

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

Herausgegeben von
GÜNTER FIGAL

International Yearbook for Hermeneutics

1

Mohr Siebeck

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

1. Band 2002



Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

herausgegeben von
Günter Figal

in Zusammenarbeit mit

Damir Barbarić, Gottfried Boehm, Luca Crescenzi,
Donatella Di Cesare, Hans-Helmuth Gander,
Jean Grondin, Dominique Janicaud, Pavel Kouba,
Joachim Lege, Hideki Mine, Hans Ruin,
John Sallis, Dennis Schmidt

1. Band 2002

Schwerpunkt: Sprache

Mohr Siebeck

Manuskripte bitte an die Redaktion:
Dr. Michael Steinmann
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Philosophisches Seminar 1
Werthmannplatz 3
79098 Freiburg
michael.steinmann@philosophie.uni-freiburg.de

Es wird davon ausgegangen, daß es sich bei eingereichten Manuskripten um unveröffentlichte Originalbeiträge handelt, die nicht an anderer Stelle zur Veröffentlichung vorgelegt worden sind. Für Verlust oder Schädigung eingesandter Manuskripte übernehmen die Herausgeber und der Verlag keine Haftung.

Manuskripte können auch per E-mail eingereicht werden. Bei Posteingendungen ist eine Diskette beizulegen.

Literaturhinweise bitte wie im vorliegenden Band.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

© 2002 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Bembo-Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 1619-7569

ISBN 3-16-147756-1

eISBN 978-3-16-165053-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

Vorwort

Hermeneutik – ohne jede weitere Bestimmung. Als Sachbereich eines neuen Jahrbuchs ist damit zunächst angezeigt, was als „Kunst der Auslegung“ die Tätigkeit der Geistes-, nicht selten auch der Sozialwissenschaften, der Jurisprudenz und gewiß nicht zuletzt der Theologie ausmacht. Worin diese Auslegungskunst eigentlich besteht, was ihre Möglichkeiten und Grenzen sind, will reflektiert werden. Mit welchen Aufgaben und Problemen hat es das Verstehen und Interpretieren zu tun? Wie soll man dem Wesen des Verstehbaren und Interpretationsbedürftigen Rechnung tragen? Was ist der Gewinn eines erfolgreichen Verstehens, einer überzeugenden Interpretation, und wie weit ist der Bereich des Verstehens und Interpretierens gespannt? Lesen, Zuhören und Betrachten, Auslegen, Deuten und Übersetzen – wie verhält sich das zueinander? Und schließlich: Was ist die Sache, die sich hierbei erschließt? Gibt es eine eigentümliche Wahrheit der Interpretation, und wenn ja, wie läßt sie sich fassen – im einzelnen Fall wie auch als Quintessenz aus der Erfahrung der einzelnen Fälle?

Von diesen Fragen gehört die zuletzt genannte eindeutig zur Philosophie. Aber auch die anderen lassen sich philosophisch stellen und ausarbeiten, so daß es, was den Sachbereich betrifft, zwischen einer philosophischen Hermeneutik und den hermeneutisch arbeitenden Disziplinen keine Grenzen, sondern nur Unterschiede gibt. Philosophisch ist eine Frage nicht dadurch, daß sie einem bestimmten Fach, eben der Philosophie, zugeordnet ist, sondern allein, weil sie die Grundvoraussetzungen eines Faches übersteigt. Und die Philosophie selbst ist weniger ein Fach als ein Intensitätsgrad des Fragens, die Erfahrung einer Unselbstverständlichkeit, die alle Voraussetzungen als solche aufhebt, um sie zu klären. Deshalb kann es jetzt heißen: Was *ist* Verstehen und Interpretation? Wie läßt ihre Struktur sich beschreiben? Was ist das Wesen der Sache, die von sich aus verstanden werden will, als solche nur im Verstehen zugänglich ist und zur Auslegung oder Interpretation drängt? Und schließlich: Ist das Verstehen und Interpretieren nichts weiter als eine begrenzte menschliche Tätigkeit oder als begrenzte Tätigkeit zugleich ein Muster, ein Modell für das Erfahren, Erkennen und Begreifen überhaupt? Wenn das der Fall ist, wird aus der philosophischen Hermeneutik, aus der philosophischen Reflexion hermeneutischer Fragen, eine hermeneutische Philosophie.

Philosophische Hermeneutik, hermeneutische Philosophie – manche Namen, mit denen sich deren Entwicklung verbindet, kommen von selbst in den Sinn: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer. Zu den hermeneutisch maßgeblichen Klassikern sind freilich auch Hegel und Nietzsche zu rechnen, die Aufklärungshermeneutik sollte nicht länger vernachlässigt werden, und was die Neueren betrifft, so gehören Betti, Pareyson und Ricoeur in den engeren Kreis. Manches spricht außerdem dafür, Cassirer, den späten Natorp und Benjamin, Apel und Habermas, gewiß Blumenberg, ebenso Foucault, Derrida und Deleuze, den späteren Wittgenstein, Rorty und Davidson als hermeneutisch einschlägige Autoren zu verstehen. Überhaupt kommt es nicht auf Grenzziehungen an, sondern allein darauf, was für philosophische Fragestellungen, die als „hermeneutisch“ zu kennzeichnen wären, aufschlußreich ist.

Das für diese Fragestellungen Wesentliche läßt sich zunächst dadurch kennzeichnen, daß es ihnen – mit der Orientierung an Verstehen und Interpretation – um menschliche Tätigkeiten geht, soweit diese durch Geschichtsbewußtsein und Sprachlichkeit charakterisiert sind. Erkennen und Handeln gehören nach hermeneutischer Einsicht in den Zusammenhang einer geschichtlich und sprachlich vermittelten Welt; sie sind durch diesen Zusammenhang in ihren Möglichkeiten bestimmt. So ist die Welt kein Gegenüber, das sich ohne Verlust des Wesentlichen zum Gegenstand der Erforschung machen läßt – vielmehr der Spielraum, in dem es zu erkennen und handelnd zu leben gilt. Es geht der Hermeneutik um die Möglichkeit eines Verhaltens zur Welt, das zugleich Selbstverständnis ist, eines Verhaltens zu sich, das die Welt, in der es sich ergibt, reflektiert und als ganze zur Sprache zu bringen sucht. Die Sache der Hermeneutik ist, anders gesagt, das Sein in einer Lebenswelt und deren auch das Selbstverständnis klärende Deutung.

Die Notwendigkeit von Lebens- und Weltdeutung wird wohl niemand ernsthaft bezweifeln. Strittig kann jedoch sein, wie beides zu vollziehen ist: ob als nachträgliche Reflexion einer vorausgesetzten, in Alltagsleben und Wissenschaft vollzogenen Lebens- und Welterschließung oder im Zusammenhang von Artikulationsweisen des menschlichen Geistes, die als originäre Deutungsmedien erkannt werden. Letzteres ist charakteristisch für den hermeneutischen Ansatz; für ihn ist die Einsicht leitend, daß Kunst, Literatur und Geschichtsschreibung zu Einsichten führen, die ohne sie nicht zu erlangen sind. Indem die Philosophie sich an solche originären Deutungsmedien hält, kann sie in der Auseinandersetzung mit ihnen ihre eigenen Deutungsmöglichkeiten freisetzen. Dafür, wie das möglich ist, bilden die großen, die klassischen Werke den unverzichtbaren Maßstab. Sie führen aus der Befangenheit im nur Gegenwärtigen hinaus, verschaffen Abstand zu

eingefahrenen Denk- und Artikulationsweisen und gestatten so einen freien Blick auf die gegenwärtige Welt. Also gilt es, die philosophische, künstlerische und literarische Tradition ins Heutige zu vermitteln. Nur so läßt sich eine Sprache bewahren und ausbilden, die unbefangen gegenüber der Informationswelt ist und deshalb zu einer freien Verständigung über sie führen kann. Hermeneutik ist ein Weg aus der Sprachlosigkeit des nur noch Informativen.

Daß die Sprache das erste Schwerpunktthema dieses Jahrbuchs ist, darf demnach als programmatisch verstanden werden. Es wird in jedem Band einen Schwerpunkt geben, wobei die Anzahl der ihm zugehörigen Beiträge variieren wird. Ansonsten werden dem eigenen Sinn der Beiträge kaum Grenzen gesetzt. Abhandlungen sind ebenso vorgesehen wie Forschungsberichte oder Dokumentationen; Besprechungen einzelner Bücher allerdings nur in Ausnahmefällen.

Dieses Jahrbuch soll ein Forum des lebendigen Denkens sein, und entsprechend ist es willkommen, wenn die Leser es mitgestalten. Die Einsendung von Beiträgen an die Redaktion ist ausdrücklich erwünscht.

Freiburg, März 2002

Günter Figal

Hans-Georg Gadamer

11. Februar 1900 – 13. März 2002

Hermeneutik ist die Kunst der Vermittlung. Das ist schon durch die Bedeutung des entsprechenden Verbs, *hermeneuein*, in Platons *Symposion* belegt: Von Eros als einer auch die Philosophie beherrschenden göttlichen Macht heißt es hier, er bringe die Botschaften der Götter zu den Menschen, die menschlichen Bitten und Wünsche zu den Göttern. Das ist *hermeneuein*: kundgeben, verbinden und übersetzen. So daß eines dem anderen verständlich wird, ohne sich ihm anzugleichen – ein Vermitteln, bei dem nichts isoliert genommen wird, aber doch in seiner Besonderheit respektiert bleibt. Vermitteln kann nur, wer das Verschiedene ernst nimmt, statt verwaschene Kompromisse zu suchen, und erst so das Zusammengehörige, die wahre Gemeinsamkeit zu entdecken vermag.

Von hier aus betrachtet ist es kaum ein Zufall, daß Hans-Georg Gadamer zum Begründer der philosophischen Hermeneutik werden konnte: Ein Philosophieren, das hermeneutisch ist, hat seinem persönlichen Wesen immer entsprochen, so daß es aus diesem hervorgehen und zu seinem Ausdruck werden konnte. Alles Extreme, Positionelle war Gadamer fremd; auch sein Weltruhm, an dem er sich unbefangen und gelassen zugleich freute, hat ihn nicht zum Repräsentanten einer in sich geschlossenen Lehre werden lassen. Gadamer blieb bis in seine späten Jahre neugierig, er ließ sich lieber berichten, erzählen, als daß er dozierte; was andere dachten, interessierte ihn wirklich, und er ging nachfragend, mitdenkend, behutsam oder pointiert kommentierend darauf ein. Gelegentlich hat er auf diese Offenheit des Gesprächs verwiesen, um seine Philosophie zu charakterisieren: Hermeneutik sei, daß der andere Recht haben könnte.

Dem entspricht der Gestus von Gadamers Sprache, der gesprochenen wie auch der seiner Schriften: keine scharf umrissenen Begriffe und Definitionen, keine wie Schilder hochgehaltenen Thesen und Begründungen, in der Gedankenführung eher umkreisend, variierend, als direkt auf ein Ziel zusteuernd. Gadamer war ein philosophischer Aquarellist; wie ein Aquarell aus vielen für sich diffusen Farbflecken entstehen und schließlich doch ein in sich stimmiges und klar erkennbares Ganzes sein kann, ergibt sich der

Gadamersche Gedankenzusammenhang aus Überlegungen, die oft beiläufig eingeführt, nicht selten nur angedeutet sind, aber im Zusammenhang eine dichte und komplexe, immer sprechende Textur ergeben.

Und wie man Aquarelle aus gewisser Entfernung betrachten muß, damit ihre Stimmigkeit und Aussagekraft sich öffnet, sollte man Gadamer's Schriften nicht kleinschrittig lesen, sondern auf das Ganze achten, in welches das Einzelne gehört – nur so erschließt sich die hier artikulierte Einsicht, das eher indirekt formulierte und trotzdem klare Urteil. Gadamer war ein Meister der gedanklichen Diskretion, des philosophischen *understatement*. Seine unterterminologische Sprache, seine flexible Formulierungskunst und Darstellungskraft haben ihm zur großen Resonanz in einer Öffentlichkeit verholfen, die eine spezialistisch gewordene Philosophie verständlicherweise sich selbst überläßt.

Gadamer's Wirkung wäre jedoch kaum möglich gewesen, wenn nicht auch seine Themen in ihrer Bedeutung ohne weiteres einleuchten könnten. So hat Gadamer sich immer wieder mit Fragen der Kunsterfahrung beschäftigt und die Bewährung des philosophischen Nachdenkens in der Deutung einzelner Werke, vor allem der Lyrik, gesucht. Er antwortet auf die Herausforderungen und Irritationen durch die moderne Kunst und hält, ohne ihre Dunkelheit zu leugnen, an ihrer Verständlichkeit fest. Außerdem hat Gadamer die philosophische Tradition, vor allem deren griechische Anfänge, auf selten gewordene Weise zum Sprechen bringen können. Die Vorsokratiker, Platon und Aristoteles sind hier nie bloß fremd gewordene Gegenstände gelehrter Untersuchung, sondern Denker, mit deren Fragen und Einsichten man immer noch verbunden sein kann. Und schließlich hat Gadamer mit Nachdruck auf die Unersetzbarkeit der alltäglich wirkenden Vernunft, der praktischen Erfahrung und Urteilskraft hingewiesen und dementsprechend die Bedeutung wissenschaftlichen Denkens relativiert. Gerade in einer wissenschaftlich beherrschten und geprägten Welt darf man, wie er dachte, nicht vergessen, daß über den Sinn und die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht wissenschaftlich befunden werden kann.

Für diesen Gedanken steht auch der Titel von Gadamer's Hauptwerk, dem 1960 nach jahrzehntelanger Vorbereitung veröffentlichten Buch *Wahrheit und Methode*. Wahrheit, das ist hier nicht die Richtigkeit einer Aussage oder einer Theorie, die mit den Tatsachen übereinstimmt, sondern der erfahrene Sinn eines Zusammenhangs, auf den man sich einläßt. So gibt es eine Wahrheit des gelebten Lebens und seiner Welt, ebenso eine Wahrheit der Kunst – weniger im vermeintlich souveränen und kritischen Urteil als im lesenden, hörenden oder betrachtenden Vollzug eines Werkes; beispielhaft und maßgeblich ist hierfür die Erfahrung eines Spiels, das man ja auch nur spielend wirklich versteht. Und so gibt es eine Wahrheit der Geschichte und

Überlieferung: Im gegenwärtigen Denken und Verstehen bringt sich die Tradition als der Horizont zur Geltung, der das Gegenwärtige erst möglich gemacht hat.

Nicht zuletzt mit dieser Rezeption des geschichtlich gebundenen ›wirkungsgeschichtlichen‹ Verstehens ist Gadamer bekannt, schließlich berühmt geworden, wobei ihm sein Versuch, die Tradition und das die Zeit überdauernde Klassische zu rehabilitieren, den Ruf eingetragen hat, konservativ zu sein. Daran ist zutreffend, daß Gadamer überzeugt war, die heutigen Probleme ließen sich nicht mit den Bordmitteln von heute lösen, sondern man brauche die Bewahrung des Herkommens, der abendländischen Kontinuität, um zu Besinnung und Einsicht in einer dynamisch gewordenen Welt zu finden.

Aber trotz aller Kritik an der Aufklärung ist Gadamer ein aufgeklärter Konservativer gewesen. Niemals hat er die Moderne abgelehnt oder gar bekämpft, niemals für eine Restauration des Früheren plädiert und die trotzige Haltung eines Unzeitgemäßen eingenommen. Gadamers Einstellung zur Moderne war illusionslos, ohne überspannte Erwartungen, doch ebenso ohne Resignation und Neigung zur Gegenwartsflucht. Vielmehr hat er die aufklärerische Erwartung, man könne alle geschichtlichen Bindungen durchschauen und lösen, für ebenso bodenlos gehalten wie die romantische Verklärung des Gewesenen, der Ursprünge und Anfänge. Tradition, das ist eine der wichtigsten Pointen in *Wahrheit und Methode*, braucht eine Gegenwart, die sich vom Traditionellen distanzieren kann und dabei den ›Zeitabstand‹ zwischen der Gegenwart und dem Gewesenen erfährt. Denn allein so läßt sich das Überlieferte neu und anders zur Geltung bringen, nur so läßt es sich weiter tradieren. Ohne die Freiheit neuen Verstehens stirbt die geschichtliche Bindung ab und wird museal.

Für Gedanken wie diese, auch für seine Rehabilitierung der praktischen Vernunft verdankt Gadamer unschätzbar viel seinem philosophischen Lehrer: Martin Heidegger. Und es ist immer noch aufregend zu verfolgen, wie Gadamer den expressionistischen, radikalen Gestus Heideggers gemildert und seine Gedanken ins Moderate, Gelassene übersetzt hat. Während Heidegger davon überzeugt war, daß jede Tradition die ihr zugrundeliegende Erfahrung verstellt und abschleift, so daß nur eine Wiederholung des Ursprünglichen Wahrheit und Einsicht eröffnet, hat Gadamer die Möglichkeit geschichtlichen Verstehens und Selbstverstehens für grundsätzlich jede Situation festhalten, aber auch als begrenzt und vermittelt ansehen wollen.

Während Heideggers geschichtliche Landschaft im Dunkel liegt und durch den Blitz der Wahrheit ab und zu und für einen Augenblick erhellt wird, liegt diejenige Gadamers im milden Licht wechselnder Tageszeiten. Gadamers Verhältnis zu Heidegger ist vielleicht das Erstaunlichste, Bewun-

dernswertesten an ihm: Allein daran, daß jemand seinen genialen Lehrer so gelten lassen konnte, sich ihm weder untergeordnet hat noch sich in die Abhängigkeit der Rebellion drängen ließ, wird sein überragendes philosophisches Format offenbar.

Weil Gadamer souverän war, mußte er keine Souveränität unter Beweis stellen – das hat auch sein Verhältnis zu den Schülern und zu jüngeren Kollegen, die er förderte, bestimmt. Man denke an Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck, an Dieter Henrich, Wolfgang Ieland, Jürgen Habermas und Ernst Tugendhat – es fällt schwer, hier die Gemeinsamkeiten einer Schule zu sehen. »Das sind andere Wege« – ein Satz, mit dem Gadamer in seinen späteren Jahren gern das Gespräch über die philosophische Arbeit anderer resümierte – zustimmend, im vollen Bewußtsein, daß nur Bestand hat, was sich abwandeln, verwandeln kann.

Vielleicht zeigt sich daran besonders deutlich, wie Gadamers Lebenshaltung und seine Philosophie zusammengehörten. Es gehört zu den Grundeinsichten der Gadamerschen Hermeneutik, daß jeder Versuch, etwas zur Sprache zu bringen, vorläufig ist und vorläufig sein muß, weil sonst kein anderer die Möglichkeit hätte, auf seine Weise »dasselbe« zu sagen. – Nur in Variation und Übersetzung, in der Verschiedenheit möglicher Formulierungen kann etwas überhaupt als »dasselbe«, als gemeinsame Sache erfahren werden. Auf's Eigene, das man sich als solches zurechnet und das man für sich in Anspruch nimmt, kommt es nicht an; wer sich sprachlich artikuliert, ist immer schon über sich, über dieses bestimmte Individuum hinaus. Unter dem Gesichtspunkt der Philosophie hat Gadamer sein individuelles Leben deshalb nicht allzu wichtig nehmen wollen. Das Biographische war ihm zutiefst fragwürdig – »de nobis ipse silemus« stellt er als Motto seinen *Philosophischen Lehrjahren* voran. Für die Öffentlichkeit wollte er als Philosoph präsent sein, und das war er dann auch, ohne Pose und Maske, ohne Vorbehalt.

So hat Gadamer nicht nur ein reiches und gewaltiges Werk hinterlassen, das ihn im deutschen Sprachraum als einen der wichtigsten Philosophen nach Heidegger ausweist. Er hat, auf die ihm eigene dezente und selbstverständliche Weise, erfahrbar gemacht, was es bedeutet, zu philosophieren. Daß Philosophie eine Lebensform ist, hat Gadamer nicht verkündet, sondern gelebt. Wer ihn kannte und ihm verbunden war, wird ihm allein schon dafür unendlich dankbar sein.*

GÜNTER FIGAL

* Erstdruck: Neue Zürcher Zeitung vom 15.3.2002.

Inhalt

Schwerpunkt: Sprache

JOSEF SIMON (Bonn)	
Verstehen und Nichtverstehen oder Der lange Abschied vom Sein . .	1
DONATELLA DI CESARE (Rom)	
Sein und Sprache in der philosophischen Hermeneutik	21
DAMIR BARBARIĆ (Zagreb)	
Spiel der Sprache. Zu Platons Dialog <i>Kratylos</i>	39
JOHN SALLIS (State College)	
Timaios' Rede über die <i>Χώρα</i>	65
LUCA CRESCENZI (Pisa)	
Die Leistung des Buchstabens. Ein ungeschriebenes Kapitel zur Unverständlichkeitsdebatte in der deutschen Frühromantik	81
MICHAEL STEINMANN (Freiburg)	
»Das Rätsel des Worts«.	
Zur Entdeckung der Sprache im Spätwerk Paul Natorps	135
HANS RUIN (Stockholm)	
Ursprung im Exil.	
Heidegger und Benjamin über Sprache, Wahrheit und Übersetzung . .	163
BIRGIT RECKI (Hamburg)	
Das Problem der Sprache bei Ernst Cassirer	187

Beiträge

WERNER STEGMAIER (Greifswald)	
Hermeneutik der ethischen Orientierung.	
Autonomie, Autarkie und Heteronomie im europäischen Denken . .	209
STEPHAN OTTO (München)	
Können Tatsachen sprechen? Das Janusantlitz der »facta historica« im Spiegel von Geschichtstheorie und reflektierender Vernunft	231

PAVEL KOUBA (Prag)	
Kant ohne das Problem der Metaphysik	259
MICHAEL GROSSHEIM (Rostock)	
Erkennen oder Entscheiden – Der Begriff der »Situation« zwischen theoretischer und praktischer Philosophie	279
HANS-HELMUTH GANDER (Freiburg)	
Zeit und Erkenntnis. Überlegungen zu Augustinus: »Confessiones XI«	301
Autoren und Herausgeber	317
Namenverzeichnis	319
Sachverzeichnis	322

Schwerpunkt: Sprache

Verstehen und Nichtverstehen oder Der lange Abschied vom Sein

von

JOSEF SIMON (Bonn)

1.

Die abendländische Philosophie fragt von ihrem Anfang an nach dem »Sein« als dem Inbegriff des Wirklichen. »Sein« gilt in ihr zunächst als der Inbegriff von allem, was unter einer bestimmten Bezeichnung vorgestellt wird, z.B. wenn gefragt wird, was »der Mensch« sei oder was dieses Zeichen *bedeute*. Darin hat dieses Denken seine Eigenart. Man kann seinen Anfang in dem Spruch des Lehrgedichts des Parmenides formuliert sehen, der sagt, »Denken« und »Sein« *seien dasselbe*, weil Denken im *Seienden* ausgesprochen sei: »Denn nicht ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist, wirst du das Denken antreffen.« Parmenides sagt also nicht, wie es das moderne Denken erwartet und oft auch liest, das Seiende werde im *Denken* »erfaßt« und demgemäß ausgesprochen, sondern das Denken sei im *Seienden* (und nicht in der Sprache) ausgesprochen. Es gäbe »nichts außer dem Seienden« und es werde auch nichts außer ihm geben. Das Schicksal habe »verhängt, daß es ganz und unbeweglich« sei. »Alles«, »was die Sterblichen (durch die Sprache) festgesetzt haben, in dem Glauben, es liege ihnen eine Wirklichkeit zugrunde«, seien daher »nur leere Namen«. ¹

Das Denken und *nur* das Denken, so könnte man sagen, *verstünde* demnach das Sein, und es verstünde es auch nur, weil es in seinem *Sein* (und nicht als Denken) mit allem Seienden verbunden sei. Denken *sei* ursprüngliches Seinsverständnis, es sei als solches ontologisch, und es käme um der *einen* Wahrheit willen darauf an, über alle sprachlichen Unterscheidungen und Auseinanderlegungen hinweg das *eine* Sein zu *verstehen*. Das lehrt nach Parmenides die *Göttin* der Gerechtigkeit. Das »Schicksal« hat gemäß göttlicher Lehre verhängt, daß das Seiende in seinem Sein »ganz und unbeweg-

¹ PARMENIDES, in: Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. von H. Diels und W. Kranz, Bd. 1, Berlin 1912, Fragment 8, 34f.

lich« sei, so daß jede *Veränderung*, jede Verschiedenheit der Auffassung und vor allem jede sprachliche Unterscheidung nur Trug sein könne. Denn das Denken von Veränderung bedeutete, das Gewesene (und mithin Nichtseiendes) als seiend denken zu wollen.

Bei Platon tritt jedoch, mit dem (philosophischen) *Reden über das Sein*, die *Verschiedenheit der Auffassungen* in den Vordergrund. Er spricht von einer »Riesenschlacht wegen der Uneinigkeit über das Sein« (γίγαντομαχία [...] διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας)² und vom »Vatermord« am philosophischen Vater Parmenides. Es geht ihm darum, im Denken zu »erzwingen«, »daß sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht *sei*« als »auch das Seiende wiederum irgendwie *nicht sei*«. Denn sonst werde »im Leben niemand imstande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, sei es nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genötigt ist, sich selbst zu widersprechen«.³ Aristoteles machte dann, um dem Widerspruch systematisch zu entgehen, darauf aufmerksam, daß das Sein in vielfacher Weise ausgesprochen werde (λέγεται μὲν πολλαχῶς).⁴ Er bezieht sich damit auf die bei Parmenides noch als Quelle des Trugs zurückgewiesene menschliche Sprache im Gebrauch des Wortes »sein« und unterscheidet vor allem zwischen dem, was etwas »wesentlich« sei, und dem, was es nur »zufälligerweise« sei, bzw. was ihm als wesentliche oder als nur zufällige Eigenschaft *zugesprochen* werde. Nur das Zufällige könnte auch *anders* sein, als es ist. Dagegen komme das *Wesentliche* dem Seienden zu, insofern es *ist*, und d.h. auch: seiner Natur nach. Es kann, so wie es gedacht ist, unmöglich anders sein, als es ist, aber verschiedene Einzelseiende können dasselbe »Wesen« haben. Das führt zu der ontologischen Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Wesen und dem einzelnen Fall und damit zu einer weiteren Aufspaltung des Seinsverständnisses. Vom einzelnen gibt es keine Wissenschaft. Die Wissenschaft richtet sich, so wie sie bei den Griechen philosophisch begründet wurde, auf Allgemeines, in ihrem modernen Verständnis auf allgemeine Gesetze.

Dennoch halten Aristoteles und mit ihm die meisten und die maßgeblichen europäischen Philosophen daran fest, daß diese der sprachlichen Aussage abgesehenen *Verschiedenheiten* im Ist-Sagen insgesamt ontologisch zu verstehen seien. Nach dem ersten Satz der Aristotelischen Metaphysik strebt der Mensch seinem Wesen nach oder »von Natur aus« (φύσει) nach Wissen.⁵

² PLATON, Sophistes 246 a 4–5.

³ PLATON, Sophistes 241 d 2–7, e 1–5.

⁴ ARISTOTELES, Metaphysik 1003 a 32.

⁵ ARISTOTELES, Metaphysik 980 a 21.

Er strebt, als »Entelechie«, aus seinem (unnatürlichen) Getrenntsein vom Wissen (der Wahrheit) zur Einheit mit dem Wissen als einem ungehinderten Seinsverständnis zurück, und das *wesentliche* Wissen ist dabei das Wissen des Wesens. Das Wesen als das, was immer schon *gewesen* war (τὸ τί ἦν εἶναι), wird in der Definition als der Wesensbestimmung ausgesagt. Es ist das, wovon der Logos die Definition (ὁρισμός) ist,⁶ und der Mensch *ist* das Lebewesen, das von Natur aus den Logos *hat* und damit über ihn, d.h. über die Wesensbestimmung von allem anderen, verfügt. Im Unterschied zur Genesis, in der Adam, der erste Mensch, den Tieren *Namen* gab und Gott nur zusah, wie er sie benennen würde,⁷ fragt die griechische und dann die europäische Philosophie über die *Namen* und die *Sprache* hinaus nach dem »Wesen« und dessen »richtiger« Benennung bzw. Umschreibung (ὁρισμός). Sie fragt nach einer definitiven (außersprachlichen) *Bedeutung* des Namens, nach seiner Umschreibung durch andere Namen. Die Austauschbarkeit der Namen für »dasselbe« wird zum Indiz der Sprachunabhängigkeit der Bedeutungen. Über den Gebrauch des Wortes »Mensch« oder anderer Wörter hinaus möchte man *wissen*, *was* das »Wesen« des so oder so, in jedem Fall aber arbiträr Benannten sei.⁸ »Der Begriff, dessen Zeichen das Wort ist, wird zur festen Bestimmung« (ὁ γὰρ λόγος, οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὁρισμός γίγνεται). Die Benennung oder auch ihre Umschreibung kann also »richtig« oder »unrichtig« sein.

Die Eigenart dieses philosophischen Ansatzes liegt darin, daß er auf eine »richtige«, sich am »Wesen« orientierende Bezeichnung (teleologisch) *ausgerichtet* ist. Er fragt nicht nach dem (zufälligen) *Gebrauch*, sondern nach der *Bedeutung* der Zeichen als etwas der Bezeichnung Vorausliegendem. An ihr als etwas Vorgegebenem soll sich der Gebrauch orientieren. Dieser Ansatz beruht auf der »wesentlichen« *Unsicherheit* des Sprachgebrauchs. Man fragt eigentlich nur dann nach der Bedeutung eines Zeichens, wenn man es nicht oder nicht zureichend versteht. Das Fragen nach der Bedeutung ist ein Zurückfragen. Im Nichtverstehen oder in der Bemühung um eine *neue* Orientierung unter Umständen, für die die alte Orientierungsweise nicht mehr zureichend ist, liegt der Ursprung dieser Philosophie. Sie ist in ihrem Wesen geschichtlich, und man kann sie deshalb auch nur in ihrer Geschichte darstellen. Das ist die Geschichte der Probleme, die sich mit dem Streben nach einer »richtigen«, dem Sein und seiner ontologischen Artikulation in Seiendes entsprechenden Sprache ergeben. Sie sind insgesamt darin begründet, daß die Frage nach der »Bedeutung« der Zeichen immer wieder nur in

⁶ ARISTOTELES, Metaphysik 1030 a 2, 7–8.

⁷ Genesis 2, 19f.

⁸ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik 1012 a 22 – 24.

anderen Zeichen beantwortet werden kann, ohne »prinzipiell« an ein Ende zu kommen.

Das führt zu der Einsicht, daß das Fragen nach der Bedeutung *subjektiv abgebrochen* werden muß. Es hat nur dann Sinn, wenn nicht immer wieder nach der Bedeutung gefragt werden muß, sondern an irgendeinem Punkt eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung zumindest temporär als befriedigende Antwort gelten gelassen wird. Das ist der Punkt, an dem man für den anstehenden Zweck und je nach dem, was dabei auf dem Spiel steht, also unter »pragmatischen« Gesichtspunkten, *hinreichend* versteht. Die Beachtung und Hervorhebung dieser Notwendigkeit (die sich beiläufig schon bei Aristoteles findet),⁹ führte dann schließlich zur »Entdeckung« der modernen Subjektivität. Die Frage nach der Definition als Bestimmung des Wesens kommt »prinzipiell« an kein Ende, weil man zu jeder Zeit auch noch nach einer Definition der definierenden Wörter fragen kann, d.h. nach dem »Begriff«, »für« den sie (»definitiv«) stehen sollen. Wenn z.B. definiert wird, der Mensch sei (in seinem Wesen) das Tier, das den Logos habe, könnte »im Prinzip« auch noch nach den Definitionen von »Tier« und von »Logos« gefragt werden, *und so weiter*, nur daß es um des Gelingens der Definition willen *praktisch* kein Undsowever geben darf. Der Zielpunkt verlagert sich, wenn dieser Umstand ins Bewußtsein aufgenommen wird, von der Vorstellung einer adäquaten, das »Wesen« erfassenden Definition zu der subjektiven Notwendigkeit, mit dem Definieren und den Definitionsketten temporär zu einem befriedigenden Abschluß zu kommen. Die Zeitbezogenheit allen Denkens tritt ins philosophische Bewußtsein.

2.

Dieses Bewußtsein markiert den Anfang der modernen Philosophie. In Descartes Frühwerk *Regulae ad directionem ingenii* findet die Analyse der Begriffe ihr Ende noch an *einfachen* Begriffen, die nicht zerlegt, nicht in mehreren anderen Begriffen umschrieben und mithin nicht definiert werden können. Sie sind »im höchsten Grade einfach«,¹⁰ d.h. nun aber schon: ohne jede zusätzliche *Erklärung* ihrer Bedeutung zu verstehen, so daß alles wirklich Erklärungsbedürftige zuletzt nur im Rückgriff auf die in diesem Sinne einfachen Ideen erklärbar ist. Sie selbst durch andere Begriffe erklären zu wollen, würde die mit ihnen *gegebene* Deutlichkeit vermindern. In den *Meditationes de prima philosophia* folgt dann ein weiterer Schritt. Demnach

⁹ ARISTOTELES, Metaphysik 1070 a 4.

¹⁰ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula VI.

bleibt mir zunächst und unmittelbar nur die einzige Seinsgewißheit, daß *ich* bin, solange ich denke. Auf die Frage, »was« bzw. »wer« ich sei, könnte ich der Tradition gemäß antworten, ich sei doch wohl »ein Mensch«. Dann könnte sich aber die weitere Frage ergeben, »was« »ein Mensch« *sei* (sed quid est homo?). Sollte ich dann antworten, ein Mensch *sei* ein »animal rationale«, d.h. das, *als* »was« er sich traditionsgemäß *selbst* bestimmt? Dann könnte weitergefragt werden, »was« ein »animal« und »was« »rational« *sei*, und d.h. nun, was *diese* Wörter bedeuteten, und man geriete »aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere« (ex una quaestione in plures difficilioresque). Im Prinzip könnte man sich dabei im Unendlichen verlieren. An diesem Punkt kommt Descartes zu einer entscheidenden Veränderung des auf Aristoteles zurückgehenden Substanzbegriffs. Wenn er bemerkt, er hätte »nicht so viel Zeit« (nec jam mihi tantum otii est), daß er sie »zwischen derartigen Subtilitäten mißbrauchen wollte«, ¹¹ bezieht er sich auf die eigene Lebenszeit, in der schon die Zeit zur Lösung *ernsthafterer* Probleme begrenzt ist: Ich existiere in derselben Zeit, die ich zur Lösung meiner Lebensprobleme benötige, und deshalb muß ich meine *Zeit* sinnvoll einteilen und nur das zu definieren versuchen, was ich zur Zeit wirklich nicht (mehr) verstehe, aber doch verstehen können muß, um mich in meinem Leben orientieren zu können. – Das Entscheidende ist hier der Bezug auf die dafür verfügbare *Zeit*.

Die »Bedeutung« eines Zeichens wird hier also nicht mehr in seinem Seinsbezug oder seiner Funktion für eine theoretisch-philosophische Seinserschließung gesehen. Die Frage nach einer von den Zeichen *verschiedenen* »Bedeutung« ist nur dann noch relevant, wenn ein wirkliches Bedürfnis nach Verdeutlichung der »gegebenen« Zeichen besteht, und die Zeit, die man sich für die Verdeutlichung eines Begriffs überhaupt *nehmen* kann, steht in Relation zu dem, was »dabei im Spiele ist«. ¹² Das Telos eines Zeichens liegt in seiner *hinreichenden* Deutlichkeit im Bezug auf anstehende Fragen (in quaestionibus resolvendis). – Leibniz bringt diese Veränderung auf einen allgemeinen Begriff, wenn er sagt, er wisse nicht, ob es unter Menschen überhaupt ein Beispiel für eine *adäquate* Deutlichkeit geben könne (cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint), als Beispiel für eine *adaequatio ad rem* im Sinne des klassischen Wahrheitsbegriffs. Nur »das Wissen von den Zahlen« (notitia numerorum), also die *Mathematik* komme dem »sehr nahe«, und er weist darauf hin, daß uns, weil wir den Prozeß der Verdeutlichung irgendwann bei einem für uns in der gegebenen Situation als hinreichend deutlich erscheinenden Begriff *abbrechen* müssen, immer noch

¹¹ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II, 5.

¹² Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 853.

»ein Widerspruch verborgen« bleiben könnte (lateat nos contradictio), der sich erst bei einer weiteren Verdeutlichung zeigte, so daß wir im Grunde von *keinem* Begriff »definitiv« wissen können, ob er widerspruchsfrei und in diesem logischen Sinne überhaupt »möglich« ist. Eine »Erkenntnis« durch Zeichen – nach deren Bedeutung wir *nicht* fragen, weil sie uns im Gebrauch als hinreichend deutlich *erscheinen* – nennt Leibniz »blind oder symbolisch« (*caecam vel etiam symbolicam*).¹³

Daß alles menschliche Erkennen zuletzt *sprachlich* (und nur der »Intention« nach *sachlich*) vermittelt sei, scheint für die sich an Leibniz anschließende Semiotik des 18. Jahrhunderts selbstverständlich gewesen zu sein. Es geht nur noch um die Frage, ob die »gewöhnliche« Sprache so zu »verbessern« sei, daß sie einer *mathematischen* Zeichenschrift nahekomme, damit das Erkenntnisideal der Mathematik so weit wie möglich auch auf außermathematische Gegenstände übertragen werden könne. Deshalb will die Philosophie zunächst die Quellen der Irrtümer aufzeigen, die daraus entspringen, daß die normale Sprache *keine* Zeichenschrift wie die Mathematik ist und auch nicht problemlos in eine solche transponiert werden kann. Der Zweck ist nunmehr die (kritische) Bestimmung dieser *Differenz* zu einer reinen Zeichenschrift, in der, so wie in der Mathematik, ein Zeichen und seine Definition durch andere Zeichen *definitiv* gleichgesetzt sind.

In Lamberts *Organon* (1764) geht es demgemäß um eine »Methodenlehre, welche die Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung der Methode der mathematischen Wissenschaften auf die theoretische Philosophie untersucht.«¹⁴ Die Rede von »Bedingungen der Möglichkeit« sagt dabei noch nichts über das wirkliche Erfülltsein dieser Bedingungen. Vor allem bleibt dahingestellt, ob das Gefüge der Begriffe nach Gattungen und Arten, das in *logischen* Operationen mit »Begriffen« zugrunde gelegt wird, sich in »den Dingen« wiederfindet, von denen man sagt, daß sie vollständig »*in sich*« bestimmt und eben dadurch (von ihrer sprachlichen Bestimmung unabhängige) »Dinge« seien. Die Forderung nach einer *charakteristischen* Bezeichnung, die in ihrer subjektiv gelungenen Explikation der Struktur der Dinge *adäquat* wäre, und nach einer *Zeichengrammatik*, die objektiv gültige Verbindungsmöglichkeiten zwischen sachbezogenen *Begriffen* statt nur Regeln einer *besonderen* Sprache wiedergäbe, erfüllt sich nach Lambert in den »wirklichen Sprachen« gerade nicht. Da sie »so philosophisch nicht sind«, kann man nur »das hypothetische in der *Bedeutung der Wörter*« aufsuchen und darauf sehen, »wie die *Bedeutung*« sozusagen innersprachlich »festgesetzt wer-

¹³ LEIBNIZ, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, in: Die philosophischen Schriften, hg. von C.J. Gerhardt, IV, S. 423f.

¹⁴ J.H. LAMBERT, *Neues Organon*, in: Philosophische Schriften, Bd. I und II, hg. von H.W. Arndt, Hildesheim 1965, Einleitung des Herausgebers, S. I, XIV.

den könne, weil dieses bey den sogenannten Nominaldefinitionen nothwendig wird«, die »nicht ins unendliche können fortgesetzt werden. In dieser Absicht ließen sich die sämmtlichen Wörter der Sprache in drey Classen theilen, von welchen die erste gar keine Definitionen fordert, weil man die Sache selbst im Ganzen vorzeigen, und folglich Wort, Begriff und Sache mit einander verbinden kann«. In dieser Klasse handelt es sich um Zeichen für »einfache«, d.h. nun: in diesem Gebrauch nicht weiter erklärungsbedürftige »Begriffe«, auf deren *Voraussetzung* jede Charakteristik angewiesen ist.

Von daher ist es konsequent, wenn Lambert von einer zweiten Klasse von Wörtern spricht, »welche die Wörter der ersten metaphorisch macht«. Hier wird »statt der Definition eine Bestimmung des *tertii comparationis*« gebraucht. Man muß dieses verbindende Dritte hinreichend kennen, d.h. einen hinreichend deutlichen Begriff davon haben, um den metaphorschen Wortgebrauch zu verstehen. Solch ein »Kennen« läßt sich durch »Vorzeigen« einer Sache weder bestätigen noch ersetzen. Es ist ein »inner-sprachliches« Kennen, das eine gewisse Gemeinsamkeit der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung *vorgibt*, ohne sie näher bestimmen zu können. – Erst eine dritte Klasse umfaßt Wörter, »welche müssen definirt werden, und zwar so fern man die Wörter der beyden ersten Classen dazu gebrauchen kann, und so dann die Wörter der dritten Classe, die auf diese Art definirt sind, selbst wiederum zu Definitionen gebraucht. Es ist für sich klar, daß auch die Wörter der dritten Classe wiederum metaphorisch werden können, und es großentheils an sich schon sind.« In dieser dritten Klasse werden die Wörter und ihre Definition durch andere Wörter in ihrer »Bedeutung« *gleichgesetzt*.

Daß damit eine *Entwicklung* der Sprache in Betracht gezogen wird, wirkt der Absicht entgegen, eine ideale philosophische oder wissenschaftliche Sprache nach dem Vorbild der Mathematik konstruieren zu wollen. Die Vorstellung einer Sprache, die sich aus einfachen Zeichen für einfache Begriffe aufbauen ließe, würde durch die bald notwendig werdenden Metaphernbildungen immer wieder in Frage gestellt. Metaphern charakterisieren die *Besonderheit* eines Sprachgebrauchs, insofern sie in diesem Sprachgebrauch (aber nicht in jedem) »ohne weiteres« verstanden werden. Daher sind sie ebenso wie die »einfach« zu verstehenden Zeichen der ersten Klasse »empfundene« Zeichen, d.h. sie müssen – ebenso wie Empfindungen im wörtlichen Sinn – nicht erst durch andere Zeichen erklärt, umschrieben oder definiert werden, um *verstanden* zu werden. Das ist ein wichtiger Punkt in Lamberts Sprachtheorie.

Diese Überlegungen möchte Lambert vor allem auf eine »*Theorie der Wortstreite*« anwenden. »Wortstreite« sollen vermieden werden, indem die Dimension der *wesentlichen Besonderheit* der Sprachen und ihres zuletzt *indi-*

viduellen Gebrauchs ins Bewußtsein gehoben wird. Es geht also darum, die *Eigenart* der Sprache, einschließlich der philosophischen, gegenüber dem mathematischen Zeichengebrauch zu erkennen. Jede Sprache hat nur eine *begrenzte* Zahl von Wörtern der ersten Klasse, und entsprechend begrenzt ist ihre Fähigkeit, in *einem bestimmten Gebrauch* fraglich gewordene »Bedeutungen« der Wörter durch andere Wörter zu »umschreiben«. Daß Lambert sich – obwohl die Semiotik von dem Einfluß handeln soll, den »die Sprache und andere Zeichen« auf »die Erkenntniß der Wahrheit« haben – in diesem Zusammenhang nicht mit Zeichen überhaupt beschäftigt, sondern mit *Wörtern als Sprachzeichen*, begründet er damit, daß »die Sprache nicht nur an sich nothwendig, und ungemein weitläufig« sei, »sondern bey jeden andern Arten von Zeichen ebenfalls vorkömmt«. Sie ist »das allgemeine Magazin unserer ganzen Erkenntniß, und faßt wahres, irriges und scheinbares ohne Unterschied. Um desto mehr mußte sie besonders und in jeden Absichten betrachtet werden.« In ihr reden wir »über« alle *anderen* Zeichenarten, wie z.B. »Music, Choreographie, Arithmetic, Algeber etc.«¹⁵ und übertragen insofern ihre »Schwäche«, die sie im Vergleich zur »Sprache« der Mathematik hat, auch auf den mathematischen Zeichengebrauch. Nur als Ansehen *als* (für gewisse Zwecke »hinreichend«) bestimmt kann sich ein »Standpunkt« des Fürwahrhaltens abschließend, d.h. in Sätzen »formulieren«, in denen die Wörter ihre jeweilige »Bedeutung« erhalten sollen. Deshalb kann (und muß) man nach Kant »einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat«.¹⁶

Die *Wahrheit* der Satzwahrheit ist der sich selbst nicht in Frage stellende, sich selbst nicht als Standpunkt reflektierende Standpunkt. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, den schon Aristoteles »die sicherste Aussage unter allen« genannt hatte,¹⁷ ist in Verbindung mit dem »Satz vom ausgeschlossenen Dritten« – demgemäß »zwischen den Gliedern des Widerspruchs nichts in der Mitte liegen« kann, so daß man »notwendig jedes von jedem entweder bejahen oder verneinen« und damit einen Standpunkt beziehen muß – nunmehr der Grundsatz des *entschiedenen* Standpunktes.¹⁸

3.

Der ontologische Begriff des Verstehens als Seinsverständnis blieb in der Geschichte des europäischen Denkens dennoch wirksam, besonders im Selbstverständnis der »Objektivität« intendierenden Wissenschaften. Im Be-

¹⁵ LAMBERT, Neues Organon, I, Vorrede.

¹⁶ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 686.

¹⁷ ARISTOTELES, Metaphysik 1011 b 13–14.

wußtsein der neueren Philosophie und explizit nach Kant hat aber gerade jede *Wissenschaft* ihren *besonderen* »Horizont«, ihre besondere Sprache mit der ihr eigenen Metaphorik (im Lambertschen Sinn), und in ihr ist »nur so viel *eigentliche Wissenschaft*« enthalten, als in ihr »*Mathematik* anzutreffen ist«. ¹⁹ Darüber hinaus braucht jede Wissenschaft »metaphysische Anfangsgründe«, in denen sie die ihr eigenen, ihre Eigenart bestimmenden Grundbegriffe anfänglich in systematischem Interesse in Begriffen definiert, die zuletzt undefiniert bleiben müssen, und damit muß ein *fragloses Verstehen* vorausgesetzt werden, das die Wissenschaft trägt. Sie, die Wissenschaft, ist damit als Teil einer Lebensform begriffen.

Ein Beispiel für den Rückgang in ein vormodernes, ontologisches Denken ist die an der Mathematik und an der sich mathematisch formulierenden Wissenschaft orientierte Sprachphilosophie Freges. Er setzt bei der *Voraussetzung* eines »gemeinsamen Schatzes von Gedanken« an, die wir »als den Sinn aufzufassen haben«. ²⁰ Von diesem an der Mathematik orientierten Ausgangspunkt her wendet er sich dagegen, »die Tragweite des Satzes zu übertreiben, daß verschiedene sprachliche Ausdrücke niemals vollkommen gleichwertig seien und daß ein Wort nie genau in einer anderen Sprache wiedergegeben werde«. Für die Logik kommen nach Frege solche Verschiedenheiten der Sprachen »nicht in Betracht«, weil dadurch »die Logik geradezu gelähmt« würde. ²¹ Gemäß dieser Auffassung der Sprache im Interesse eines bestimmten Logikkonzepts beziehen wir uns – im postulierten Rückgriff auf einen »gemeinsamen Schatz von Gedanken« – auf verschiedene Weise auf »denselben Gegenstand«. So nennen wir z.B. den Planeten »Venus« einmal »Morgenstern«, ein anderes Mal »Abendstern«. Aber auch die Bezeichnung »Venus« gehört zu einer besonderen »Gegebenheitsweise«, in der nun der »Morgenstern« und der »Abendstern« *als* »dasselbe« erscheinen. Auch sie ist Teil einer *besonderen Sprache* »aus« der Welt »über« die Welt. Der »Sinn« wird »von jedem erfaßt, der die Sprache oder das Ganze von Bezeichnungen hinreichend kennt, der er angehört«. Nach Frege ist damit aber »die Bedeutung«, »falls sie vorhanden ist, doch immer nur einseitig beleuchtet. Zu einer allseitigen Erfassung der Bedeutung würde gehören, daß wir

¹⁸ ARISTOTELES, Metaphysik 1011 b 23ff.

¹⁹ KANT, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Akademieausgabe (AA) IV, S. 470.

²⁰ FREGE, Über Sinn und Bedeutung, in: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hg. von G. Patzig, Göttingen 1966, S. 44, 47.

²¹ FREGE, Über Begriff und Gegenstand, in: Funktion, Begriff, Bedeutung, S. 70, Anm. 7 – Dagegen geht z.B. Kants Logikkonzept von der Verschiedenheit der Horizonte und auch der wissenschaftlichen Ansätze aus. Das zeigt sich vor allem in seinem Verständnis der Modalitäten der Urteile als Modalitäten der Urteilsbildung.

von jedem gegebenen Sinn sogleich angeben könnten, ob er zu ihr gehöre. Dahin gelangen wir« nach Frege aber »nie«.²²

Dennoch hängt hier alles davon ab, daß es einen gemeinsamen »Schatz« von Sinn »gibt«, denn die »Bedeutung« ist selbst *nichts anderes* als die vorausgesetzt bleibende gemeinsame Bedeutung von verschiedenem Sinn. Diese grundsätzliche *Unterscheidung* von »Sinn« und »Bedeutung« überträgt Frege von den Wörtern auf den Satz. Wie schon bei Aristoteles sollen die Wörter nur im Zusammenhang eines Satzes »Bedeutung« haben, aber nicht jeder Satz hat »Bedeutung«. Zu einem Satz ist »immer dann eine Bedeutung zu suchen [...], wenn es auf die Bedeutung der Bestandteile ankommt; und das ist immer dann und nur dann der Fall, wenn wir nach dem Wahrheitswerte fragen«,²³ d.h. den Satz, als Aussagesatz, als die eigentliche Form der Wahrheit voraussetzen. Wir setzen, wenn wir nach dem Wahrheitswert eines isolierten *Satzes* fragen, »eine Bedeutung voraus«,²⁴ die als unabhängig von den semantischen und syntaktischen Möglichkeiten der besonderen Sprache und der besonderen Sprachkompetenz der Personen verstanden ist, die die Sprache für ihre jeweiligen Zwecke, d.h. auf verschiedene Weise gebrauchen. Diese kontrafaktische *Voraussetzung* ist das systematische Kernstück der Fregeschen Bedeutungslehre.

Die sich an Frege orientierende »analytische Sprachphilosophie« geht von einem Sprachbegriff aus, nach dem man in *einem*, nämlich in *seinem* Sprachspiel verharret, so als ob es keine »fremden« gäbe, mit denen man es praktisch zu tun haben könnte. Damit entspricht sie dem »logischen Egoisten« im Kantischen Sinn, der es »für unnöthig« hält, »sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen«,²⁵ um zu erfahren, ob die »Gründe« seines Fürwahrhaltens »auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun«²⁶ wie auf seine eigene. Zwar hängt auch nach Kant an solch einem »Gesichtspunkt« des »Ich denke« als dem »höchsten Punkt« »die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie«. ²⁷ Aber in der Transzendentalphilosophie kommt es damit zur *kritischen Einsicht* in die Begrenztheit des *logisch* ausgerichteten »eigenen« Verstandes: »Die« (rein formale) Logik kann, schon nach dem Aristotelischen Verständnis ihrer »Grundsätze«, immer nur die Logik eines *als gleichbleibend vorausgesetzten* Sprachgebrauchs sein, aber nicht ein Organon für eine philosophische Analyse einer »gegebenen« Sprache in ihrem aktuellen Gebrauch, d.h. der Sprache, wie sie sich in den kommunikativen

²² FREGE, Über Sinn und Bedeutung, S. 42.

²³ FREGE, Über Sinn und Bedeutung, S. 48.

²⁴ FREGE, Über Sinn und Bedeutung, S. 46.

²⁵ KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, S. 128.

²⁶ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 849.

²⁷ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 134, Anm.