeinheit sagen kann, ist vielleicht das Folgende: der späte Wittgenstein stimmt dem frühen in jedem dieser Punkte zu (indem er einen Satz behaupten will, den der andere auch behaupten würde) und er stimmt ihm darin nicht zu (indem er nicht genau *dasselbe* behaupten will, was der andere damit behaupten würde). Denn das, woran sich Wittgenstein im *Tractatus* unwissentlich bindet, durchdringt seine Auffassungen der hiermit verbundenen philosophischen Themen. Eine stillschweigende Metaphysik verbirgt sich in seinem früheren Verständnis der folgenden Ausdrücke: »Ordnung«, »Vollkommenheit«, »Form«, »Vagheit«, »Bestimmtheit«, »Sinn«, »Logik«, »Sprache«, »Anwendung«, »Gebrauch«, »Kontext«, »sagen«, »zeigen«, »Philosophie«, »abstrakt«, »konkret«, »ideal«, »Sprache«, »alltäglich«,

»Klarheit«, »Klärung«, »Theorie«, »Zeichen«, »Satz«, »Gedanke«, »streng durchgedacht«, »Lösung«, »Problem«, »verschwinden«.

Als Gruppe betrachtet verkörpert diese Sammlung von Ausdrücken sowohl das Ausmaß der Kontinuität als auch das der Diskontinuität in Wittgensteins Philosophie. Ein bedeutender Moment der Kontinuität kann sichtbar werden, indem man über die Parallelen in Wittgensteins Früh- und Spätphilosophie nachdenkt, die mit diesen Ausdrücken verbunden werden können, und der Art und Weise, wie sie jeweils im *Tractatus* und in den *Untersuchungen* auftreten. Dennoch kann auch ein bedeutender Moment der Diskontinuität sichtbar werden, indem man über die Stellen nachdenkt, wo die Parallelen zusammenbrechen. Was einen Satz als einen kennzeichnet, der auf die dritte Liste gehört, ist, daß er gleichzeitig wechselnde Deutungen von Ausdrücken wie diesen ermöglicht – in einer ersten Deutung sagt der Satz, in dem der Ausdruck auftritt, etwas, das dem frühen Wittgenstein zu sagen am Herzen liegt; in einer zweiten Deutung sagt der Satz etwas, das dem späten Wittgenstein genauso zu sagen am Herzen liegt – wobei das, was mit jedem gemeint wäre, teilweise das Gleiche wäre, und teilweise etwas ganz Anderes.

Jeder Versuch, die dritte Liste als eine Liste von Dingen aufzufassen, in denen der frühe und der späte Wittgenstein »einfach übereinstimmen«, birgt die Gefahr, den späten Wittgenstein als Verfechter der Punkte auf der *zweiten* Liste darzustellen – d. h. als Verfechter gerade der Dinge, an die er sich im *Tractatus* gebunden hatte, um deren Kritik es ihm später hauptsächlich geht. Aber man würde die Wahrheit genauso verfehlen, wenn man ins andere Extrem verfällt und die Punkte auf der dritten Liste bloß als eine Gruppe mehrdeutiger Sätze auffaßt – Sätze, die sich zufällig in zwei Weisen verstehen lassen. Es wäre komisch, wenn der frühe und der späte Wittgenstein, wo sie doch in keinem wichtigen Punkt übereinstimmen, sich trotzdem fast genau der gleichen Wortgebilde bedienen, um ihren vollkommen unvereinbaren philosophischen Bestrebungen Ausdruck zu verleihen.

Indem wir darüber nachdenken, auf welche unserer drei Listen jeweils was gehört, kann sichtbar werden, wie *vielschichtig* die Beziehung zwischen dem frühen und dem späten Wittgenstein ist. Es gibt Kommentatoren, die die Punkte der Diskontinuität in Wittgensteins Entwicklung stark betonen möchten. Wenn sie die Lehren im Frühwerk benennen, die im Spätwerk kritisiert werden, neigen sie dazu, zwischen Punkten aus der *ersten* Liste und solchen aus der zweiten Liste hin- und herzuspringen, ohne sie zu unterscheiden. Es gibt andere Kommentatoren, die die Punkte der Kontinuität in Wittgensteins Entwicklung stark betonen möchten. Sie unterscheiden zwar Punkte, die auf die dritte Liste gehören, von solchen, die auf eine der beiden anderen Listen gehören. Aber sie neigen dazu, Punkte, die auf die zweite Liste gehören, nicht von denen zu unterscheiden, die auf die erste Liste gehören. Dadurch übersehen sie das Ausmaß, in dem es dem späten Wittgenstein bei seiner Kritik an Punkten auf der zweiten Liste gleichzeitig darum geht, das Verständnis zu kritisieren, das sein früheres Ich von den vermeintlich »geteilten« Punkten auf der dritten Liste hatte.

Wenn man beim Erzählen der Geschichte von Wittgensteins Entwicklung das erste betont (wie die gewöhnliche Lesart), werden die interessantesten Momente der Konti-

nuität verwischt. Wenn man dabei das zweite betont (wie die übereifrigen Anhänger einer strengen Lesart), wird die ohnehin schon extrem komplizierte Aufgabe unlösbar, diese Momente ins Gleichgewicht zu bringen mit solchen der gleichermaßen tiefen Diskontinuität. Es ist klar, daß die Wahrheit irgendwo in der Mitte liegen muß, zwischen diesen beiden Extremen – und die Darstellung dieser Wahrheit ist eine heikle Angelegenheit, die äußerste Sorgfalt erfordert.

(Aus dem Amerikanischen von Stefan Gieseewetter)

Literatur

- James Conant: »On Going the Bloody Hard Way in Philosophy«, in: John Whittaker (Hg.): *The Possibilities of Sense*, New York 2005.
- James Conant: »Mild Mono-Wittgensteinianism«, in: Alice Crary (Hg.): *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, Mass. 2007.
- James Conant: »Wittgensteins spätere Kritik des Tractatus«, in: Pirmin Stekeler-Weithofer (Hg.): *Wittgenstein: Philosophie und Wissenschaft*, im Erscheinen.
- Wolfgang Kienzler: »Neue Lektüren von Wittgensteins *Logisch-Philosophischer Abhandlung*«, in: *Philosophische Rundschau*, 55, 2008.
- Ludwig Wittgenstein: *Tagebücher 1914–1916*, Frankfurt a. M. 1960.
- Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1963.
- Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt a. M. 1963.
- Ludwig Wittgenstein: *Zettel*, Frankfurt a. M. 1989.

Sagen, was man so sagt.
Über Freiheiten und Unfreiheiten des Sprechens und Verstehens

Georg W. Bertram

Häufig berufen wir uns in der Auseinandersetzung mit anderen darauf, dass man irgendetwas doch so sagt, wie wir es gesagt haben. Stellen wir uns vor, dass ich sage: »Das ist aber ein sonnenverwöhntes Fleckchen Erde hier.« Meine Gesprächspartnerin fragt nach: »Fleckchen Erde?« Und ich antworte: »Das sagt man doch so.« Was verbirgt sich hinter einem solchen Verweis auf das, was man so sagt? Es scheint mir, dass hier etwas für die Sprachphilosophie durchaus Interessantes zutage zu fördern ist. Was sich zutage fördern lässt, will ich erst einmal so charakterisieren: Es zeigt sich, dass die Grenzen der Sprache nur im Zusammenhang mit der Freiheit des Sprechens und Verstehens begriffen werden können, wobei diese Freiheit nur von der sozialen Dimension der Sprache her begriffen werden kann. Es ist dieser Zusammenhang, den ich in den folgenden Überlegungen ein wenig beleuchten will.

Damit richte ich mich gegen eine übliche Art und Weise, über Grenzen der Sprache nachzudenken. Die Grenzen der Sprache sind im 20. Jahrhundert unter anderem im Zuge der Sprachkritik thematisiert worden. Diesbezüglich führt eine Linie unter anderem vom frühen Nietzsche¹ und von Bergson² bis zu den Debatten über den linguistischen Relativismus. In unterschiedlichen Spielarten wurde dabei die These vertreten, dass Sprachen Strukturen vorgeben, die bestimmte Dinge zu artikulieren erlauben und andere nicht. Hofmannsthals *Chandos-Brief* ist eine paradigmatische, wenn auch nicht sprachphilosophisch ausgefeilte Quelle für eine Position dieser Art.³ Die Sapir-Whorf-Hypothese gibt sich mit ihrer Basis in empirischer Forschung zumindest den Anstrich, etwas ausgefeilter zu sein.⁴ Dies gilt auch für Positionen, die eine Inkommensurabilität von Vokabularen behaupten.⁵ Ob man es sprachkritisch beklagt oder konstruktivistisch positiviert: Eine Sprache wird in dieser Tradition als eine Struktur verstanden, die die Auseinandersetzungen mit der Welt prägt und mehr noch: einschränkt.

Vor dem Hintergrund der gerade angesprochenen Theorietradition kann ich mein Vorhaben für die folgenden Überlegungen so charakterisieren: Es geht mir darum, dafür zu argumentieren, dass der Begriff der Grenzen der Sprache nicht in dieser sprachkritischen Weise verstanden werden kann. Er ist nur von Interaktionen zwischen Sprecherinnen und Sprechern her zu verstehen. Grenzen hat die Sprache dabei unter anderem

¹ Vgl. F. Nietzsche, »Ueber Wahrheit und Lüge«.

² Vgl. H. Bergson, *Zeit und Freiheit*.

³ H. v. Hofmannsthal, »Der Brief des Lord Chandos«.

⁴ Vgl. z. B. B. L. Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*.

⁵ Solche Positionen finden sich unter anderem bei: T. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*; M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*.

in dem Sinn, dass sprachliche Eigenarten sozial ausgegrenzt werden. Es handelt sich also bei der Frage nach den Grenzen der Sprache gemäß dem Verständnis, für das ich argumentieren möchte, um Grenzen des Sprechens, die in sozialen Interaktionen bestimmt werden. Von diesem Grundgedanken her komme ich auf den Zusammenhang zwischen den Grenzen der Sprache und den Freiheiten des Sprechens und Verstehens in sprachlichen Praktiken zu sprechen.

In den folgenden Überlegungen setze ich bei der Veränderlichkeit von sprachlichen Ausdrücken und ihrer Bedeutung an und vollziehe mit Goodman und Davidson nach, inwiefern diese Veränderlichkeit die sprachkritische These von den epistemischen Grenzen der Sprache problematisch werden lässt (1. Teil). Das bringt mich auf ein interaktionistisches Verständnis sprachlichen Verstehens und ich frage, wie von diesem Verständnis her die Initiation in eine sprachliche Praxis begriffen werden muss (2. Teil). Damit schließlich komme ich zu dem Thema der Freiheit des Sprechens und überlege, wie diese mit der Veränderlichkeit der Sprache verbunden ist (3. Teil). Zu guter Letzt wende ich die Medaille und bringe auch den Aspekt der Unfreiheit im sprachlichen Ausdruck ins Spiel, so dass der Zusammenhang von sprachlicher Veränderung und Konflikten in Bezug auf Eigenheiten sprachlichen Ausdrucks in den Blick rückt. Dieser Zusammenhang erlaubt es mir abschließend, den angekündigten (anderen) Begriff von Grenzen der Sprache noch einmal zu schärfen (4. Teil).

1. Die Veränderlichkeit der Sprache und der Interaktionismus

Spätestens seit Humboldt ist ein zentrales Thema der Sprachphilosophie die Dynamik der Sprache.⁶ In der neueren philosophischen Diskussion kann man dieses Thema als ein zentrales Motiv unter anderem in der Symboltheorie Goodmans, in der Sprachphilosophie Davidsons, in der Hermeneutik Gadamers und in der Dekonstruktion Derridas ausmachen. Wenn man über Grenzen der Sprache nachdenkt, scheint es mir aufschlussreich, bei diesen Positionen anzusetzen. Der Grund dafür ist schlicht: In unterschiedlicher Weise argumentieren diese Positionen gegen Grenzen der Sprache, ob explizit wie Davidsons Begriffsschema-Aufsatz⁷ oder implizit wie in Derridas Aufsatz »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«.⁸ Im Folgenden beschränke ich mich auf eine Auseinandersetzung mit Goodman und Davidson.

Goodman hat sich besonders dafür interessiert, wie die Veränderung von Symbolsystemen zu begreifen ist. Diese Frage kann man in Bezug auf die natürliche Sprache sehr prosaisch stellen: Wie kommt es dazu, dass neue sprachliche Ausdrücke und neue

⁶ Das drückt sich unter anderem in dem berühmten Diktum Humboldts aus, die Sprache sei kein Ergon, sondern eine Energeia (vgl. W. von Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 418).

⁷ Vgl. D. Davidson, »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«.

⁸ Vgl. J. Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel«.

Sprechweisen etabliert werden? Goodman fragt danach, ob wir über irgendwelche Kriterien verfügen, die es uns ermöglichen zu sagen, welche neuen Ausdrücke funktionieren und welche nicht und warum wir in einem Fall bei alten Ausdrücken bleiben und im anderen Fall zu neuen Ausdrücken wechseln. Ich will hier nicht wieder das Beispiel neuer Farbprädikate wie »glau« oder »brün« bemühen.⁹ Mir geht es nur um das Ergebnis von Goodmans entsprechenden Überlegungen. Ich verstehe dieses Ergebnis folgendermaßen: Neue sprachliche Ausdrücke werden dann etabliert, wenn sie sich vor dem Hintergrund des bereits praktizierten Sprachgebrauchs als fortsetzbar erweisen. Sie müssen es gewissermaßen schaffen, vor dem etablierten Sprachgebrauch etwas in plausibler Weise zu artikulieren. Goodman formuliert dieses Ergebnis in seinem Vokabular der symbolischen Welterzeugung unter anderem folgendermaßen: »Welterzeugung beginnt mit einer Version und endet mit einer anderen.«¹⁰ Das Etablieren neuer sprachlicher Ausdrücke kann demnach nicht so begriffen werden, dass diese Ausdrücke sich gegenüber der bloßen (objektiven) Welt bewähren müssten. Eine Bewährung kann, so Goodman, vielmehr nur vor dem Hintergrund eingeführten Symbolgebrauchs stattfinden. In diesem Sinn hat Goodman schon früh ein Fazit zu der Frage nach dem Zustandekommen neuer Erkenntnis formuliert. Es geht ihm dabei unter anderem um (sprachlich formulierte) Theorien, die Voraussagen in Bezug auf den Verlauf der Dinge zu machen erlauben. Er schreibt: »Die Grenze zwischen berechtigten und unberechtigten Voraussagen (oder Induktionen oder Fortsetzungen) richtet sich also danach, wie die Welt sprachlich beschrieben oder vorausgesagt wurde und wird.«¹¹ Was wir an neuen sprachlichen Elementen entwickeln, entwickeln wir nur vor dem Hintergrund der symbolischen Praxis, die bereits etabliert ist.

In Goodmans Version des hermeneutischen Zirkels deutet sich eine Argumentation an, warum eine bestimmte Sprache nicht so gedacht werden kann, dass sie die Erfahrung der Welt begrenzt: Wir könnten die Sprache nur dann als eine solche Begrenzung verstehen, wenn wir die Sprache *gegenüber der Welt* als eine fest verankerte Struktur etablieren könnten – wenn wir die Frage der Fortsetzbarkeit von Prädikaten unter Rekurs darauf beantworten könnten, wie diese Prädikate in Auseinandersetzung mit bestimmten Sachverhalten in der Welt eingeführt werden. Das aber können wir, so Goodman, nicht. Wir können nach seinem Verständnis die Frage der Fortsetzbarkeit nur dann beantworten, wenn wir auf den bereits etablierten Sprachgebrauch rekurrieren. Die Welt begegnet uns immer schon in symbolischer, im hiesigen Kontext spezifischer gesagt: in sprachlicher Artikulation. So kann man eine Struktur der Sprache nicht als begrenzend begreifen, weil das, was begrenzt werden könnte, überhaupt erst von seiner sprachlichen Artikulation her verstanden werden kann.

Ich gehe davon aus, dass dieses Argument von seinen eigenen Ausgangspunkten her überzeugen kann. Die Ausgangspunkte allerdings können es selbst insofern nicht, als der Begriff des Symbol- bzw. Sprachgebrauchs, auf dem sie beruhen, zu schmal aus-

⁹ Vgl. N. Goodman, *Tatsache Fiktion Voraussage*, 98 ff.

¹⁰ N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, 121.

¹¹ N. Goodman, *Tatsache Fiktion Voraussage*, 152.

fällt. Es fehlt Goodmans Überlegungen die Dimension des Sprachgebrauchs als einer sozialen Praxis. Es ist zwar meines Erachtens richtig, dass neue sprachliche Ausdrücke dadurch etabliert werden, dass sie sich vor dem Hintergrund einer bestehenden sprachlichen Praxis als fortsetzbar erweisen – dadurch, dass sie fortgesetzt werden. Sowohl die bestehende sprachliche Praxis als auch das Fortsetzen von sprachlichen Ausdrücken lassen sich aber nicht ohne die soziale Dimension begreifen, die ihnen eigen ist. Sie bedürfen sprechender Subjekte, die sich sprachlich äußern. Ohne sprachliche Praktiken gibt es trivialerweise keinen Sprachgebrauch und keine Fortsetzung sprachlicher Ausdrücke. Und ohne sprachliche Praktiken gibt es insbesondere auch – ein Thema, auf das ich gleich zurückkommen werde – keinen individuellen Sprachgebrauch. So muss das von Goodman gezeichnete Bild erweitert werden. Dies lässt sich unter anderem dadurch bewerkstelligen, dass man auf Davidsons Explikation sprachlicher Praktiken rekurriert. Davidson hat auf Basis des Gedankenexperiments von der radikalen Interpretation¹² ein Bild sprachlicher Praktiken gezeichnet, das man mit dem Begriff des *Interaktionismus* charakterisieren kann. Dieses Bild ist besonders in der Figur von Mrs. Malaprop plastisch geworden.¹³ Demnach ist die gelingende sprachliche Interaktion der Maßstab sprachlichen Verstehens. Wenn Mrs. Malaprop so spricht, wie sonst niemand spricht, weil sie ständig Wörter verwechselt, ist dies Davidson zufolge nicht notwendigerweise Verständnis verhindernd. Sofern ihr Gesprächspartner sich in der Lage zeigt, sich auf die ›neuen‹ sprachlichen Ausdrücke der Mrs. Malaprop einzustellen, steht einer gelingenden sprachlichen Interaktion nichts im Wege. Es ist dafür nach Davidson nur erforderlich, dass beide Gesprächspartner ihren jeweiligen Sprachgebrauch momentan aufeinander abstimmen. Sie müssen nicht dieselben Worte gebrauchen, sondern müssen ihr jeweiliges Sprechen analog aufeinander abbilden, also die Wörter des jeweils anderen in den eigenen Wörtern verstehen, auf die auch der jeweils andere sie bezieht: Jeder muss in seinen Wörtern zu sagen wissen, was der jeweils andere in seinen sagt.¹⁴ Wenn man diese Explikation Davidsons aus Goodmans Perspektive heraus versteht, kann man folgendermaßen sagen: Neue sprachliche Ausdrücke werden dadurch etabliert, dass in einer Gesprächssituation ein Gesprächspartner sein sprachliches Verhalten auf die entsprechenden Ausdrücke einstellt. Er muss sie dafür nicht selbst gebrauchen, sondern nur spiegelbildliche Korrelationen herstellen. Ich bezeichne diese sprachphilosophische Position als Interaktionismus, da der Begriff der gelingenden sprachlichen Interaktion – im dem Sinne, dass es Zweien gelingt, sich wechselseitig auf das Sprechen des jeweils anderen einzustellen – in ihr als Grundbegriff der Erläuterung sprachlicher Bedeutung fungiert.

Man kann den Eindruck gewinnen, dass mit Davidsons Interaktionismus die Frage nach der Freiheit des Sprechens und Verstehens beantwortet ist. Frei sind Sprech-

¹² Vgl. hierzu W. V. O. Quine, *Wort und Gegenstand*, Kap. 2; D. Davidson, »Radikale Interpretation«.

¹³ Vgl. D. Davidson, »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen«.

¹⁴ »I assume that two speakers couldn't understand each other if each couldn't (pretty well) say in his way what the other says in his« (D. Davidson, »The Social Aspect of Language«, 115 f.).

rinnen und Sprecher in dem Sinn, dass sie neue sprachliche Ausdrücke in dem Maße einführen können, wie Gesprächspartner in der Lage sind, auf sie einzugehen. Und auch in Bezug auf die Individualität des Sprechens eröffnet Davidsons Erläuterung eine hilfreiche Perspektive: In ihrem Sprechen können sprechende Subjekte in dem Maße Individualität gewinnen, wie sie eigene Ausdrücke in sprachlichen Interaktionen mit Anderen so etablieren können, dass ihnen mittels dieser Ausdrücke eine Verständigung mit den Anderen gelingt. Diese mit Davidson gegebene Antwort auf die Frage nach der Freiheit des Sprechens hat allerdings meines Erachtens zwei Haken: Erstens bietet sie – was unter anderem Dummett moniert hat¹⁵ – eine unzureichende Erklärung sprachlicher Normativität. In Davidsons Bild sieht es so aus, als sei das Verstehen von Sprache überhaupt nicht von Normen geprägt. Entsprechend hat Davidson auch explizit die These vertreten, dass Normen nur eine pragmatische Funktion erfüllen.¹⁶ Sie erleichtern die sprachliche Interaktion. Diese These allerdings ist wenig plausibel. Eine komplexe Praxis wechselseitigen Korrigierens und der Disziplinierung des Sprechens (und Schreibens) wird so nicht begreiflich. Gerade wenn man, wie Davidson, denkt, dass sprachliche Verständigung ohne geteilte Normen auskommen kann, ist die Frage nach der Konstitution der Normen drängend: Wie kommen sprachliche Normen in die Welt und wie und warum kommen sie in konkreten Situationen ins Spiel? Auch der Interaktionist muss eine Antwort auf diese Fragen geben können.

Zweitens zeichnet Davidson das Bild so, dass die Verständigung eine Frage der Übung und des Gelingens ist. Kennen die sprachlichen Interaktionspartner sich gut, steigt die Wahrscheinlichkeit der Verständigung. Aber dies widerspricht der Erfahrung. Vielfach kommt es auch dort, wo man sich nicht gut kennt, zu gelingender Verständigung – was Davidson nicht bestreiten muss. Und vielfach kommt es dort, wo man sich sehr gut kennt, dazu, dass Verständigung gerade nicht gelingt – dazu hat Davidson allerdings wenig zu sagen. Das Misslingen von Verständigung muss nicht nur an unzureichender Übung und ausbleibendem Gelingen liegen. Es kann auch darin begründet liegen, dass eine verstärkte Empfindlichkeit in Bezug auf das wechselseitige Verstehen im Spiel ist, oder dass schlicht der Wille zum Verstehen fehlt. Gadamer hat – in seiner Auseinandersetzung mit Derrida – davon gesprochen, es brauche zum wechselseitigen Verstehen den guten Willen der Beteiligten.¹⁷ Diese Bedingung aber gibt nur Sinn, wenn der gute Wille auch ausbleiben kann. Genau dies kann im Rahmen sprachlicher Interaktionen selbst zum Gegenstand werden. Eine Teilnehmerin an einer solchen Interaktion muss aus diesem Grund in der Lage sein, den fehlenden guten Willen des anderen einzuklagen. Sie muss auch geltend machen können, dass sie sich in ihrem spezifischen Sprachgebrauch nicht berücksichtigt sieht.

¹⁵ Vgl. M. Dummett, »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen«, 248–278.

¹⁶ Vgl. bes. D. Davidson, »Kommunikation und Konvention«, 372–393.

¹⁷ Vgl. H.-G. Gadamer, »Text und Interpretation«, 343.

2. Sprachliches Verstehen, sprachliche Normen und die Initiation in eine sprachliche Praxis

Um die Defizite einer bloß interaktionistischen Erläuterung der Freiheit des Sprechens zu korrigieren, muss man nachvollziehen, dass sprachliche Bedeutung sich im Gelingen sprachlicher Interaktionen nicht hinreichend erklären lässt. Um dies zu leisten, will ich erst einmal bei Mrs. Malaprop bleiben. Wie muss man die Beschreibung ihrer Situation verändern, damit man sowohl aus Normen, die im Spiel sind, als auch aus dem Problem des guten Willens der Beteiligten Sinn machen kann? Man muss Mrs. Malaprop mit der Fähigkeit ausstatten, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu ihrem Gebrauch zu verhalten. Was kann sie machen, wenn ihr Gegenüber nicht auf ihren Sprachgebrauch eingeht, wenn er sie nicht versteht und sie aneinander vorbeireden? Sie kann explizit machen, wie sie die Ausdrücke, die sie gebraucht, versteht. Sie kann zum Beispiel sagen, dass sie mit Epitaph ein Wort meint, mit dem man ein anderes Wort charakterisiert. Wenn das immer noch nicht hilft, kann sie die Gesprächssituation thematisieren. Sie kann zum Beispiel sagen: »Nein, Du verstehst mich nicht. Wir reden nicht von derselben Sache. Ich rede nicht von etwas, das mit Grabmalen zu tun hat.« Oder noch weitergehend: »Du willst mich nicht verstehen. Es ist doch klar, dass es mir nicht um irgendetwas geht, was mit Grabmalen zu tun hat.« Wenn das Gegenüber sich von solchen Explikationen (Thematisierungen der Gesprächssituation) ansprechen lässt, kann es seinerseits reagieren und zum Beispiel sagen: »Ja, aber dann sag doch mal, wovon Du redest.« Darauf kommt es günstigstenfalls zu einer Explikation, die für beide Seiten klärend und zufrieden stellend ist. Entscheidend ist hier besonders ein interaktives Moment: Wenn Mrs. Malaprop den von ihr gebrauchten Ausdruck expliziert und ihr Gegenüber diese Explikation nicht akzeptiert, muss sie nachlegen. Mögliche Probleme der Verständigung sind letztlich erst dann beseitigt, wenn die Beteiligten die jeweiligen Erläuterungen zu ihren sprachlichen Ausdrücken wechselseitig akzeptieren. Dies schließt vielfach ein, dass sie sich auf entsprechende Erläuterungen einigen. Die Korrektur, die ich damit an Davidsons Bild sprachlicher Interaktion angebracht habe, kann ich kurz folgendermaßen charakterisieren: Mrs. Malaprop und ihr Gegenüber müssen anders verfahren als Davidsons Feldforscher und auch als Wittgensteins Lehrer.¹⁸ In Momenten, in denen irgendetwas mit der Verständigung nicht funktioniert, beobachten sie nicht nur, wie der jeweils andere weiter macht, sammeln nicht nur Belege, um auf deren Basis zu erschließen, wie der andere bestimmte Ausdrücke verwendet. Sondern sie fragen nach.

Ich will meine Überlegungen dadurch verallgemeinern, dass ich danach frage, wie ich im Lichte des bislang Zusammengetragenen sprachliches Verstehen insgesamt erläutern kann. Ich denke, dass ich nun zwei Kriterien zu benennen vermag, die jemand erfüllen muss, um als jemand zu gelten, der Sprache versteht: Das erste Kriterium besteht in der Fähigkeit, sich mittels sprachlicher Ausdrücke anderen gegenüber verständlich zu machen; das zweite in der Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu

¹⁸ Vgl. hierzu: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 185 ff.

ihrem Gebrauch zu verhalten. Ich bezeichne die sprachlichen Äußerungen, die bei der Ausübung dieser zweiten Fähigkeit zustande kommen, als *Explikationen*.¹⁹ Die beiden Fähigkeiten hängen systematisch zusammen. Wie dargelegt setzt die Fähigkeit, sich verständlich zu machen, die Fähigkeit voraus, sich in kritischen Situationen zu sprachlichen Ausdrücken zu verhalten. Der wechselseitige systematische Zusammenhang gilt zweifelsohne auch umgekehrt: Es macht nur Sinn, sich zu sprachlichen Ausdrücken zu verhalten, wenn man diese auch zu gebrauchen vermag, um sich mittels ihrer anderen gegenüber verständlich zu machen.

Nun kommen Sprecherinnen und Sprecher nicht mit entsprechenden Fähigkeiten auf die Welt. Die Fähigkeiten werden vielmehr erworben. Dies allerdings bringen einzelne sprechende Subjekte nicht von sich aus zustande. Es bedarf dazu vielmehr der Initiation der Subjekte in eine Tradition. Eine solche Initiation geht – wenn ich mit der Charakterisierung der beiden Momente Recht habe – über ein Training hinaus, sich mittels sprachlicher Ausdrücke anderen gegenüber verständlich zu machen. Durch eine Initiation erwerben Sprechende nicht nur den »Schatz von im Laufe der Zeit angesammelten Weisheiten darüber, was wofür einen Grund abgibt«,²⁰ von dem McDowell spricht. Sie erwerben dabei auch die Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken zu verhalten. Dies setzt voraus, dass eine Tradition nicht nur aus sprachlichen Interaktionen besteht, in denen sprachliche Ausdrücke fortgesetzt werden – mit Goodman gesprochen. In einer Tradition werden auch Praktiken tradiert, sich zu sprachlichen Ausdrücken zu verhalten. Solche Praktiken lassen sich paradigmatisch in einer Redewendung fassen: Sie geben an, was man so sagt.²¹ Was man so sagt: Explikationen diesen Typs formulieren Normen für den Sprachgebrauch. Dabei ist es entscheidend, den Status von solchen Normen zu beachten. Es handelt sich nicht um Normen, die im Sprachgebrauch verwirklicht sein müssen. Sie sind nicht implizit in einem solchen Gebrauch vorhanden und werden dann durch Explikationen explizit gemacht.²² Vielmehr kommen sie mit Explikationen in die Welt. Vielfach besitzen sie nur situative Geltung – wie im Falle von Mrs. Malaprop, wenn diese sagt: »Mit Epitaph meine ich ein Wort, mit dem man andere Wörter charakterisiert.« Zwar kann eine solchermaßen eingeführte Norm Auswirkungen auf den Sprachgebrauch haben. Aber die Auswirkungen müssen nicht umfassend sein – was man zum Beispiel bemerken kann, wenn man unser mündliches Äußerungsverhalten mit grammatischen Regeln vergleicht.

Ich gehe davon aus, dass sich mit diesen knappen Überlegungen abzeichnet, inwiefern sprachliche Praktiken mit Normen verbunden sind. Man kann über Davidson hinausgehen, und Normen als wesentlich für sprachliche Praktiken begreifen, ohne

¹⁹ Vgl. G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, Kap. 5. In Bezug auf Wittgenstein auch: G. W. Bertram, »Sprache als Explikation von Sprache«.

²⁰ J. McDowell, *Geist und Welt*, 153.

²¹ Vgl. hierzu auch den letzten Abschnitt des vorliegenden Textes, in dem ich diese Überlegungen explizit mit Heideggers Analysen in *Sein und Zeit* zum Existenzial des »Man« verbinde.

²² Ein entsprechendes Verständnis von Explikation findet sich in der Sprachphilosophie von Robert Brandom entwickelt. Vgl. insgesamt R. B. Brandom: *Expressive Vernunft*.

sagen zu müssen, dass aller Sprachgebrauch als solcher Normen unterliegt. Die für sprachliche Praktiken wesentlichen Normen sind dadurch in der Welt, dass sie als Explikationen des Sprachgebrauchs in Traditionen weitergegeben werden. Dies geschieht in erster Linie dadurch, dass kollektive Standards expliziert und Sprecherinnen und Sprecher in solcherlei Explikationen initiiert werden. Die Tradition bringt hier einen Schatz von Explikationen mit sich, die angeben, wie bestimmte sprachliche Ausdrücke zu verstehen sind und wie sie gebraucht werden. Erste Elemente dieses Schatzes werden bereits in einer sehr frühen Phase des Spracherwerbs dadurch erworben, dass Kinder in die Rolle des Lehrers wechseln und die Erwachsenen oder andere Kinder bei spielerisch gemachten Fehlern korrigieren lernen. Die Einführung in diesen Schatz setzt sich unter anderem mit dem Erwerb der Schriftsprache fort. Nicht zuletzt führt gerade die Vertrautheit mit der Schriftsprache dazu, dass wiederum grammatische Prädikate in Bezug auf sprachliche Ausdrücke und ihre Zusammensetzung verständlich werden. Alle derartigen Praktiken, die im Zuge der Initiation in die Welt der Sprache bzw. in die *linguistic dimension* (Charles Taylor) vermittelt werden, sind Ausübungen der allgemeinen Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu ihrem Gebrauch zu verhalten. Diese Fähigkeit wird in Fortsetzung tradiert erlernt. Wir lernen zum Beispiel Dinge sagen wie »Das ist kein Säugetier, sondern ein Fisch. Man unterscheidet Fische von Säugetieren.« Oder um auf die beliebten Farbbeispiele zu rekurrieren: »Das ist nicht rot, sondern orange. Orange liegt zwischen Rot und Gelb auf der Farbskala.« In dieser Weise sind kollektiv tradierte Normen leitend für den Spracherwerb und für die Entwicklung der Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und ihrem Gebrauch zu verhalten. Die Normen kommen dabei, wie bereits ausgeführt, mit Explikationen in die Welt und werden in Explikationen tradiert.

Wenn man Normen des Sprechens und Verstehens in dieser Weise erläutert, dann kann man ein Bild von Sprache, das Normen kennt, mit einem interaktionistischen Verständnis sprachlicher Bedeutung versöhnen. Diese Versöhnung nimmt sich folgendermaßen aus: Die Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken zu verhalten, wird zuerst vielfach unter Rekurs auf Normen entwickelt, die in einer Sprachgemeinschaft kollektiv tradiert werden. Mit dieser Fähigkeit können Normen allerdings auch unabhängig von dem Kollektiv verstanden werden. So kann zum Beispiel der kleine Karl seine Phantasiefigur Emil erläutern: »Der Emil ist ein lieber Drache, der gar kein Feuer spuckt.« Die Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und ihrem Gebrauch zu verhalten, wird in solchen Fällen individuell entwickelt. Die Explikationen beziehen sich auf einen spezifisch individuellen Sprachgebrauch. Die Entwicklung der Fähigkeit, um die es mir geht, schließt also die Möglichkeit ein, ganz eigene und eigenartige Sprechweisen zu explizieren. Man kann es vielleicht folgendermaßen pointiert sagen: In entsprechenden Explikationen werden individuelle Normen etabliert (= nach traditionellem sprachphilosophischen Verständnis ein Oxymoron). Vielfach geht es gerade in sprachlichen Interaktionen allerdings nicht um dezidiert individuelle Normen, sondern um mehr oder weniger situative Einigungen in Bezug auf die Frage, wie man einen bestimmten sprachlichen Ausdruck verstehen will. Gerade in wissenschaftlichen Diskussionen spielen solche intersubjektiven Abstimmungen eine große Rolle. Die Ver-

söhnung eines Bildes von Sprache, das Normen kennt, mit einem interaktionistischen Verständnis sprachlicher Bedeutung kommt also dadurch zustande, dass ein Spektrum von kollektiven über interaktiv geteilte bis hin zu individuellen Normen nachvollziehbar gemacht wird. Dieses Spektrum entwickelt sich durch Ausübung der Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu ihrem Gebrauch zu verhalten.

3. Die Freiheit des Sprechens und die Grenzen der Sprache

Ich sehe mich nun gerüstet, den Begriff der Freiheit des Sprechens einzuführen. Eine solche Freiheit ist dann realisiert, wenn eine Sprecherin in der Lage ist, sich in der Eigenart ihres Sprechens zur Geltung zu bringen. Um dies zu vermögen, muss sie die Fähigkeit erworben haben, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu ihrem Gebrauch zu verhalten. Sie muss diese Fähigkeit so entwickelt haben, dass sie nicht nur zu wiederholen weiß, was man so sagt. Sie muss Eigenarten ihres Sprechens und dessen, was sie sagt, anderen gegenüber vertreten können. Wenn andere sie darauf hinweisen, dass man das nicht so sagt, muss sie in der Lage sein zu sagen, dass sie es aber genau so sagen will, da es ihr darum geht, diesen oder jenen Aspekt der Welt in seiner Spezifik zu artikulieren. Und: Andere müssen das, was sie in dieser Weise für die Eigenarten ihres Ausdrucks reklamiert, akzeptieren.²³ Selbstverständlich muss nicht jeder eigenartige Ausdruck einfach so akzeptiert werden. Es kann in explikativen Interaktionen immer auch zum Widerspruch kommen. Dennoch liegt auch in einem solchen Widerspruch ein wichtiges Moment von Anerkennung: Das Gegenüber, das widerspricht, geht auf die Eigenarten des Sprachgebrauchs ein, indem es begründet, warum es nicht einverstanden ist. So kann ich folgendermaßen sagen: Frei ist ein Sprechen genau dann, wenn Sprecher-Interpreten wechselseitig auf ihren jeweiligen Sprachgebrauch, auf die Erläuterungen, die sie davon geben, und auf wechselseitige Entgegnungen bzw. Widersprüche eingehen.²⁴ Die Freiheit des Sprechens hängt mit Praktiken zusammen, in denen sprachlich Individuelles Bestand gewinnt. Sie entwickelt sich mit solchen Praktiken (Praktiken der Erläuterung, der Verteidigung, des Widerspruchs), ist also entsprechend graduell zu verstehen. Sprecherinnen und Sprecher können in ihrem Sprechen unter-

²³ Es kommt hier ein Moment interindividueller Anerkennung ins Spiel, das für den Begriff der Freiheit des Sprechens und Verstehens wesentlich ist, dem ich hier aber nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenke. Vgl. z. B. G. W. Bertram, »Die Violdimensionalität der Anerkennung«. Wenn man das Moment der Anerkennung beleuchtet, zeigt sich, dass man mit der sprachphilosophischen Frage nach der Freiheit Anschluss an Debatten gewinnt, wie sie in der Sozialphilosophie geführt werden. Vgl. hier z. B. N. Fraser / A. Honneth, *Anerkennung oder Umverteilung?*.

²⁴ In gewisser Hinsicht scheint mir in dieser These eine Einsicht Hegels ausgedrückt zu sein – und zwar die Einsicht, dass die Freiheit eines Selbstbewusstseins erst dort realisiert ist, wo sich der Begriff als Begriff weiß. Wenn man diese Einsicht als ein Aspekt der Konstitution von Selbstbewusstsein durch Beziehungen gelingender Anerkennung begreift, dann impliziert sie folgende These: Die Freiheit eines Selbstbewusstseins ist irreduzibel damit verbunden, dass ein Vokabular zur Verfügung steht, in dem Differenzen ausgetragen und so versöhnt werden können. Vgl. G. W. Bertram, »Hegel und die Frage der Intersubjektivität«.

schiedlich frei sein. Sie gewinnen Freiheit dadurch, dass sie Praktiken erlernen, in denen sie einen eigenen Sprachgebrauch zu explizieren vermögen. Für solche Praktiken sind unterschiedliche Bedingungen relevant: bestimmte Vokabulare, Formen sprachlicher Interaktion und anderes. Ich will an dieser Stelle entsprechende Bedingungen nicht weiter beleuchten. Ich setze voraus, dass sie sich verständlich machen lassen.

Mit diesen Überlegungen komme ich zu Goodman zurück. Ich habe ihm vorgeworfen, in seiner Symboltheorie der sozialen Praxis sprachlicher Interaktionen keine Rücksicht zu schenken. Diesen Vorwurf hoffe ich nun dadurch weiter begründen zu können, dass ich die Relevanz sprachlicher Interaktionen bei der Etablierung neuer sprachlicher Ausdrücke beleuchte. Nehmen wir an, dass Mrs. Malaprop einige interessante Vorschläge zur philosophischen Terminologie zu machen hat. Sie verlegt sich darauf, Vokabulare aus dem Sport in sprachphilosophischen Kontexten fruchtbar zu machen, spricht von Spielständen, von einem Spielverlauf, von Veränderungen des Spielstands, von Spielzügen und vielem anderen mehr. Wie, so kann man nun in Goodmans Manier fragen, lässt sich ein solches Vokabular etablieren? Eine entscheidende Bedingung scheint mir nur interaktiv gefasst werden zu können: Man muss das Vokabular in einer für andere akzeptablen Weise erläutern können. Im Zuge entsprechender Erläuterungen wird man vielfältig Anschlüsse an vertrautes philosophisches Vokabular herstellen. Es wird dabei gewissermaßen der Ort umrissen, an dem ein neuer sprachlicher Ausdruck platziert wird. Um einen neuen Ausdruck zu etablieren, ist es aber auch zuweilen erforderlich, Gründe dafür anzuführen, warum er hilfreich für eine bestimmte Situation oder Diskussion ist. Gerade wenn man den Ausdruck durchsetzen will, sind solche Gründe von Interesse. Aber die mögliche Durchsetzung scheint mir erst einmal im Rahmen der sprachphilosophischen Frage nach den Grenzen der Sprache nicht entscheidend zu sein. Entscheidend ist vielmehr, ob es Mrs. Malaprop gelingt, sich im philosophischen Diskurs mit ihrem Vokabular so zu etablieren, dass man ihr zuhört und dass man auf sie eingeht. Dies wiederum setzt gerade in Konfliktfällen voraus, dass sie in der Lage ist, ihre neuen sprachlichen Ausdrücke in einer Weise zu explizieren, die von anderen akzeptiert wird. So komme ich zu folgender Antwort auf die Frage Goodmans: Vor dem Hintergrund eines in der Tradition etablierten Sprachgebrauchs können neue sprachliche Ausdrücke dann etabliert werden, wenn sie in Interaktionen mit anderen erfolgreich vertreten und das heißt zuletzt immer auch: expliziert werden.²⁵ Ihr Etabliertwerden entscheidet sich in dieser Weise interaktiv.

Damit fällt auch ein neues Licht auf Goodmans Überlegungen zu den Grenzen der Sprache und zur Etablierung neuer Vokabulare. Neue Vokabulare werden nicht einfach dadurch etabliert, dass sie sich vor dem Hintergrund eines bestehenden Sprachgebrauchs als fortsetzbar erweisen. Neue sprachliche Ausdrücke werden von einzel-

²⁵ Aus meiner Sicht ist es wenig überraschend, dass Goodman genau dies macht, wenn er seine sonderlichen Farbprädikate einführt (vgl. nochmals N. Goodman, *Tatsache Fiktion Voraussetzung*, 98 ff.): Er expliziert diese Farbprädikate (durch Definitionen) in einer Weise, dass sie von anderen aufgegriffen werden können. Genau dieses Vorgehen ist als irreduzibles Moment der Etablierung neuer Vokabulare bei Goodman aber dennoch nicht reflektiert.

nen Sprechern eingeführt. Sie werden dadurch etabliert, dass sie expliziert werden. In diskursiv orientierten sozialen Situationen wie in ›modernen‹ Beziehungen oder in philosophischen Diskussionen wird dies in erster Linie durch diejenigen geschehen, die neue sprachliche Ausdrücke einführen. In anderen Situationen allerdings werden neue Ausdrücke, die ins Spiel kommen, von irgendwelchen Sprecherinnen und Sprechern expliziert. So werden neue sprachliche Ausdrücke nicht allein vor dem Hintergrund eines bestehenden Sprachgebrauchs etabliert. Sie werden in Interaktionen etabliert, in denen Explikationen realisiert werden. Im Vorbeigehen will ich bemerken, dass damit auch der Begriff eines bestehenden Sprachgebrauchs aufgegeben werden kann. Neue Ausdrücke werden nicht vor dem Hintergrund einer irgendwie homogenen Größe wie einem bestehenden Sprachgebrauch eingeführt. Der Hintergrund ist vielmehr die Tradition sprachlicher Interaktionen, in die eine Sprecherin initiiert worden ist. Eine solche Tradition ist nur in dem Maße homogen, wie sie sich an kollektiven Normen als Disziplinierungen orientiert, die als Explikationen tradiert werden.

4. Unfreiheiten des Sprechens und Kämpfe um das eigene Sprechen

Eine Kehrseite meiner bisherigen Überlegungen ist rasch gezeichnet. Wenn es bestimmte Praktiken gibt, in denen Freiheiten des Sprechens und Verstehens realisiert werden, so können solche Praktiken auch ausbleiben. Es gibt Situationen, innerhalb deren das Sprechen und Verstehen nicht frei ist. In dem Maße, indem es unfrei bleibt, ist eine bestimmte sprachliche Praxis mit Grenzen verbunden. Solche Grenzen sind allerdings nicht nur epistemischer, sondern immer auch sozialer Natur.²⁶ Die grundsätzliche Struktur nicht gewonnener Freiheit lässt sich auf Basis der Erläuterung zeichnen, die ich von der Initiation in eine sprachliche Praxis gegeben habe. Eine Initiation in eine sprachliche Praxis ist damit verbunden, dass sprachliche Ausdrücke in einer kollektiv tradierten Weise expliziert werden. Man lernt zum Beispiel, wie man den Unterschied der Begriffe »Tisch« und »Stuhl« erklärt. So erwirbt man die Fähigkeit, sich zu sprachlichen Ausdrücken und zu ihrem Gebrauch zu verhalten, auf Basis kollektiv tradierter Explikationen. Wenn Sprecherinnen und Sprecher nur solche kollektiv tradierten Formen zur Verfügung haben, sind sie in gewisser Hinsicht unfrei. Sie haben dann nur die Möglichkeit, auf das zu rekurrieren, was man so sagt. Sagen, was man so sagt: Das ist nach meinem Verständnis eine grundlegende Form, in der man Normen sprachlichen Verhaltens etabliert.

Genau diese grundlegende Form hat Heidegger meines Erachtens im Auge, wenn er das »Man« als Existenzial expliziert. Das Man ist – unter anderem – eine kollektive

²⁶ Über diese Unterscheidung müsste ich mehr ausführen, als ich es hier vermag. Der Klarheit halber scheint mir aber zumindest folgender Hinweis wichtig: Ich begreife beide Momente als irreduzibel verschränkt: Soziale Interaktionen lassen sich ohne epistemisch zu explizierende Bezüge auf eine geteilte Welt nicht explizieren. Und entsprechende Weltbezüge sind ohne Rekurs auf den sozialen Charakter des menschlichen Weltverhältnisses nicht zu begreifen.

Instanz der Explikation des Sprachgebrauchs. Heidegger betont bekanntlich, dass er vom Man und vom Verfallen nicht in pejorativer Absicht spricht.²⁷ Aus dieser Einschätzung kann man Sinn machen, wenn man die Relevanz kollektiver Explikationen für die Initiation in eine sprachliche Praxis realisiert. Dennoch folgt aus der Irreduzibilität solcher Explikationen nicht, dass es nicht möglicherweise wertvoll ist, sie zu überwinden. Es ist wertvoll, da individuelle Freiheit in ihnen nicht realisiert ist. Dieses Moment von Freiheit scheint mir von Heidegger mit dem Begriff der Eigentlichkeit bezeichnet zu werden. Es ist allerdings mit diesem Begriff und mit den Erläuterungen, die Heidegger zu ihm gibt, schlecht gefasst. Es fehlt ihm alles interaktive Moment.²⁸ Das »eigentliche Seinkönnen«,²⁹ als das Heidegger individuelle Freiheit charakterisiert, wird unter anderem in Interaktionen zwischen einzelnen Sprecherinnen und Sprechern etabliert. Heidegger erläutert dieses Selbstseinkönnen mehr oder weniger ausschließlich als irreduzibles Strukturmoment und macht – mir scheint: im Gegensatz zu Hegel – nicht verständlich, wie dieses Moment in Praktiken verwirklicht wird.

Die Notwendigkeit solcher Verwirklichung wird dort besonders deutlich, wo die Grenzen der Sprache ein reales soziales Gesicht gewinnen. Dies ist in Situationen der Fall, in denen es Konflikte um sprachliche Formen und Eigenarten gibt. Zwei typische Formen solcher Konflikte sind interindividuelle Konflikte und kulturelle Konflikte. Denken wir noch einmal an Mrs. Malaprop. Stellen wir uns vor, dass sie einen Streit mir ihrer besten Freundin hat. Dabei geht es unter anderem darum, wie sie ihr momentanes Verhältnis zueinander beschreiben. Schnell stoßen sie dabei darauf, dass sie bestimmte Wörter anders verstehen. Mrs. Malaprop macht allerdings die Erfahrung, dass ihre Freundin auf ihrem Verständnis bestimmter Worte beharrt. Unversöhnlich pocht sie auf dem Verständnis, das sie von den Wörtern hat, hat also kein Ohr für die anders gearteten Erläuterungen und Entgegnungen, die Mrs. Malaprop vorbringt. Hier werden Grenzen der Sprache erfahren. Die Erfahrung besteht darin, dass die Realisierung der Individualität im Rahmen gemeinschaftlicher Interaktionen nicht zustande kommt. Der individuelle Sprachgebrauch von Mrs. Malaprop wird in der Interaktion mit ihrer Freundin ausgegrenzt. So umreißt die Freundin die Grenzen der Sprache der gemeinsamen Interaktion.³⁰ Noch deutlicher werden Konflikte um Eigenarten des Sprachgebrauchs in kulturellen Konflikten. Denken wir an identitätspolitische Konflikte: In den Auseinandersetzungen zwischen sozialen Mehrheiten und Minderheiten geht es vielfach um Eigenarten des Sprechens. Sprachen werden verboten und Formen des Sprechens werden diktiert und reglementiert. Die soziale Unsichtbarkeit, von der Axel Honneth in Bezug auf Anerkennungskonflikte gesprochen hat,³¹ wird vielfach auch sprachlich hergestellt. Es wird nicht auf die sprachlichen Eigenarten von anderen einge-

²⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 129, 175.

²⁸ Dieses interaktive Moment verkennt Heidegger letztlich schon in der Erläuterung des Mit-Seins und des »Man«.

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 54 ff.

³⁰ Hegel hat in Bezug auf eine solche Freundin von einem »harten Herzen« gesprochen (vgl. G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, 490 ff.).

³¹ Vgl. insgesamt A. Honneth, *Unsichtbarkeit*.

gangen – oder schlimmer noch: diese Eigenarten werden unterdrückt. Gerade in diesem Fall wird es unmöglich, neue sprachliche Ausdrücke im Sinne von eigenen Ausdrücken zu etablieren. So gewinnen die Grenzen der Sprache ihr reales Gesicht. Sie sind damit verbunden, dass die Entwicklung von Identität und von Freiheit verhindert wird. Die Grenzen der Sprache müssen von solchen Momenten konflikthafter Interaktionen her verstanden werden.

In Roland Barthes' Antrittsvorlesung am Collège de France finden sich die drastischen Aussagen: »[...] die Sprache als Performanz aller Rede [...] ist ganz einfach faschistisch; denn Faschismus heißt nicht am Sagen hindern, es heißt zum Sagen zwingen.«³² Ich hoffe, mit meinen Überlegungen deutlich gemacht zu haben, dass diese Aussage recht irregeleitet ist. Sie beruht auf der sprachkritischen Annahme, dass man Grenzen der Sprache allein epistemisch bestimmen kann. Das aber scheint mir unmöglich zu sein. Die Sprache zwingt nicht, irgendetwas zu sagen. Und sie schränkt auch nicht die Wahrnehmung oder die Erfahrung ein. Die Sprache ist überhaupt nicht in grundsätzlicher Weise eingeschränkt oder einschränkend. Erst aus Interaktionen heraus, in denen sprachliche Ausdrücke erläutert werden, lassen sich Einschränkungen verständlich machen. Als kollektive Explikationen sind solche Einschränkungen ein irreduzibler Bestandteil sprachlicher Praktiken. Eine besondere Relevanz allerdings gewinnen sie dort, wo es um die Entwicklung neuen sprachlichen Ausdrucks geht, sei es im Sinne kollektiver oder individueller Gewinnung von Identität. Auch wenn Grenzen der Sprache immer im Spiel sind, harren sprachliche Praktiken doch auf eine Entwicklung, die dazu führt, dass es nicht zur Erfahrung von Grenzen der Sprache kommt.

Literaturverzeichnis

Barthes, Roland: *Lektion/Leçon*, Frankfurt a.M. 1980.

Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*, Hamburg 1994.

Bertram, Georg W.: *Die Sprache und das Ganze*. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, Weilerswist 2006.

Bertram, Georg W.: »Die Vieldimensionalität der Anerkennung – Intersubjektivität, Individualität und symbolische Praktiken«, in: ders. u. a. (Hgg.): *Socialité et reconnaissance*, Paris 2007, 15–33.

Bertram, Georg W.: »Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die Phänomenologie des Geistes als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56, 2008, Heft 6, 877–898.

Bertram, Georg W.: »Sprache als Explikation von Sprache. Warum die Philosophischen Untersuchungen über eine Gebrauchstheorie der Bedeutung hinausweisen«, in: Norbert Clemens Baumgart/Gerhard Ringshausen (Hgg.): *Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung*, Münster 2007, 31–43.

³² R. Barthes, *Lektion/Leçon*, 19.

- Brandom, Robert B.: *Expressive Vernunft: Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000.
- Davidson, Donald: »Kommunikation und Konvention«, in: ders.: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, 372–393.
- Davidson, Donald: »Radikale Interpretation«, in: ders.: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, 183–203.
- Davidson, Donald: »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«, in: ders.: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, 261–282.
- Davidson, Donald: »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen«, in: Eva Picardi/Joachim Schulte (Hgg.): *Die Wahrheit der Interpretation*, Frankfurt a. M. 1990, 203–227.
- Davidson, Donald: »The Social Aspect of Language«, in: ders.: *Truth, Language, and History*, Oxford 2005, 109–125.
- Derrida, Jacques: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, 422–442.
- Dummett, Michael: »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen. Bemerkungen zu Davidson und Hacking«, in: Eva Picardi/Joachim Schulte (Hgg.): *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt a. M. 1990, 248–278.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974.
- Fraser, Nancy/Axel Honneth: *Anerkennung oder Umverteilung?*, Frankfurt a. M. 2003
- Gadamer, Hans-Georg: »Text und Interpretation«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen 1986, 330–360.
- Goodman, Nelson: *Tatsache Fiktion Voraussage*, Frankfurt a. M. 1988.
- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden, Band 3, hgg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Frankfurt a. M. 1970 .
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986.
- Hofmannsthal von, Hugo: »Der Brief des Lord Chandos«, in: ders.: *Schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte*, Stuttgart 2000, 46–59.
- Honneth, Axel: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M. 2003.
- Humboldt von, Wilhelm: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in: ders.: *Werke*, Band III, Darmstadt 1963, 368–756.
- Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967.
- McDowell, John: *Geist und Welt*, Paderborn 1998.
- Nietzsche, Friedrich: »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 1, hgg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin 1988, 873–890.
- Quine, Willard Van Orman: *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1960.
- Whorf, Benjamin Lee: *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek 1963.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe in acht Bänden, Band 1, Frankfurt a. M. 1984.

