

SIMON, JOSEF, *Sprachphilosophie* (Handbuch Philosophie 2). Freiburg/München: Alber 1981. 296 S.

J. Simon sah sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, über eine philosophische Disziplin ein Handbuch zu verfassen, die, wie er im Vorwort anmerkt, weit vom Status einer „Handbuchwissenschaft“ entfernt ist, da sie sich eher in einer „revolutionären“ denn in einer „paradigmatischen“ Phase befindet. Er begegnet dieser Forderung dadurch, daß er versucht, sich auf „das Wesentliche“ zu beschränken, wobei er sich der Subjektivität der von ihm getroffenen Auswahl bewußt ist. Obwohl er von einer systematischen Absicht geleitet ist, unternimmt er es doch, die Probleme jeweils in einer Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zu entwickeln, um so ihren – über die eigene Zeit hinausweisenden – Stellenwert in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu erarbeiten.

In einer Einleitung, in der die Sprachphilosophie als eine „Erste Philosophie“ bestimmt wird, insofern sie bei der Sprache, wie sie ist, ansetzt und – wie jede Wissenschaft – auf sie angewiesen ist, wird die Fraglichkeit der üblichen Aufteilung in eine Philosophie der normalen und der idealen Sprache dadurch angedeutet, daß vom Sprechen überhaupt festgestellt wird, es erweise „sich als ein ungesicherteres Suchen nach einer adäquaten Sprache“ (23). Als Aufgabe der Sprachphilosophie wird dann kurz erläutert, daß sie als „Protoontologie“ verstanden werden könne (35). Im 2. Kap. wird die „nominalistische Krise und der Gegenzug der Transzendentalphilosophie“ erörtert (36–71). S. geht davon aus, daß heute die meisten Sprachphilosophen zum Nominalismus zu rechnen seien; er meint allerdings, daß der Nominalismus unvermeidlich zur „Elimination des traditionellen Bedeutungsbegriffs“ (37) führe. Mit einem Rückgriff auf Leibniz und vor allem Kant wird die transzendentalphilosophische These dem entgegengestellt, daß nicht nur die – vom Nominalismus verwendeten – Begriffe wie „Reiz“ oder „Erfahrung“ als „real geltende“ allgemeine Begriffe vorausgesetzt werden, sondern daß besonders Formen des Verstandes, etwa die Form einfacher Sätze „f(a)“ als universal geltend anzusehen sind, wobei die Transzendentalphilosophie nach der „Begründung der objektiven Gültigkeit dieser Formen“ (45) fragt. – Das 3. Kap. behandelt „Zeichen und Bedeutung“ (72–119). Zunächst wird festgestellt, es habe „niemals eine befriedigende Referenztheorie, verstanden als Theorie der Relation zwischen einem Zeichen oder einem Zeichenzusammenhang und einer Sache oder einem Sachzusammenhang gegeben“ (75). Sodann wird kurz der semantische Wahrheitsbegriff nach Tarski vorgestellt und – mit der interessanten These, Objektsprache und Metasprache müßten bei der Tarskischen Erläuterung von „wahr“ ineinander übersetzbar sein (79f) – zur Frage der Übersetzung übergeleitet, bei der Quines Sprachphilosophie, auf dieses Problem zentriert, erläutert und – auch mit Berufung auf W. v. Humboldt – festgestellt wird: „Jemand zu verstehen heißt immer zugleich zu versuchen, seine Sprache zu lernen“ (89), weil – womit über Kant hinausgegangen wird – niemand apriori „einen Begriff vom Gebrauch der Sprache durch den andern haben kann“ (91). Hierauf folgt die Behandlung von Wittgensteins Sprachtheorie zunächst nach dem „Tractatus“, dann nach den „Philosophischen Untersuchungen“, besonders die Rolle der „Lebensform“ herausgestellt, die von Sprecher zu Sprecher variieren kann und – obwohl sie den Hintergrund seines Sprechens bildet – weder starr festgehalten werden muß noch eine Verständigung über verschiedene Lebensformen hinweg ausschließt. – Das 4. Kap. untersucht „Sprache und wissenschaftliches Weltbild“ (120–142). Zunächst wird darauf hingewiesen, daß die tatsächliche Sprache der Wissenschaft nicht dem Ideal einer durchweg definierten und widerspruchsfreien Terminologie entspricht, denn auftretende Widersprüche lassen „das System nicht einfach zusammenbrechen“, zwingen vielmehr dazu, es zu verändern und die Bedeutung zu variieren (als historische Beispiele nennt S. den „gekrümmten Raum“, das „spaltbare Atom“) (124–126). Sodann zieht S. eine Verbindungslinie zwischen Empirismus, rein extensionaler Auffassung der Bedeutung und Mathematisierbarkeit: „Wenn alle Realität auf Empfindung beruhen soll, sind in der radikalen Konsequenz dieses Ansatzes Begriffe als bloße Zusammenfassung von Empfindungsdaten oder als Klassenbegriffe zu verstehen“ (131). Die Menge der Empfindungen, die Extension dieser Begriffe also, läßt sich dann mathematisch behandeln.

Dagegen merkt S. an: „Von ‚Intension‘ im deutlichen Unterschied zur ‚Extension‘ läßt sich aber nur reden, wenn Intensionen auch dann verschieden sein können, wenn eine ‚Bedeutung‘ im Fregeschen Sinn nicht vorhanden ist.“ (136)

Bei der anschließenden Erörterung von „Sprache und Logik“ folgert S., daß Widerspruchsfreiheit allein einen Realitätsbezug garantiere und daß auch Umfassendheit oder ‚comprehensiveness‘ im Rescherschen Sinn eine „bloße ‚Idee‘ im Kantischen Sinn bleiben“ müsse, weil eine „im Text erscheinende Widerspruchsfreiheit“ noch nicht impliziere, „daß alle mögliche Verwendung bzw. Auffassung seiner Wörter ebenfalls nicht zu Widersprüchen führt“ (142).– Das 5. Kap. ist überschrieben: „Pragmatische Sprachphilosophie“. S. spricht zunächst von einer „pragmatischen Wende“ in der Sprachphilosophie, in der die Frage nach der „Berechtigung“ eines bestimmten Sprachgebrauchs durch faktischen Konsens entschieden werde. Die Problematik des Versuchs, damit allgemeinen Normen zu begründen, sieht S. darin, daß ein Konsens nur mit Personen zu erreichen ist, mit denen der Sprecher „sich faktisch in einen Dialog eingelassen hatte“. Die Forderung nach einer universalen Einlösbarkeit hingegen müsse „für ein endliches Wesen ohne Bedeutung bleiben“, weil ihr nie entsprochen werden kann (149). Hinter der „pragmatischen Transformation der Transzendentalphilosophie“ stehe das Postulat, das Subjekt solle mit allen in eine Gemeinschaft treten, was sich nur begründen lasse, „wenn letztlich doch von einem Sprachbegriff aus gedacht wird, nach dem Interpretationsunterschiede eigentlich dem wahren Sprachbegriff entgegenstehende defiziente Modi sind“ (154). Nach dem Hinweis, daß von dieser Überlegung her auch der Begriff einer „Sprachgemeinschaft“ relativiert wird, erörtert ein anderer Art. „der sprachliche Grund ontologischer Argumente“, insbesondere den ontologischen Gottesbeweis (158–166). Dieser habe, wie die Gottesbeweise insgesamt, für lange Zeit „die Funktion einer semantischen Grundlegung des Denkens“ gehabt. – Das knappe 6. Kap. handelt von der „poetischen Sprache“, die einer Engführung entgegensteht, wie sie in der Philosophie der „normalen“ Sprache angelegt sein kann. Neben den Begriff einer analytischen oder logischen Deutlichkeit, die in vollständigen Definitionen hergestellt werden sollte (eine nie ganz zu erfüllende Forderung), tritt der einer „ästhetischen Deutlichkeit“, die darin bestehen kann, „daß sich Versuche der Explikation zumindest im Moment erübrigen“ (180). „In sprachlichen Kurzformen (z. B. in der Lyrik) kann sich dieses Ideal subjektiv erfüllen.“ (179) – Das 7. Kap. (181–196) befaßt sich mit der anthropologischen Dimension der Sprachphilosophie. In der existentialen Sprachtheorie wird, ausgehend von Hegel und Heidegger, darauf verwiesen, daß Sprache als das Dasein von ‚Ich‘ überhaupt gefaßt werden kann: „Ich‘ ist für andere überhaupt nur ‚ich‘, indem es spricht, nicht als Gegenstand.“ (184) Daher ist die Sprache für den Menschen – soviel kurz zu ihrem Ursprung – naturnotwendig; er ist von Anfang an sprachlich. Auch die Vernunft muß sich dadurch erweisen, daß das ‚Ich‘ von anderen „vernommen“ wird.

Im 8. Kap. steht die „gegenständliche Sprachbetrachtung“ an (197–261). Das Verhältnis von Sprache und Grammatik wird durch die Überlegung markiert, Grammatik sei „durch das wirkliche Sprechen falsifizierbar und schon deshalb nicht dessen Voraussetzung“ (202). Zum Unterschied von Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie wird unter anderem angemerkt, die philosophische Sicht verfolge die Sprache über die Nationalsprache und den „Soziolekt“ bis hin zu der „Sprache“ eines Individuums; im übrigen sei dieses Verhältnis „eher im Negativen fruchtbar“ (208). Dazu verweist S. auf die Sprachtheorie K. Bühlers, deren „Dreistrahligkeit“ er über Humboldt auf Aristoteles zurückverfolgt und mit der von Morris eingeführten Dreiheit Syntax, Semantik und Pragmatik in Beziehung setzt. Die gegenseitige Beeinflussung der gegenwärtigen analytischen Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft erläutert S. anhand der strukturalistischen Sprachtheorie (216–234), die ihren Gegenstand eher konstruiere als daß sie ihn in den natürlichen Sprachen vorfinde; das werde von der daran anknüpfenden Philosophie weithin übersehen. Nach einer kurzen kritischen Behandlung der „Sprechakttheorie“ geht S. auf das Verhältnis von Sprache und Metaphysik ein (237–247), das auch noch seine anschließenden Untersuchungen über eine „nachstrukturalistische“ Sprachphilosophie bestimmt (248–261). Nicht nur die neopositivistische Metaphysikkritik, sondern auch die der Philosophie der normalen Sprache sieht S. durch Heideg-

ger überboten, für den Metaphysik durch falsche Vergegenständlichung (auch mittels der Sprache) das Sein verfehlt. Im Anschluß an den späten Heidegger, für den der Mensch nur spricht, „indem er der Sprache entspricht“, verabsolutiere die (französische) nachstrukturalistische Philosophie den Aspekt der Sprache als einer determinierenden Gesamtstruktur. Letztlich verliefen auch diese Versuche, Metaphysik zu überwinden, zirkulär. – Im 9. und letzten Kap. betrachtet S. „Sprache als Logos und als Mythos“ (262–268). Als „Logos“ betrachtet wäre der Begriff als das, worauf sich alle Sprechenden gemeinsam beziehen, „das dem Wort als Bedeutung streng Korrespondierende“ (263). Im Hinweis auf den Mythos hingegen werde auf einen Sprachgebrauch verwiesen, der „nicht eine vorgegebene Sprache, wie sie strukturalistisch als ‚Kompetenz‘ beschrieben und mit anderen Sprachen verglichen werden könnte, ‚in Gebrauch nimmt‘ oder ‚performiert‘“, sondern der als „Kraft des Sprechens“ seine Sprache und seine Gegenstände „im Ausdruck bedeutender Erfahrung in dieser Differenz zueinander erst hervortreten läßt“ (268). So gesehen stelle die Sprachphilosophie der Philosophie „die Aufgabe einer grundsätzlichen Reflexion auf sich selbst“.

Diese gedrängte Übersicht vermag nur anzudeuten, wie reich an Anregungen die hier vorgestellte Sprachphilosophie ist, besonders auch in der Aufdeckung philosophiegeschichtlicher Bezüge von Descartes bis heute. Bei den eingehenden Erörterungen solcher Positionen anderer Philosophen wird allerdings nicht immer deutlich, wo der Autor nur referiert und wo er hingegen die vorgetragene Auffassung sich auch zu eigen macht. Dem entspricht, daß auch die Bedeutung angeführter Termini bisweilen schon deshalb unklar bleibt, weil nicht erkenntlich wird, ob sie im Sprachgebrauch des jeweils angeführten philosophischen Systems verwendet werden oder vielleicht in einem heute geläufigen. Wiewohl deswegen und wegen der Fülle der angesprochenen Fragen das Buch vom Leser einige Arbeit verlangt, lohnt sich diese Beschäftigung mit ihm aber durchaus, zumal S. nicht einfach heute gängige sprachphilosophische Auffassungen übernimmt, sondern sie eigenständig auf dem Hintergrund fruchtbar genutzter Philosophiegeschichte in Frage stellt und weiterdenkt.

A. KELLER S. J.

GADAMER, HANS GEORG, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Bibliothek Suhrkamp 828) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. 176 S.

Der Titel dieses Buches, in dem sich Reden, Vorträge und ein Artikel aus den letzten Jahren versammeln, ist programmatisch für das Schaffen des Autors und auch für den Inhalt des Bandes, der vom Geist der Theorie durchweht ist. In der Rede zum „Lob der Theorie“ geht G. dem klassischen platonisch-aristotelischen Verständnis von  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  auf die Spur, das sich seines Erachtens bis auf den heutigen Tag als latente Strömung in der abendländischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erhalten hat. Diesem Verständnis zufolge ist Theorie – sei sie nun wie in der Antike kosmoszentriert oder wie im christlichen Mittelalter gotteszentriert oder schließlich wie in der Neuzeit eine Weise der Selbstvergewisserung – immer mehr als ein Erkennen der Dinge zu praktischen oder technischen Zwecken. Vielmehr ist sie dort zuhächst sie selbst, wo sie ein waches Dabei-Sein bei den Dingen ist, ein Schauen. Wo sie als diese Möglichkeit ergriffen wird, adelt sie den Menschen und bildet ihn zu seiner höchsten Verwirklichungsgestalt. „Absehen von sich“, so G. in den höchsten Tönen, „Hinsehen auf das, was ist; das ist die Art eines gebildeten, fast hätte ich gesagt, eines göttlichen Bewußtseins“ (49). – Sich zu solchem „göttlichem“ Bewußtsein zu erheben, dazu ist der Mensch fähig, weil er das Wesen des Wortes ist. In dem Vortrag „Die Kultur und das Wort“ entfaltet G. die verschiedenen Dimensionen jener aristotelischen Definition des Menschen:  $\zeta\omega\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ . Die Worthaftigkeit befähigt den Menschen zur theoretischen Erkenntnis des Wahren und zur praktischen Erkenntnis des Guten. Beides geschieht im Medium der Sprache als des Ereignisses der Mit-teilung. Aus dem universalen Überlieferungszusammenhang der Sprache ragen drei Weisen besonders hervor: das Wort der Frage (Philosophie und Wissenschaft), das Wort der Sage (Kunst) und das Wort der verheißenen Versöhnung (Religion). – In der Rede über die „Macht der Vernunft“ entwickelt G. – das Lob der Theorie im Rücken – die paradoxe These, daß Vernunft als Vermögen, vom Partikularen zum Allgemeinen fortzuschrei-