

Albert Keller SJ

Grenzen der Sprache und Philosophie*

Daß die Sprache heute ein bevorzugter Gegenstand philosophischer Überlegungen ist, bedarf keines langen Nachweises. Es genügt, sich die Themenliste deutscher oder internationaler Philosophenkongresse der letzten Jahre anzusehen. Damit ist ein faktisches Verhältnis von Philosophie und Sprache gegeben, das selbst wieder Gegenstand philosophischen Bedenkens sein kann und sein sollte. Es ist also zu fragen, aus welchem Grund sich die Philosophie gerade unserer Zeit so sehr mit der Sprache befaßt, zumal wenn man sich vor Augen hält, daß es bis zum vorigen Jahrhundert kaum eine Untersuchung der Sprache in sich und um ihrer selbst willen gegeben hat, sondern die vorausliegende Auseinandersetzung mit Sprachproblemen „einen wechselnden praktischen Zweck verfolgte, der außerhalb der Sprache oder Sprachen selbst lag“¹, wie Hans Arens in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft aufzeigt.

Sprache als Problem der Philosophie

Wenn es wahr ist, daß etwas nicht Objekt einer Untersuchung wird, solange es als selbstverständliche Gegebenheit außer Frage steht, hingegen sogleich unsere fragende Aufmerksamkeit auf sich lenkt, sobald seine Selbstverständlichkeit dadurch in Zweifel gezogen wird, daß eine andere Möglichkeit neben ihm als denkbar auftaucht, dann ist auch auf die Frage, warum sich gerade die Philosophie unserer Zeit etwa seit Beginn des vorigen Jahrhunderts zunehmend mit der Sprache um ihrer selbst willen beschäftigt, die Antwort zu geben: Die Sprache hat erst für uns voll ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt und ist zum Problem geworden, und zwar Sprache als menschliches Sprachvermögen ebenso wie als Einzelsprache.

Dafür bieten sich zwei Gründe an. Nach dem Zeugnis der Kulturanthropologie² ist erst unsere Zeit dahin gekommen, jeder andersartigen, von der eigenen in Gebräuchen, Rechtsnormen, Kunstauffassungen, Weltanschauung und natürlich auch in der Sprache verschiedenen Kultur wenigstens in der Theorie ihren Wert nicht nur danach zuzumessen, wie nahe sie der eigenen Kultur steht (oder deren vermeintlicher Idealform, wie sie eine idealisierte Klassik für den Klassizismus darstellte). Sie zeigt sich

* Dieser Artikel gibt einen – geringfügig überarbeiteten – Vortrag wieder, der am 22. 3. 1969 im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie München gehalten wurde. Sie stand unter der Frage: „Versagt die Sprache ihren Dienst?“

¹ H. Arens, Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg, München 1955) 5.

² Vgl. W. E. Mühlmann, Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie, in: W. E. Mühlmann, E. W. Müller (Hrsg.), Kulturanthropologie (Köln, Berlin 1966) 15–49, besonders 22 f.

vielmehr bereit, eine grundsätzliche Gleichwertigkeit der verschiedenen Lebensformen anzunehmen – und scheint dazu berechtigt, insofern nicht eine Kultur die Norm für die anderen abgeben kann, sondern der Wertmaßstab für einen Vergleich der Einzelkulturen außerhalb ihrer selbst gesucht werden muß. Diesen gegenüber ist also ein Kulturpluralismus und -relativismus vertretbar, wenn auch nicht in seiner jeden Wertmaßstab negierenden Ausprägung eines extremen Historismus, dessen Auftreten im vorigen Jahrhundert aber im übrigen bestätigt, daß es sich bei der geschilderten Haltung um eine Erscheinung unserer Zeit handelt.

In ihr wird also die Pluralität der Kulturen anerkannt und jede in ihrem Eigenwert gewürdigt, damit aber auch die eigene relativiert. Sie verliert folglich ihre Selbstverständlichkeit und wird – auch in ihren Teilbereichen – fraglich. Daher kann dann auch die eigene Sprache nicht länger als das unbestreitbare Normale, die Norm angesehen werden, an die sich jeder hält, der nicht als Barbar oder infantil gelten will, weil er, wie in diesen Worten ursprünglich ausgedrückt, eben dieser Sprache nicht mächtig ist. Vielmehr ist eine andere Sprache genauso ernst zu nehmen wie die eigene – und von daher erst erhebt sich die Frage, warum also diese Sprache und nicht eine andere. Die Sprache als konkrete Einzelsprache wird zum Problem, und dies wird um so drängender, je mehr einen die wachsende Verflechtung der verschiedenen Kulturen in unserer Zeit zwingt, die Unterschiedlichkeit der Einzelsprachen durch Übersetzungsbemühungen zu überbrücken und sie damit aber auch von einer sie umgreifenden Einheit her, die das Übersetzen erst ermöglicht, in Frage zu stellen. Das mag zur Bezeichnung des ersten Grundes genügen, weshalb sich heute unser Fragen, auch unser philosophisches, mit der Sprache befaßt. Er erklärt, wieso die Einzelsprachen in ihrer Verschiedenheit zum Problem geworden sind.

Aber auch die Sprache als Sprachvermögen überhaupt ist ein Vorzugsobjekt derzeitiger philosophischer Untersuchungen – und dafür ist nun ein zweiter Grund zu nennen.

Wieder scheint er darin zu liegen, daß die frühere Selbstverständlichkeit einer Aussage dadurch erschüttert wurde, daß sich eine abweichende als ebenfalls möglich herausstellte. Die früher selbstverständliche Aussage könnte man etwa formulieren: Ein Lebewesen von der Art des Menschen besitzt das Vermögen zu sprechen. Vorausgesetzt wurde dabei, daß der Mensch eine von allen übrigen Lebewesen deutlich abgehobene Art bilde, der die Sprachfähigkeit von Natur, und zwar von jeher, mitgegeben war, so daß sich eine weitere Frage nach dem Warum erübrigte. Erst als mit der Abstammungslehre die Theorie auftrat, es habe Lebewesen von ähnlicher Art wie der Mensch und dennoch ohne Sprachvermögen gegeben, aus denen sich dann der sprachfähige Mensch entwickelt habe, stellte sich auch die Frage, wie es denn zu dieser Entwicklung der Sprache überhaupt gekommen sei.

Damit ist auch beantwortet, warum gerade in unserer Zeit die Sprache als Sprachfähigkeit zum Problem geworden ist, denn die Evolutionstheorie ist eben erst im vorigen Jahrhundert zum Durchbruch gelangt.

Die Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie

Hier soll jedoch weder das Verhältnis von Philosophie und Sprache überhaupt untersucht werden noch auch die eingeschränkte Frage, warum sich Philosophie heute in besonderem Maß mit der Sprache beschäftige, sondern es soll erörtert werden, inwiefern die Sprache dadurch zum Problem für die Philosophie wird, daß sie sich ihren Anforderungen gegenüber als begrenzt, ja als unzureichend erweist. Es scheint, daß sich eben für diese Frage von den vorausgeschickten Überlegungen aus eine Antwort gewinnen läßt, zumal da man in ihnen bereits eine doppelte Funktion der Sprache angedeutet sehen kann: sie dient der Verständigung (Problem der Einzelsprache) und der Darstellung von Sachverhalten (Problem der menschlichen Sprache überhaupt zum Unterschied von Tier-„Sprachen“). Einmal offenbaren sie also selbst eine Begrenztheit der Sprache, da sie die Bedingtheit der Einzelsprache wie auch des menschlichen Sprachvermögens überhaupt aufzeigen. Sodann bieten sie auch einen Ansatzpunkt, um zu klären, wie sich die Unzulänglichkeit der Sprache gerade für die Philosophie äußert und worin sie begründet liegt.

Für die Beantwortung der Frage, worin Sprache der Philosophie ihren Dienst versagt, kann man allgemein von den drei Perspektiven ausgehen, unter denen man heute vielfach Sprache untersucht: man behandelt sie nach ihrer syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Da die syntaktische nur innersprachliche Relationen betrifft, nämlich das Verhältnis von einzelnen Sprachzeichen untereinander und zum Gesamtsystem einer Sprache, kann sie außer Betracht bleiben. In den andern beiden Dimensionen werden Beziehungen der Sprache untersucht, die über sie hinausgehen, in denen also eine Dienstfunktion der Sprache gesehen werden kann.

Semantisch betrachtet dient die Sprache zur Bezeichnung von Gegenständen oder zur Darstellung von Sachverhalten; pragmatisch zur Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer. In der Terminologie Karl Bühlers würde man im ersten Fall von der Darstellungsfunktion der Sprache reden, im zweiten zwischen ihrer Ausdrucks- und Appellfunktion unterscheiden. Diese Differenzierung erweist sich auch als zweckdienlich, um den Unterschied zwischen menschlicher Sprache und tierischen Äußerungen zu untersuchen; denn man kann fragen, ob nicht gerade die Darstellungsfunktion der menschlichen Sprache vorbehalten bleibt, während ein Analogon zur Appell- und Ausdrucksfunktion sich auch in der Tier-„Sprache“ finden könnte.

In der Philosophie wird man also ebenfalls den Dienst der Sprache nach zwei Rücksichten zu unterscheiden suchen: sie dient einmal dazu, die Philosophie selbst darzustellen, und zweitens, sie weiterzuvermitteln vom Sprecher zum Hörer. Beide Funktionen sind in der Regel miteinander verbunden – und in beiden erweist sich die Sprache als unzureichend, versagt sie vor den höheren Anforderungen ihren Dienst.

Daß die Sprache als Mittel zur Kommunikation in der Philosophie versagt, erhellt aus dem alten und unablässig neu erhobenen Vorwurf, im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften seien die Philosophen noch in keiner einzigen wichtigen Frage zur Ein-

mütigkeit gelangt, oder, wie Kant sagt: „Was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt scheint, seine Kräfte im Spielgefecht zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können.“³

Wenn nämlich einerseits der Widerspruch zwischen den Meinungsäußerungen der verschiedenen Philosophen wohl doch weder damit zu erklären ist, daß der einzelne nicht aufrichtig sagen will, was er meint, noch auch anzunehmen ist, diese Meinung erscheine dem, der sie vertritt, nicht einsichtig oder vernünftig begründbar, wenn andererseits auch nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Philosophen, denen diese Meinung begegnet, durchwegs durch ihre Böswilligkeit oder mangelnde Verstandeskraft daran gehindert werden, diese Vernünftigkeit oder Einsichtigkeit zu erfassen, dann muß gefolgert werden, daß es an der sprachlichen Formulierung liegt, in der diese Einsichtigkeit offenbar nicht so wiedergegeben worden ist, daß sie jedem Vernünftigen und Gutwilligen zugänglich gewesen wäre. Diese Unzulänglichkeit der sprachlichen Äußerung mag nun zwar in etlichen Fällen auf das sprachliche Unvermögen oder die mangelnde Bemühung des sich äuernden Philosophen zurückzuführen sein: aber da wohl nicht generell anzunehmen ist, Philosophen seien sprachlich unbegabter oder asozialer als andere Wissenschaftler, kann hier kaum der Grund für die genannte Misere der Philosophie, ihre innere Uneinheitlichkeit, ja Widersprüchlichkeit, gesehen werden; vielmehr muß er in der Sprache selbst liegen, die es nicht zu gestatten scheint, philosophische Einsichten und Begründungen allgemeinverständlich wiederzugeben.

Damit ist aber nicht nur eine pragmatische, die Verständigung zwischen den Philosophen erschwerende, sondern auch eine semantische Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie festgestellt, da sie unzureichend erscheint, zumindest bestimmte philosophische Sachverhalte darzustellen.

Der hypothetische Charakter der Sprache

Wenn wir nun die Gründe für diesen Tatbestand untersuchen, wird sich auch die Eigenart dieses sprachlichen Ungenügens noch deutlicher zeigen – und vielleicht auch etwas von der Eigenart der Philosophie. Die Frage heißt also: Warum genügt die Sprache nicht, um philosophische Erkenntnisse als einsichtig darzustellen und allgemeinverständlich mitzuteilen?

Die erste Antwort, die hier zunächst einfach thesenhaft hingesezt sei, bevor sie dann erläutert und begründet wird, lautet: Weil die Sprache immer hypothetisch und uneindeutig ist. Hypothetisch wird die Sprache genannt, weil die Bedeutung oder der

³ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage (B, XV).

Gebrauch der Sprachzeichen vom Menschen induktiv aus vielen Einzelbeispielen hypothetisch erschlossen und gelernt wird und diese Verallgemeinerung dann als Hypothese solange festgehalten wird, wie sie nicht durch ein Gegenbeispiel eingeschränkt oder völlig falsifiziert wird.

Das sei an einem Beispiel erläutert. Um etwa zu lernen, was mit dem Wort „karmesinrot“ bezeichnet wird, sieht man sich ein oder besser einige Muster dieser Farbe an. Dann verallgemeinert man: Das Wort „karmesinrot“ wird immer für eine solche Farbe verwandt. Durch einige weitere Beispiele lernt man vielleicht noch, daß auch sehr ähnliche Tönungen gleich bezeichnet werden, und man bildet sich durch Verallgemeinerung die Hypothese, was etwa alles mit diesem Wort zu bezeichnen ist. Aber es ist möglich, daß man eines Tages belehrt wird, diese bestimmte ähnliche Farbschattierung, die man auf Grund der Hypothese ebenfalls „karmesinrot“ genannt hätte, sei genauer als „purpurrot“ zu bezeichnen, wodurch die Hypothese eingeschränkt wird – oder man erfährt sogar, das Wort „karmesinrot“ komme außer Gebrauch und man sage heute dafür „karminrot“: dann ist die Hypothese ganz aufzugeben.

Aber – so kann man dagegen einwenden – das angeführte Beispiel stellt doch nur die exemplarische Einführung eines Worts dar. Daraus kann doch nichts für die übrigen Arten, ein Wort einzuführen oder seinen Gebrauch zu lernen, gefolgert werden – also ergibt sich daraus auch nicht der allgemein hypothetische Charakter der Sprache, wie er in der These behauptet wurde. Ich erwidere: Alle anderen Arten, ein Wort einzuführen oder seine Bedeutung zu erlernen, gründen derart auf der exemplarischen, daß sie den dadurch bedingten hypothetischen Charakter der Wortbedeutung nicht zu überwinden vermögen. Entweder sind nämlich für deren Einführung oder Erlernung andere Wörter als bekannt – und das heißt immer: in ihrer Bedeutung bekannt – vorausgesetzt oder nicht.

Der erste Fall liegt vor bei der sogenannten definitorischen Einführung, wenn ich also den Sinn eines Worts mittels anderer bekannter in einer Definition festlege, aber auch wenn ich seinen Gebrauch bei den Leuten erfrage oder aus einem Wörterbuch entnehme; soweit durch Etymologie der heutige Wortsinn verdeutlicht werden soll, sind dafür ebenfalls andere Wörter oder Wortwurzeln als bekannt vorauszusetzen. Im Normalfall wird selbst bei der exemplarischen Einführung von Wörtern, als deren Unterarten man – wie gleich gezeigt werden soll – auch die deiktische und die synsemantische ansehen kann, von anderen als bekannt vorausgesetzten Wörtern Gebrauch gemacht, da eine solche Einführung in der Regel unter Erwachsenen, also bereits mit einem bestimmten Wortschatz ausgerüsteten Menschen, stattfindet. Weil aber eine angeborene Wortkenntnis beim Menschen nicht anzunehmen ist, sind alle derartigen Einführungen abhängig von einer ursprünglichen, die keine anderen Wörter als bekannt voraussetzen kann – und ähnlich muß es, falls man sich darüber eine Hypothese bilden will, wohl auch beim ersten Herausbilden der Sprache überhaupt gewesen sein.

So ist also die immer vorausgesetzte Einführung die exemplarische. Darin wird der Gebrauch eines Worts oder einer Wortverbindung in wiederholten Beispielen vorge-

führt und so gelernt, ohne daß man unbedingt auf bereits auch dem Lernenden bekannte Wörter zurückgreifen müßte. Wenn die Wörter zur Bezeichnung eines Gegenstands, einer Eigenschaft oder einer Handlung dienen sollen, kann ich darauf hinweisen und etwa sagen: „Dies ist ein Baum!“, „Das nennt man rot!“, „Das meint man mit ‚grätschen‘!“. Und den so vorgestellten Vorgang kann man als deiktische Einführung bezeichnen (diese Bezeichnung ist damit hier selbst exemplarisch eingeführt).

Werden die Wörter aber für etwas gebraucht, worauf ich nicht hinweisen kann, dann kann ich sie entweder synsemantisch einführen, d. h. als Bestandteil von Wortgruppen, innerhalb derer sie eine Funktion erfüllen und so einen Sinn ergeben, ohne etwas zu benennen – man spricht dann von synkategorematischen Ausdrücken (z. B. „und“, „sehr“). Wenn aber die Wörter nicht nur eine syntaktische Funktion erfüllen, sondern etwas anderes bezeichnen, worauf ich jedoch nicht hinzeigen kann (z. B. „Angst“, „Verstand“, „existieren“), dann muß man sie auf eine Weise einführen, die man meist einfachhin exemplarisch nennt, wenn man nicht aus metaphysischen, nämlich positivistischen Voraussetzungen überhaupt die sinnvollen Wörter auf deiktisch einführbare, weil eine empirische Gegebenheit bezeichnende, und synkategorematische, nur eine syntaktische Funktion erfüllende, reduziert.

Wenn wir auch die deiktische und synsemantische Einführung als Unterarten der exemplarischen sehen, dann deshalb, weil auch sie wie die exemplarische ohne Beifügung den Wortgebrauch durch wiederholte Beispiele lehren und gegebenenfalls durch Gegenbeispiele korrigieren müssen. Denn nur durch verschiedene Beispiele kann ich etwa lernen – auf dieses Problem hat Wittgenstein hingewiesen⁴ –, daß in der deiktischen Einführung des Worts „rot“ mit dem „dies“ im Satz „Dies ist rot“ nicht auf die Figur oder die Fläche oder gar den Hinweisgestus selbst gewiesen ist, sondern auf die Farbe. Entsprechendes gilt von der synsemantischen Einführung. Nur wenn ich bereits über einen genügenden Wortschatz verfüge, kann ich die Wiederholung der Beispiele abkürzen, indem ich etwa frage: „Meinst du mit dem ‚dies‘ nun die Fläche oder diese Figur oder diesen Ort oder den hinweisenden Zeigefinger oder die Farbe?“ Aber die für diese Gegenfrage benötigten Wörter muß ich selbst wieder in der rechten Bedeutung gebrauchen gelernt haben, so daß ich letztlich immer auf die exemplarische Einführung verwiesen bin, was zu beweisen war.

Wie aber ergibt sich daraus, daß allen Wörtern ihre Bedeutung nur hypothetisch zukommt und daß sie infolgedessen nicht eindeutig sind? Diese Folgerung kann in drei Schritten gezogen werden. Es ist zunächst zu zeigen, daß jede exemplarisch eingeführte Bedeutung eines Worts hypothetisch ist; sodann, daß jede Bedeutung, die mit Hilfe hypothetischer bestimmt wird, selbst hypothetisch bleibt; schließlich, daß jedes Wort mit einer derartig hypothetischen Bedeutung zugleich nicht eindeutig ist.

Daß jede exemplarisch eingeführte Bedeutung einem Wort nur hypothetisch zukommt, ergibt sich aus einer Analyse dieser Einführungsart. In ihr wird ein mir unbe-

⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt 1967) 29 (Nr. 33).

kanntes Wort in seinem Gebrauch vorgeführt. Um ausmachen zu können, welche Regeln seinen Gebrauch bestimmen, was es also bezeichnet, falls es eine Nennfunktion hat, bedarf es einer mehrmaligen Vorführung in verschiedenen Situationen. Ganz konform der Methode, wie naturwissenschaftliche Gesetze festgestellt werden, bilde ich mir induktiv aus den beobachteten Einzelbeispielen durch die Unterscheidung des in den verschiedenen Situationen Bleibenden vom Sich-Ändernden eine Hypothese über die Regel des Gebrauchs oder die Bedeutung dieses Worts. Diese Hypothese wird dann durch weitere Erfahrungen bestätigt oder modifiziert oder auch gänzlich falsifiziert. Aber auch oftmalige Bestätigung hebt ihren hypothetischen Charakter nicht auf, selbst wenn sie ihr eine ähnliche Gewißheit zu geben vermöchte, wie sie den Gesetzen der Naturwissenschaft zukommt. Hinter dieser Frage liegt, wie sich aus diesen Ausführungen ersehen läßt, das Problem der induktiven Gewißheit, das hier nicht durch-zudiskutieren ist – aber es mag interessant genug sein, die Gemeinsamkeit zwischen naturwissenschaftlicher und sprachwissenschaftlicher Methodik zu bedenken.

Gemeinsam ist den Hypothesen in beiden Bereichen, daß ich zwar bei einer genügend bestätigten Hypothese – die man dann Theorie zu nennen pflegt – nicht mehr mit ihrer Falsifikation zu rechnen brauche, daß aber auch hier Grenzfälle eintreten können, bei denen nicht feststeht, ob sich die Hypothese auch auf sie anwenden läßt – das muß vielmehr jeweils empirisch festgestellt werden, und auf Grund einer derartigen Erfahrung, je nachdem sie positiv oder negativ verlaufen ist, wird dann auch die Hypothese präzisiert, ihre Grenzen lassen sich genauer angeben, ohne daß sie jemals endgültig festgelegt werden könnten.

Allerdings besteht auch ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Hypothesen auf beiden Gebieten. Während sich nämlich die naturwissenschaftlichen auf Gesetze beziehen, die der Mensch vorfindet, sind die Gesetze, welchen den Wortgebrauch regeln, nicht „physei“, sondern „thesei“ entstanden, um es mit Worten auszudrücken, die die Sprachdiskussion der griechischen Klassik bestimmten, d. h. einem Wort kommt seine Bedeutung nicht von Natur aus, sondern durch die Festlegung der Menschen zu. Freilich geschieht diese Festlegung oder die Einführung in der Regel nicht durch eine bewußt ausgehandelte Konvention, sondern sie bildet sich durch den faktischen, wiederholten und sich verbreitenden Gebrauch der Wörter heraus. Dieser Gebrauch ist aber variabel – und folglich sind es auch die Gesetze, welche ihn regeln, und das unterscheidet sie von den gleichbleibenden Naturgesetzen. Durch diese Tatsache, daß sich der Wortgebrauch ständig – wenn auch normalerweise nur allmählich – ändert, wird der hypothetische Charakter der Annahme einer bestimmten Bedeutung für ein Wort verstärkt; denn ich muß bei diesen sprachlichen Hypothesen weit mehr mit der Möglichkeit einer Falsifikation rechnen, ich werde sie weit weniger und wohl stets nur für eine beschränkte Zeit als gesicherte Theorie ansehen können, als das bei naturwissenschaftlichen Hypothesen der Fall ist.

Der zweite Schritt unseres anstehenden Beweises kann noch kürzer gefaßt werden; denn es muß wohl nicht ausgeführt werden, daß die Bedeutung eines Worts, die allein

durch andere Wörter bestimmt wird, denen ihre Bedeutung bloß hypothetisch beigelegt ist, selbst nicht über den Grad einer Hypothese hinauskommt. Nehmen wir etwa an, ich weiß auf Grund einer exemplarischen Einführung, also hypothetisch, was „schwarz“ und was „Pferd“ bedeutet. Dann kann ich die Bedeutung des Wortes „Rappe“ aus der Aussage lernen: „Ein Rappe ist ein schwarzes Pferd“; aber diese Bedeutung wird dem Wort „Rappe“ dadurch keineswegs weniger hypothetisch zugeschrieben als den Wörtern „schwarz“ und „Pferd“, selbst wenn die Gleichsetzung der Ausdrücke „Rappe“ und „schwarzes Pferd“ selbst nicht hypothetisch wäre.

Die Uneindeutigkeit der Sprache

Es bleibt nun als letzter Beweisschritt zu zeigen, daß die dargelegte Weise einer hypothetischen Zuschreibung einer Bedeutung zu einem Wort impliziert, daß dieses Wort nicht eindeutig ist. Wir können dabei unsere Überlegungen auf die Wörter mit exemplarisch eingeführter Bedeutung konzentrieren. Wie nämlich einem Wort, dessen Bedeutung allein durch andere Wörter mit hypothetischer Bedeutung bestimmt ist, diese selbst nur hypothetisch zukommen kann, wie gerade gezeigt wurde, so bleibt auch der Wortsinn, der allein durch andere nicht eindeutige Wörter angegeben wird, selbst uneindeutig, wenn sich auch seine Mehrdeutigkeit durch die Häufung der ihn bestimmenden Wörter einschränken läßt. Wenn also nachgewiesen ist, daß exemplarisch eingeführte Wörter nicht eindeutig sind, so ist damit die Uneindeutigkeit aller Wörter überhaupt gezeigt, da deren Bedeutung, wenn sie nicht selbst exemplarisch eingeführt ist, letztlich nur mit Hilfe der so eingeführten Wörter bestimmbar ist.

Wird aber der Gebrauch oder die Bedeutung eines Worts durch Beispiele erlernt, so umfaßt dieser Prozeß zunächst zwei Aspekte: Ich erkenne dem Wort für diesen vorliegenden Fall oder die vorgeführten Fälle hypothetisch eine Bedeutung zu, und zugleich verallgemeinere ich ebenfalls hypothetisch für alle Fälle. Beide Aspekte meine ich, wenn ich sage: Das Wort hat diese Bedeutung. Diese Verallgemeinerung liegt also in jeder Wortbedeutung. Wenn ein Wort nur für einen einzigen Fall verwendbar wäre, dürfte ich gar nicht davon reden, es habe eine Bedeutung. Jedenfalls könnte ich diese Bedeutung weder exemplarisch lernen noch folglich das Wort zur Mitteilung benutzen, es wäre überhaupt kein Wort im üblichen Sinn.

Wenn gesagt wurde, ich verallgemeinere den Wortgebrauch für alle Fälle, bedarf das einer Präzisierung: Gemeint sind nämlich selbstverständlich nicht alle Fälle überhaupt, in denen ein Wort gebraucht werden kann, sondern nur alle Fälle mit einer bestimmten ähnlichen Struktur wie die in den Beispielen bezeichnete. Es wird hier sichtbar, wie komplex die von uns so knapp abgehandelte exemplarische Einführung ist – nur können wir hier diesen Komplex unmöglich ganz auflösen. Soviel jedenfalls wird deutlich: In einer exemplarischen Einführung begegne ich einem Wort in verschiedenen Situationen. Jede dieser Situationen besteht, das könnte gezeigt werden, aus un-

endlich vielen benennbaren Rücksichten. Viele davon ändern sich völlig beim Übergang zur nächsten Situation, einige bleiben sich ähnlich. Genau besehen bleibt keine ganz gleich, weil mit der Änderung der Situation sich zumindest ihr Bezugsgefüge ändert.

Um die Wortbedeutung zu gewinnen, muß ich mir nun aus den sich ähnlich bleibenden Rücksichten die aussuchen, von denen ich vermute, daß auf sie das Wort angewandt wird. Somit habe ich eine hypothetische Wortbedeutung, die ich sogleich verallgemeinere durch die Annahme, dieses Wort lasse sich für alle ähnlichen Fälle verwenden.

Wo jedoch die Grenzen liegen, innerhalb derer ein Fall als ähnlich, außerhalb derer er als unähnlich, nämlich als nicht mehr zutreffend mit diesem Wort belegbar anzusehen ist, das gibt mir diese Induktion nicht an. Somit zeigt sich, daß die Bedeutung eines exemplarisch eingeführten Worts weder nur einen einzigen Fall trifft (in diesem Sinn eindeutig kann von vornherein kein Wort sein, und das versteht man auch nicht unter Eindeutigkeit) noch sich auf Grund der Einführungsbeispiele auf ein genau abgrenzbares Feld beziehen läßt. Vielmehr läßt sich diese Grenze nur durch immer weitere Beispiele und Gegenbeispiele genauer festlegen, ohne daß jemals ein Stadium einer nicht mehr überbietbaren Genauigkeit erreichbar wäre, die man Eindeutigkeit nennen könnte. Der Grund liegt in der genannten unendlichen Vielfalt von Rücksichten, die in jeder Situation enthalten sind und zu denen das vom Wort Bezeichnete als Teil dieser Situation in Beziehung steht. Ich kann daher auch durch eine beliebig große, aber endliche Anzahl von Beispielen nicht restlos aufzeigen, welche Beziehungen noch mit der geforderten Ähnlichkeit vereinbar sind und welche nicht. Es muß also stets damit gerechnet werden, daß ein Fall auftaucht, wo auf Grund der mit dem Wort zuvor gemachten Erfahrung nicht festzustellen ist, ob es sich auch hier zutreffend verwenden läßt oder nicht.

Diese Nichteindeutigkeit durch die Grenzunschärfe der Wortbedeutung wird noch bestärkt durch die bereits erwähnte Spracheigenschaft, daß nämlich die Bedeutung der Wörter nicht von Natur aus und ein für allemal festliegt, sondern durch den tatsächlichen Gebrauch der Menschen bestimmt wird, der sich wandeln kann und sich in der Geschichte ständig wandelt. Deswegen ist die Grenze einer Wortbedeutung nicht nur für den Augenblick nicht mit letzter Genauigkeit feststellbar. Sie verschiebt sich auch ständig, so daß mit einer momentanen Festlegung gar nichts Wesentliches gewonnen wäre.

Aber nicht nur diese Grenzverschiebung im Lauf der Geschichte gilt es in Rechnung zu stellen (sie fällt besonders für die Interpretation historischer Texte ins Gewicht): Für die gegenwärtige Verständigung der Menschen durch die Sprache ist es bedeutungsvoller, daß diese Grenze auch von einer Gemeinschaft zur anderen, ja von Mensch zu Mensch variiert.

Die Erklärung dafür liegt auf der Hand: Die Bedeutung und ihre Grenzen ergeben sich aus der Erfahrung, diese aber ist von Gruppe zu Gruppe verschieden, ja differiert von Mensch zu Mensch. Deshalb kann man behaupten, daß kein Mensch unter einem

Wort genau dasselbe versteht wie ein anderer und daß für ihn selbst die Wortbedeutung sich ändert mit der wechselnden Erfahrung, die er mit diesem Wort macht. Aus diesen Überlegungen wird ersichtlich, daß der einzelne aus mehreren Gründen nicht mit restloser Genauigkeit anzugeben vermag, was man unter einem Wort versteht. Dazu wären nämlich zunächst die Grenzen dieses „man“ in Raum und Zeit anzugeben, also welche Gemeinschaft zu welcher Zeit damit gemeint ist. Dadurch erfahren die Grenzen der Wortbedeutung schon eine erste Einengung. Sie werden weiter eingeschränkt, wenn dann nur gefragt wird, was er selbst darunter versteht – und noch einmal, wenn es heißt: in diesem Moment. Dennoch sind auch von dieser engsten Eingrenzung von dem her, für den das Wort die Bedeutung hat (denn kein Wort hat eine Bedeutung „in sich“, sondern stets nur für jemand), die Grenzen nicht eindeutig festgelegt. Denn auch dieser einzelne kann nicht einmal für diesen Augenblick angeben, wo die Grenzen der Bedeutung liegen, die ein Wort für ihn hat, weil auf Grund seiner Erfahrung nicht für jeden Grenzfall schon entschieden ist, ob das Wort darauf anzuwenden ist oder nicht. Gegebenenfalls wird er, wenn er auf eine solche Situation stößt, erst selbst entscheiden, ob er das Wort dafür noch gebrauchen möchte, wenn er nicht auf die Erfahrung und Entscheidung seiner Gemeinschaft zurückgreifen kann.

Die so festgestellte, mit der Ausdehnung des Wortgebrauchs über Individuen, Gruppen und geschichtliche Zeiträume wachsende Nichteindeutigkeit der Wörter, die in der Grenzunschärfe und Grenzvariabilität der Wortbedeutung liegt, steht der in der Tradition gelehrten und von modernen Wissenschaftssprachen angestrebten Eindeutigkeit oder Univozität von Wörtern oder Begriffen entgegen. Sie wird von daher Einwände zu erwarten haben und bei deren Lösung sicher selbst noch verdeutlicht werden, ohne daß das an dieser Stelle zu leisten wäre.

Hier sind vielmehr noch die Folgen der aufgezeigten Eigenart der Sprache für ihre Verwendbarkeit in der Philosophie aufzuzeigen, nämlich zu erklären, weshalb daraus für eine sprachliche Darstellung der Philosophie größere Hindernisse erwachsen als bei anderen Wissenschaften (die Theologie sei einmal bei diesen Überlegungen ausgeklammert).

Die Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie

Der Grund scheint mir, provozierend formuliert, darin zu liegen, daß es die Philosophie weniger mit dem „Abstrakt-Allgemeinen“ zu tun hat als die übrigen Wissenschaften. Vielleicht mildert sich die Provokation, wenn man sich daran erinnert, daß Hegel (in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I“⁵) gegen ein – wie er sagt – „gewöhnliches Vorurtheil“ den Satz aufstellt: „Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück“, weil ihm nämlich die

⁵ Jubiläumsausgabe, Bd. 17, 53.

Idee als Gegenstand der Philosophie „nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist.“ Daß diese Auffassung nicht einfach ein Produkt des Hegelschen Idealismus ist, dafür sei als unverdächtiger Zeuge Wolfgang Stegmüller angeführt. Bei einer Betrachtung der Platonischen Ideen beurteilt er die „Identifizierung des idealen Seins mit dem allgemeinen Sein, der Ideen mit *allgemeinen* Wesenheiten“ als einen folgenschweren Irrtum, denn die idealen Objekte seien „ebensolche Individualitäten wie die realen“⁶. In Anlehnung an diese Erwägungen, wenn auch nicht in ihrer einfachen Übernahme, meine ich, daß das, worauf die Philosophie eigentlich abzielt, was sie also von den Einzelwissenschaften unterscheidet, nicht in Allgemeinbegriffen ausgesagt werden kann.

Es geht der Philosophie nämlich – was hier wieder nicht ausdiskutiert werden kann – letztlich um das Sein, die Wahrheit, das Gute und die Ausrichtung des Menschen darauf, also um seine Personalität, Vernunft und Freiheit. Bei all diesen Termini handelt es sich nicht um Allgemeinbegriffe, weil sich, so wie sie hier gemeint sind, kein Plural davon bilden läßt, während ein Allgemeinbegriff gerade definiert wird als ein „Begriff, dessen Inhalt von mehreren, einzeln genommen, mit Vervielfältigung seiner selbst ausgesagt werden kann“⁷. Während ich etwa den Ausdruck „Mensch“ von verschiedenen Individuen, jedes einzeln genommen, aussagen kann und von allen dann sage, sie seien Menschen (wodurch die Definition des Allgemeinbegriffs erfüllt ist), kann ich mit dem Terminus „Sein“ nicht so verfahren. Er erweist sich vielmehr als Einzelbegriff analog dem Eigennamen, nur daß er nicht wie dieser einen Gegenstand unserer empirischen, raum-zeitlichen Erfahrung benennt, auf den wir hinweisen können. Dennoch bezeichnet er ebenfalls etwas Singuläres, weshalb z. B. W. Stegmüller in einem solchen Fall von einem „abstrakten singulären Term“ spricht und ihn vom Eigennamen als einem „konkreten singulären Term“ unterscheidet⁸.

Damit sind wir aber an der Wurzel der Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie, und zwar sowohl der semantischen mangelnden Tauglichkeit der menschlichen Sprache überhaupt, das in der Philosophie Angezielte zutreffend darzustellen, wie auch des pragmatischen Ungenügens der Einzelsprache, zur Verständigung über philosophische Probleme zu dienen.

Die erste Art von Unzulänglichkeit enthüllt der alte Satz: „individuum est ineffabile“ – das einzelne läßt sich in seiner Einmaligkeit nicht aussagen. Wörter sind nämlich – wie wir gesehen haben – auf Grund ihrer exemplarischen Einführung nur aus mehreren Beispielen zu lernen. Ihre Bedeutung wird ihnen stets durch eine Verallgemeinerung zugeschrieben. So konnten wir sagen, Wörter, die nur in einer einzigen unwiederholbaren Situation verwendbar sind, hätten überhaupt keine Bedeutung im üblichen Sinn.

⁶ W. Stegmüller, Das Universalienproblem Einst und Jetzt, in: Archiv für Philosophie 6 (1956) 192–225 und 7 (1957) 45–81. Zitat 6 (1956) 202.

⁷ J. de Vries, Allgemeinbegriff, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg 1967) 8.

⁸ W. Stegmüller a. a. O. 6 (1956) 203.

Wörter aber, die eine allgemeine, weil sich in vielen Situationen vorfindende Form bedeuten, vermögen auch gehäuft nicht ein Individuum als solches zu bezeichnen. Das wußte schon Thomas von Aquin, wenn er sagt: „Durch die Verbindung von allgemeinen Formen, so viele es auch seien, wird kein einzelnes konstituiert, denn es ist denkbar, daß sich diese Verbindung in mehreren findet.“⁹ Das einzelne ließe sich also nur durch Hinweis auf eine bestimmte Raum- und Zeitstelle bezeichnen.

So führt man in der Tat deiktisch die Eigennamen ein – die jedoch genau besehen ebenfalls nicht das Individuum aussagen, sondern an die sich gleichbleibende Gestalt oder andere empirisch feststellbare Eigenschaften geknüpft sind, die als solche möglicherweise auch anderen Individuen zukommen. Allein so sind ja die Eigennamen mit einer bleibenden Bedeutung einführbar. Nur dadurch unterscheiden sie sich von Allgemeinbegriffen, daß man von ihnen keinen Plural bildet, weil das von ihnen Bezeichnete zwar in verschiedenen Situationen vorkommt, diese aber nicht gleichzeitig in einem räumlichen Nebeneinander, sondern nur in einem zeitlichen Nacheinander bestehen. Während wir nämlich eine gleiche Erscheinung, die mehrmals im räumlichen Nebeneinander vorkommt, mit einem pluralbildenden Allgemeinbegriff belegen, können wir sie, wenn sie nur in einem zeitlichen Nacheinander mehrmals vorkommt, mit einem Eigennamen bezeichnen.

Das Problem, das jedoch die singulären Gegenstände der Philosophie für die Sprache darstellen, ist deswegen ein anderes, weil man auf sie in keinem Fall durch einen Zeigegestus hinweisen und sie so deiktisch einführen kann. Deshalb können sie weder durch einen aus einer räumlichen Vielheit mittels Abstraktion und Induktion gewonnenen Allgemeinbegriff, noch durch einen deiktisch eingeführten Eigennamen bezeichnet werden¹⁰. Mit den Gegenständen, deren Bezeichnung auf die erste Art gewonnen wird, beschäftigt sich die Naturwissenschaft, während es die Geisteswissenschaft mehr mit der zweiten Art zu tun hat, weshalb wir heute mit Dilthey und Rickert die generalisierende Methode der Naturwissenschaft mit ihrer Erklärung durch Einordnung von beliebig wiederholbaren Fällen unter allgemeine Gesetzmäßigkeiten von der „individualisierenden“ der Geistes- oder Kulturwissenschaften unterscheiden, die eher das Individuelle oder geschichtlich Einmalige zu verstehen suchen. Beide mögen auch mit der Sprache ihre Schwierigkeiten haben, dennoch stellt die Einführung ihrer Begriffe nicht ein derartiges Problem dar wie in der Philosophie.

Deren Begriffe, die eine nicht empirische, nämlich nicht raum-zeitliche Singularität bezeichnen, scheinen vielmehr auf eine Weise einzuführen zu sein, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der hat, die eine nicht behavioristische Psychologie anwenden müßte, um Ausdrücke für seelische Zustände wie Angst, Freude, Schmerz einzuführen. Nur ist bei dieser Art exemplarischer Einführung, die zwar sicher nicht deiktisch ist, den-

⁹ Ver q. 2 a. 5, cf. de An a. 20 c und In I Sent, d. 36 q. 1 a. 1.

¹⁰ Bereits Aristoteles beschäftigt sich in einem Abschnitt (15) des siebten Buchs der Metaphysik mit einem ähnlichen Problem und stellt fest: „Ebensowenig läßt sich eine Idee definieren, denn sie ist etwas einzelnes“ (1040 a 6 f).

noch ein Analogieschluß vom äußeren Ausdruck der Empfindung auf diese selbst möglich, und auf diesen äußeren Ausdruck kann sich folglich die exemplarische Einführung stützen, wenn sie dann das Gemeinte auch nur auf Grund von Selbstbeobachtung versteht. In der Philosophie fehlt aber nicht nur ein äußerer Begleitausdruck zu dem Gemeinten. Dieses ist nicht einmal als Gegenstand eines seelischen Erlebnisses gegeben, weil es überhaupt nicht gegenständlich erfahrbar ist.

Das Sein, die Wahrheit und Gutheit werden nämlich nur formal in den eigentlich menschlichen Handlungen miterfaßt, als das, woraufhin sich der Mensch angelegt erweist, wie umgekehrt Personalität, Vernunft und Freiheit des Menschen ebenso nur als dieses aktive Verwiesensein, das die Form spezifisch menschlichen Handelns bestimmt, miterfahren werden, und zwar jeweils für den einzelnen in seiner Individualität und nie ganz davon trennbar.

Sie sind deshalb nur in Singulärbegriffen eigener Prägung aussagbar, die nicht nur ähnlich wie der Eigenname eine Singularität, freilich besonderer Art, benennen, sondern in denen derjenige, welcher sie gebraucht, wenn er sich dabei ihrer Bedeutung bewußt ist, etwas von sich selbst mitbezeichnet, weil das von ihnen Genannte nur faßbar ist als das, worauf der individuelle Sprecher selbst bezogen ist. Sie sind daher von Mensch zu Mensch noch mehr verschieden als die sonstigen Wortbedeutungen, weil hier nicht nur die mit dem Wort gemachte Erfahrung, die bei zwei Menschen noch denkbar gleich sein könnte, sondern der je andere Mensch selbst mit in die Wortbedeutung eingeht.

Die Bedeutung oder der Gebrauch dieser Worte sind also nicht induktiv zu erlernen oder durch fortschreitende Abstraktion zu gewinnen (wie ich etwa den Sinn des singulären abstrakten Terms „die Röte“ exemplarisch erlernen kann, der ebenfalls eine Singularität anzielt, die aber nur als Abstraktionsform vorkommt). Daß z. B. die Bedeutung des Worts „das Sein“ nicht durch Abstraktion gewonnen werden kann, läßt sich daraus zeigen, daß sie für den Abstraktionsprozeß selbst vorausgesetzt wird – ebenso wie nicht induktiv festgestellt werden kann, was das Gute oder das für den Menschen Gesollte ist. Einführen kann ich diese Begriffe also nur, indem ich sie exemplarisch vorführe und dann erwarte, daß der Gesprächspartner auf Grund einer Analyse seines eigenen menschlichen Handelns in der Lage ist, diese Worte zu verstehen, obwohl ich wissen muß – weil ich etwa das Wort „Sein“ nur in Beziehung auf mich erfasse –, daß dem Wort diese Eigentümlichkeit verlorengeht, wie auch ich nicht die individuelle Eigenart des Seinsbegriffs des andern zu erfassen vermag; diese ist grundsätzlich nicht mitteilbar.

Das Versagen der Sprache für die Philosophie zeigt sich folglich darin, daß die eigentlich philosophischen Begriffe wie etwa „Sein“, aber auch „Einsicht“, „Liebe“ usw. eine individuelle, nicht lösbare Komponente haben, die grundsätzlich nicht mitteilbar ist. Ihre Äußerung kann nur den Sinn einer Aufforderung an den Hörer haben, im Verstehen für sich und auf seine einmalige, nicht mitteilbare Weise nachzuvollziehen, was da gesagt worden ist.

Konsequenzen für die Philosophie

Daher kann man auch, wie schon öfter gesagt wurde, Philosophie nicht lehren. Mitteilen kann man höchstens philosophiegeschichtliches Wissen, nicht die philosophische Einsicht. Deshalb ist zwar auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte, ähnlich wie bei Einzelwissenschaften, ein Fortschritt möglich. Nicht dagegen in der Philosophie, insofern hier jeder nur versteht, was er selbst vollzieht. Was andere getan haben, mag ihm eine Hilfe sein; es kann nicht an die Stelle seines eigenen Tuns treten (wie etwa ein Naturwissenschaftler das Wissen und die Resultate von Experimenten von anderen übernehmen kann), nicht weil er den Einsichten eines anderen mißtraute, sondern weil sich philosophische Einsichten nur als Anregung zur eigenen Einsicht mitteilen lassen.

Es wird von daher vielleicht verständlich, daß die beiden meist beklagten Unzulänglichkeiten der Philosophie, ihre innere Zersplitterung und ihr Mangel an Fortschritt, wohl nie aus der Welt zu schaffen sind. Das Ungenügen der Sprache verhindert das, und es scheint, daß eben das, was die Sprache für die Philosophie ungenügend macht, die Unzulänglichkeit der Sprache auch auf den übrigen Gebieten begründet.

Diese Unzulänglichkeit nicht wahrhaben zu wollen, führt im Bereich der Sprache dazu, daß man eine möglichst eindeutige Kunstsprache entwickelt, die sich aber dann paradoxerweise gerade auf Grund ihrer Eindeutigkeit nicht mehr zur Kommunikation und Beschreibung des Lebens eignet, weil sich diese zwischen verschiedenen Menschen und über verschiedene Erfahrung abspielen muß. In der Philosophie endet der Versuch, ihre Sprache um jeden Preis zum möglichst eindeutigen Mittel der Mitteilung umzugestalten, damit das Ärgernis ihrer Stagnation und Uneinheitlichkeit überwunden werde, in der Regel damit, daß ureigenste Aussagen der Philosophie, vor allem der Metaphysik, weil sie nicht unter dieses Anliegen unterzuordnen sind, als unmöglich oder sinnlos hingestellt werden. Aber auch das Vorhaben, ein starres philosophisches Lehrgebäude zu errichten und zu tradieren, muß scheitern. All diese Versuche mißlingen und zerstören die Philosophie, weil sie die gezeigte Eigenart philosophischen Sprechens und damit der Philosophie verkennen.

Wie nämlich die Philosophie nicht darauf abzielt, die Welt in sich zu betrachten oder etwas in ihr zu verändern, wie sie hingegen den einzelnen Menschen bewegen will, sich auf seine einmalige innerste Ausrichtung zu besinnen und sich handelnd auf sie einzulassen, so daß er als Mensch ganz er selbst wird, wodurch zugleich, wie man mit Wittgensteins *Tractatus* (6, 43) sagen kann, die Welt für ihn „überhaupt eine andere“ wird, so ist es auch nicht letzte Absicht des philosophischen Sprechens, ein Wissen zu vermitteln oder konkrete Handlungsvorschriften zu geben, sondern es will seinen Hörer beispielhaft auffordern, ganz er selbst und so Mensch zu werden.

Schlagworthaft könnte man also die Konsequenz dieser vorgelegten Überlegungen, die zugleich etwas über diese selbst sagt, so formulieren: Philosophisches Sprechen ist Provokation zur Selbst- und damit zur Menschwerdung.