

Verführt die Sprache das Denken?

Zur Metakritik gängiger sprachkritischer Ansätze

Von Josef SIMON (Tübingen)

Die „Verführung“ des Denkens durch irgendwelche Einflüsse, sei es der Sinne, der Interessen oder der jeweiligen Sprache ist ein traditionsreiches, aber *im Prinzip* noch wenig diskutiertes Thema. Seine Behandlung setzt offenkundig zunächst einen bestimmten, vorgefaßten Begriff von „Denken“ voraus, damit klar ist, was denn verführt werden solle und wie „Denken“ in einem unverführten, paradiesischen Zustand beschaffen sei. Wenn von der „Sprachverführung“ des Denkens die Rede ist, müßte in einer möglichst selbst unverführten Philosophie das Verhältnis zwischen („an sich“ von der Sprache unabhängigem) Denken und Sprache überhaupt geklärt sein, um zwischen „Führung“ und „Verführung“ unterscheiden zu können.

I.

Die Frage nach Beziehungen zwischen dem Denken, auch dem philosophischen, und der jeweiligen Sprache, in der das Denken sich ausdrückt, wird in der Sprachphilosophie vor allem der letzten Jahrzehnte – in einer gewissen Anlehnung an W. v. Humboldt – wieder lebhaft diskutiert¹. Die Tatsache solcher Beziehungen ist im Grunde auch kaum noch bestritten². Sprache wird dann nicht mehr als bloß äußerliches Werkzeug zur nachträglichen *Bezeichnung* der Gedanken verstanden, sondern in einem Zusammenhang mit der jeweiligen Art und Weise ihrer *Konzeption* gesehen. Der Sprache ist damit prinzipiell ein Einfluß auf das Denken zugestanden, und es erscheint von hier aus als wichtige philosophische Aufgabe, nicht nur allgemein einen solchen Einfluß vorauszusetzen, sondern ihn näher zu bestimmen. Vor allem scheint zwischen einem positiven Einfluß, einer „Führung“, und einer kritisch zu beurteilenden „Verführung“ unterschieden werden zu müssen.

An dieser Stelle setzt auch eine neuere Veröffentlichung von Friedrich Kainz an³. Da diese Arbeit die gängigen Topoi der Sprachkritik umfassend darzustel-

¹ Als paradigmatisch hierfür gilt immer noch: B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, hrsg. v. John B. Carroll (New York 1956). Zur Diskussion: H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Realitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese* (1972).

² Zur grundlegenden, über die Frage nach einer solchen *Relation* zwischen festkonzipierten Relaten „Sprache“ und „Denken“ hinausführenden philosophischen Darstellung der Sprachlichkeit des menschlichen Weltumgangs, unter besonderer Anknüpfung an die Philosophie Kants, Hegels und W. v. Humboldts, vgl. das sechsbändige Werk von B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* (1964 ff.).

³ F. Kainz, *Über die Sprachverführung des Denkens* (1972). (Ziffern in Klammern ohne nähere Angabe beziehen sich im folgenden auf Seitenzahlen dieses Buches.)

len und im Bezug auf die Frage nach einer „Sprachverführung des Denkens“ neu zu befragen versucht, bietet sie Gelegenheit, das Thema der philosophischen Sprachkritik und die wichtigsten aus der Philosophiegeschichte bekannten Gesichtspunkte in dieser Hinsicht „metakritisch“ zu diskutieren. Auch Kainz geht davon aus, daß Denken von höherer Komplexheit sich nicht schlicht sprachunabhängig vollziehen könne. Er *setzt* aber dennoch eine über das zugestandene Angewiesensein des Denkens auf die Sprache hinausgehende Verführbarkeit des Denkens durch die Sprache *voraus*, die es kritisch davon abzuheben gelte. Von daher versucht er, *erstens* die Typen von Sprachverführungen und Glossomorphien aufzuweisen, denen das Denken immer wieder erlegen sei und noch erliege. Von gewissen Eigengesetzlichkeiten der Sprache ist die Rede, die sie immer wieder „mit ins Spiel bringt und solcherart mit gewissen Momenten ihres Struktursystems die Möglichkeit einer Fehlinstradierung des Denkens – die oft genug Wirklichkeit wird – in sich birgt und verbirgt“ (9). Sprache soll, wie alle Verführer, also listig gegen das Denken vorgehen. *Zweitens* sollen bisherige Bemühungen, das Denken gegen solche List zu schützen, in ihren Methoden und Ergebnissen kritisch analysiert werden, und *drittens* soll über einen Aufweis der Verführungsmittel hinaus das positive Verhältnis von Denken und Sprache im Sinne einer legitimen „Führung“ statt der illegitimen „Verführung“ untersucht werden, „aber nicht von einem dogmatischen, sondern eben dem kritischen Aspekt aus, indem gerade das Insaufgefasstwerden der sprachbedingten Leistungsabglitte des Denkens als gleicherweise heuristisch wie systematisch ergiebiger Untersuchungsgesichtspunkt auf dem Wege der Kontrasterhellung den Blick für manches“ öffnen soll, „was sonst nicht mit gleicher Schärfe gesehen wird, ja unbemerkt bliebe“. „Die Gefährdungen wie die Förderungen des Denkens durch die Sprache“ sollen so „in ein Verhältnis wechselseitiger Erhellung“ gebracht werden (10/11).

Der im Grunde mehr psychologische als philosophische Ausgangspunkt wird schon in der Ausdrucksweise unterstrichen, wenn mit G. Révész davon ausgegangen wird, „Denken“ und „Sprechen“ seien „Tätigkeiten“, die in einer „Leistungssymbiose“ zu stehen hätten (15). Alles Denken *bediene* sich der Mittel der Sprache, wie auch K. Bühler in seinem Organonmodell der Sprache hervorhebt. Aber ein solches legitimerweise produktives Verhältnis in der Absicht eines gemeinsam hervorzubringenden Zieles werde in den „Sprachverführungen“ gestört (16). Mit dem Anspruch auf Vollständigkeit im Wesentlichen sollen Typen der Sprachverführung aufgewiesen werden, mit dem Ziel, die Beobachtung solcher Typen von ihrer „Vagheit, Zufallsaufgerafftheit und Vereinzelung zu befreien“ (25).

Wenn nun auch eingeräumt wird, daß es „nicht die Sprache“ ist, „welche hypostasiert, sondern der denkende Mensch“, und daß die Kritik nicht gegen die Sprache zu richten sei, sondern „gegen eine schlechte Philosophie, die sich von der Sprache vorschreiben läßt, wie sie eigentlich denken soll“ (25), so ist doch eben hiermit schon die Sprache zu einem Subjekt hypostasiert, das vorschreiben oder verführen *kann*. Oder kann man sagen, jemand, der ein Instrument nicht beherrsche, weil er es und seine komplizierte und deshalb virtuose

Ausdrucksmöglichkeiten bietende Eigenart nicht kenne, werde durch es „verführt“, falsch zu spielen? Wie es sich überhaupt mit der Adäquatheit eines Organonmodells der Sprache verhält, das ja nicht mehr leisten kann als Modelle dieser Art überhaupt, bleibt allerdings unerörtert, und somit fehlt eine reflektierte theoretische Basis zu einer Erörterung der überaus reichhaltigen und unter bestimmte Typen zusammengefaßten Einzelbeobachtungen, die überwiegend aus Schriften sprachkritischer Autoren verschiedenster Ausrichtungen belegt werden.

Wenn auch die Methode des Buches nicht im engeren Sinne philosophisch ist und sich wohl auch selbst nicht so versteht, so ist doch den „Sprachverführungen“ in der *Philosophie*, die uns hier vor allem interessieren sollen, ein besonderer Platz eingeräumt. Gegen die These, die allgemeine Sprache sei für die Philosophie ungeeignet, setzt Kainz die Einsicht, daß auch die Philosophie aus ihr nicht heraustreten kann. Deshalb aber seien die „idola fori“ für sie besonders gefährlich. Im Anschluß an Rickert⁴ wird betont, daß sich die Sprache „wie eine Art von Netz . . . über die gesamte Sinnenwelt“ lege. Dieses Netz aber sei nicht unzerreißbar, weil sonst eine „Totalbefangenheit“ des Denkens gegeben sei. „Wir müßten dann so denken, wie es uns unsere Sprache vorschreibt.“ Der Mensch gelange vielmehr „auf Grund gereifter Erfahrungen und erweiterter Sachkenntnis zu besseren und sachentsprechender gebildeten begriffstragenden Wortungen . . ., die ihm dann angemessenere Denkvollzüge“ gestatteteten (35).

Die philosophische Frage besteht nun darin, wie das Verhältnis zwischen Abhängigkeit und Freiheit des Denkens von der Sprache näher zu bestimmen sein könnte, und man wird sich dabei des Umstandes bewußt bleiben müssen, daß eine solche Überlegung sich ihrerseits in dem von ihr selbst zugleich näher zu bestimmenden Maße in den Bahnen der vorgegebenen Sprache bewegen müßte. Man wird sich ferner, wenn etwa besonders die „Metaphorik“ der Sprache Gegenstand der Kritik sein soll, bewußt bleiben müssen, daß das Denken sich auch in einem solchen kritischen Versuch noch *metaphorisch* ausdrückt, wenn z. B. von „Bahnen“ und von „Freiheit“ die Rede ist. Es stellt sich die Frage nach der Möglichkeit solcher Selbstreflexion. Die gelungene Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Sprache als eines Verhältnisses von Abhängigkeit und Freiheit wäre, schon weil sie gelungen ist, der Aufweis der Möglichkeit einer sprachunabhängigen Selbstbestimmung. Insofern aber das Resultat der Überlegung irgendwie auch Abhängigkeit behaupten sollte, stünde es zu sich selbst im Widerspruch, da die Behauptung der unverstellten objektiven Gültigkeit des Resultates ja die Möglichkeit der uneingeschränkten Befreiung von einem vermeintlichen Sprachnetz schon einschließt.

Geht man davon aus, die Erscheinung einer Sprachverführung sei heute als solche nicht mehr strittig und man habe sich eher gegen eine Überbetonung des Gegenteils zu wehren, dann ergeben sich folgende drei konkretere Aufgaben: 1. „Das Ausmaß der Gefährdung des Denkens durch die verführende Gewalt der Sprache“ zu bestimmen, 2. zu bestimmen, „was alles als Sprachverführung

⁴ H. Rickert, Grundprobleme der Philosophie (1934) 95.

anzusehen ist und rechtens als solche zu gelten hat“ und 3. zu unterscheiden, „wo bei bestimmten sprachlichen Erscheinungen die Grenze zwischen dem positiven und dem negativen Ertrag, also zwischen Förderung und Verführung des Denkens durch die Sprache liegt“ (38). Kainz bemerkt allerdings sofort, daß das, was von bestimmten Philosophien bzw. einem bestimmten Philosophiebegriff her als Vorteil für das Denken betrachtet werde, für andere gerade Quelle von Scheinproblemen sei. Ein Musterbeispiel lieferten bestimmte Eigentümlichkeiten des griechischen Sprachbaus, von denen die einen behaupteten, durch sie sei philosophisches Denken allererst ermöglicht worden, während andere meinten, auf Grund derselben habe man die Welt „mit metaphysischen Gespenstern bevölkert“ (38).

Gerade dieses Beispiel ist sehr aufschlußreich für die Schwierigkeit des Unterfangens. Kann man sich hier auf bestimmte grammatische Eigentümlichkeiten fixieren? Dies setzte schon einen bestimmten Begriff von Sprache voraus, in dem Sprache im wesentlichen als aus der historischen Situation ihres Gebrauchs ablösbares Instrument erscheint. Es liegt nahe, daß gewisse Eigentümlichkeiten des Griechischen zusammen mit gewissen anderen Gegebenheiten historischer Art in diesem einzigartigen Zusammentreffen dann die europäische Philosophie ermöglicht haben, in deren Gefolge natürlich auch immer selbst noch die philosophischen Theorien stehen, die solche „metaphysischen Gespenster“ beschwören. Man denke etwa an das Phänomen der „Kopula“, das wie viele indogermanische Sprachen auch das Griechische aufweist und das in einem allgemeinen Sprachvergleich eine seltenere Besonderheit darstellt. Viele andere Sprachen, so etwa die des alten Orients, kannten dieses Phänomen nicht. Es ist überall da entbehrlich, wo unsere Adjektive und unsere Nomina in der Stellung von „Prädikatsnomen“ einen grammatischen Charakter annehmen, den wir mit dem unserer Verben vergleichen könnten, wo es also z. B. Wörter gibt, die allein schon „Blausein“, „Königsein“ bedeuten können. Solche Sprachen werden wohl nicht so leicht ein mathematisches Denken entwickeln, das auf dem Prinzip von Gleichungen ($a = b$) aufbaut, wie z. B. die Mathematik Babylons⁵. Mit einer statt dessen mehr an bloßen Rechenrezepten orientierten Mathematik wird man, wie die Geschichte lehrt, erstaunliche Leistungen auf dem Gebiet der praktischen Anwendung erzielen können, aber eben kein theoretisches System entwickeln, das mit dem der griechischen (und von daher dann auch unserer) Mathematik zu vergleichen wäre. Man wird dann, und dies ist der für die Ansätze sprachkritischer Philosophie kritische Punkt, aber wohl auch keinen *Begriff von der Sprache* entwickeln, der seinerseits auf der Voraussetzung eines Systems von theoretischen Gleichsetzungen beruht, wie es signifikant etwa beim Sprachbegriff Freges der Fall ist, der für den der analytischen Philosophie unseres Jahrhunderts paradigmatisch geworden ist. Nach Frege ist die *eine* Bedeutung verschiedener sprachlicher Ausdrücke (a , b) durch die Gleichsetzung solcher Ausdrücke ($a = b$) bezeichnet, die in ihrer Unterschiedenheit lediglich verschiedene Gegebenheits-

⁵ W. v. Soden, *Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient* (1974).

weisen „desselben“ bezeichnen sollen⁶. Der Gedanke eines solchen noematischen „Selben“ „hinter“ den verschiedenen Gegebenheitsweisen und damit der der strengen Synonymie verschieden lautender sprachlicher Ausdrücke dürfte ohne eine sprachlich syntaktisch vorgezeichnete Möglichkeit der *Gleichsetzung* verschiedener Bezeichnungen nicht konzipierbar gewesen sein. Wir sagen: „Die Rose *ist* rot“, und dann aber auch in strenger Identifizierung der Bedeutung der Ausdrücke beiderseits der Kopula als Definition: „Der Mensch *ist* ein vernünftiges Lebewesen“. „Mensch“ und „vernünftiges Lebewesen“ sollen hier nicht so verstanden werden, daß der eine Ausdruck den anderen, sondern daß beide „dasselbe“ bedeuteten, nämlich etwas, das gar nicht unmittelbar, inhaltlich bezeichnet, sondern nur formal durch die Kopula ausgedrückt ist. So erst eröffnet sich ein Reich noematischer Entitäten, z. B. der, die die Ausdrücke „12“ und „7 + 5“ gleichermaßen „bedeuten“ sollen, und so hat dann schließlich jeder als Gleichung interpretierte Satz eben diese selbe Bedeutung, die in seiner „Wahrheit“ besteht, d. h. darin, daß er als diese Gleichsetzung sich auf *etwas* beziehen soll, etwa im Unterschied zu dem Ausdruck „7 + 5 = 13“, der in diesem Sinne nun „das Falsche“ bedeutet, denn die Gleichsetzung verstößt hier gegen die Regel einer Sprache, deren Begriffe, die Zahlen, so geregelt sind, daß jeweils feststeht, mit welchen anderen Ausdrücken sie gleichgesetzt werden können (z. B. jede Zahl bedeutet dasselbe wie ihr Vorgänger plus eins).

Resultierte nun die Konzeption geregelter Gleichsetzung von Ausdrücken, derzufolge man überhaupt *exakt sagen* kann, was die Bedeutung eines Ausdrucks sei, indem man sagt, mit welchen anderen zusammen er „dasselbe“ bedeute, auf einer „Verführung“ der Eigentümlichkeit des Griechischen, die hier im Vorhandensein der grammatischen „Kopula“ besteht? Die These von der „Sprachverführung“ des Denkens ist wohl nur von Nietzsche so radikal gefaßt worden. Nietzsche denkt immerhin an diese Möglichkeit, bewertet sie aber nicht rein negativ. Sie ist nach ihm zwar kein Weg zur Wahrheit, aber doch von großem *Nutzen* für die kulturelle Entwicklung von Lebensmöglichkeiten gewesen⁷. Oder will man sagen, diese ganze Entwicklung europäischen Denkens aus griechischen Konzeptionen selbst sei eben die Folge einer „Verführung“ und Fehlleitung, wie z. B. der Weg von der darauf begründeten Wissenschaft über die Technik bis zur Umweltzerstörung beweise?

Über die Kopula handelt auch Kainz in einem längeren Abschnitt (254 ff.). „Als Kopula eignet dem Hilfszeitwort *sein* eine derartige Funktionsvielfalt und Vieldeutigkeit, daß dadurch das Denken verwirrt zu werden vermag“. Man wisse zwar, daß „sein“ keine Eigenschaft sei, aber die Wortsprache gestatte es uns, ja sie lege es uns nahe, das Sein als Eigenschaft zu behandeln und in sprachlich korrekter Weise als Qualität darzustellen. An sich sei das Verbum *sein* als Kopula überflüssig, weil viele Sprachen ohne Kopula auskämen, und als

⁶ Vgl. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: Funktion, Begriff, Bedeutung, hrsg. v. G. Patzig (1966).

⁷ Vgl. J. Simon, Grammatik und Wahrheit, Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, Nietzsche-Studien I, 1 ff.

Vollverb sei es sogar schädlich. Es verführe das Denken, indem es ontologische Probleme vorspiegele, denen „in der Wirklichkeit“ nichts entspreche (256). Die innere Form von Sprachen scheint doch aber ganz außer acht gelassen zu sein, wenn aus der Tatsache, daß eine grammatische Form in bestimmten Sprachen nicht vorkomme, geschlossen wird, sie sei dann auch in den Sprachen entbehrlich, in denen sie vorkomme. Es wäre zu überlegen, was denn in Sprachen überhaupt „notwendig“ ist und ob Sprachen überhaupt unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden können. Von einem gewissen Standpunkt aus gesehen ist es natürlich nicht „notwendig“, daß es überhaupt solche Unterschiede zwischen Sprachen gibt. So ist es auch nicht *absolut* notwendig, daß das Griechische eine Kopula ausgebildet hat. Aber nun ist es „zufällig“ so gewesen, daß eine Sprache mit dieser bestimmten, unter indogermanischen Sprachen vorherrschenden Besonderheit mit den älteren mittelmeeischen und orientalischen Kulturen in Berührung kam, und daß sich dadurch eine bestimmte Möglichkeit des Ausdrucks und des durch ihn geleiteten Denkens eröffnete. Natürlich wäre die Ausbildung der griechischen Form der Logik und der Mathematik absolut gesehen auch nicht „notwendig“ gewesen. Letztlich ist es überhaupt nicht „notwendig“, daß überhaupt etwas existiert „und nicht vielmehr nichts“. Wenn es aber schon verschiedene Sprachen gibt, die alle im Zusammenhang mit der in ihnen nach ihrem Ausdruck suchenden, jeweils „auf einen bestimmten Zweck gerichteten Geistesarbeit“⁸ irgendwelche nicht absolut notwendigen Besonderheiten herausgebildet haben – und auch das *Fehlen* der Kopula ist ja genauso gut eine mit dem übrigen Bau *dieser* Sprachen verwachsene Besonderheit –, dann ist es wohl notwendig, daß sie „die“ Wirklichkeit in der Form solcher Besonderheiten wiedergeben. Die Frage nach dem in Sprachen überhaupt Notwendigen führt zu der Frage sprachlicher Universalien, die aber, wenn sie vorhanden sein sollten, keineswegs allein eine Sprache ausmachen könnten. Die Kritik von Sprachen nach dem Maßstab, sie enthielten Merkmale, denen „in Wirklichkeit“ nichts entspreche, mutet von solchen einfachen Überlegungen her seltsam an. Es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn man auf Sprachen hinweist, die einen abstrakten Begriff wie den „der“ Wirklichkeit nicht kennen, und diese Sprachen hätten dann keine Möglichkeit solch einer Reflexion. So verdankte sich die Kritik einer Sprache von „der“ Wirklichkeit her selbst einer nicht notwendigen, weil nicht in allen Sprachen aufzuweisenden Besonderheit einiger Sprachen.

Der Gedanke eines absoluten Maßstabs für das Schädliche oder Nützliche in Sprachen bleibt in sich problematisch. Es wird auf den jeweiligen Zweck ankommen, was in einer Sprache hinderlich und was förderlich ist. Sollte der Zweck „das Denken“ sein, so wäre zu fragen, worin es sich denn idealiter erfüllte. Es muß sich schließlich auch nicht so verhalten, daß „das“ Denken jeweils auf eine bestimmte Sprache, als bestimmter Sprachzustand aufgefaßt, als auf sein Organon angewiesen und ihr ausgeliefert wäre. Denken ist besonnener Umgang mit einer besonderen Sprache und mit deren Eigentümlichkeiten. Obwohl Kainz bemerkt, daß die denkenden Subjekte und nicht die Sprachen

⁸ W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, VII 19.

schon die diskriminierten Hypostasierungen begehen, sieht er des Übels Wurzel doch immer wieder in der Besonderheit von Sprachen, die dann allerdings zumeist identisch oder verwandt mit den Sprachen sind, in denen diese Hypostasierungen dann angeprangert werden (und also auch „durchschaut“ werden können). Wer sich in einer Sprache ausdrückt, macht nach W. v. Humboldt von ihren „endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch“. Der Gebrauch wäre demnach zwar an die Mittel gehalten, aber deshalb nicht durch sie eingeschränkt. Er würde also immer noch hinter den (unendlichen) Möglichkeiten, sich in ihr auszudrücken, zurückbleiben. Es gibt zwar Grund zu der Annahme, daß gewisse Möglichkeiten gewisser Sprachen dem Ausdruck komplexer Gedanken eher als andere förderlich sind, weil sie kraft ihrer grammatischen Möglichkeiten, z. B. der einer syntaktischen Verklammerung analog zu den Klammern in mathematischen Zeichensystemen, durch Gliederung das Gedächtnis entlasten und einen komplexen Gedanken länger als andere Sprachen innerhalb der Grenzen der Übersichtlichkeit halten können. Hier wäre also von einer förderlichen Leitung bestimmter Gedanken durch eine bestimmte Sprache zu sprechen. Es gibt aber eigentlich keinen Grund, einer Sprache den Umstand anzulasten, daß einzelne Individuen (und nur Individuen sprechen) hinter solche Möglichkeiten zurückfallen und etwa innerhalb einer Sprache, in der das Sein „auf vielfache Weise ausgesagt“ ist, weil sie von ihrer Grammatik und Semantik her mehr als nur eine Bedeutung von „sein“ kennt und auch in aller Regel hinlänglich unterscheiden kann, davon einen reduzierten Gebrauch machen, indem sie, von einem vorgefaßten Sprachbegriff statt vom wirklichen Sprachvorgang ausgehend, übersehen, daß die Bedeutung eines Wortes nicht allein dem Klang dieses isolierten Gebildes abzulesen ist, sondern sich erst im Zusammenspiel mehrerer sprachlicher Komponenten ergibt, wie z. B. der lexikalischen Bedeutung, der Stellung im Satz, der aktuellen Verbindung mit bestimmten anderen Wortarten usw., so daß „ist“ in „... ist blau“ und „... ist König“ natürlich jeweils etwas anderes bedeutet als dann wieder in „Gott ist“ usw. Wer schreibt es schon dem mathematischen Zeichensystem zu, wenn jemand die Bedeutung der „1“ in „10“ mit der in „1000“ verwechselt?

Wenn man von einer Hypostasierung des Wortes „Sein“ spricht und sagt, dem entspreche nichts in „der“ Wirklichkeit, ist eigentlich nichts gewonnen. „Wirklichkeit“ ist an sich ebenso abstrakt wie „Sein“. Wohl wären sinnvolle Untersuchungen im Sinne eines *Sprachvergleichs* möglich, die aufweisen, daß gewisse Sprachen für verschiedene Bedeutungsunterschiede *anderer Sprachen* keine Entsprechung haben und daß nach dem Sprachgefühl der sie Sprechenden darin kein Mangel besteht, so daß die Unterscheidungen der anderen, in *diesem* Punkt „reicheren“ Sprachen von den ersten aus gesehen als „synonym“ gelten, während sie in den Sprachen, in denen sie vorkommen, aber deshalb noch lange nicht als synonym empfunden werden. So könnte man sagen, diese Sprachen seien ihrer inneren Form nach verschieden und spiegelten auch eine verschiedene „Wirklichkeit“ wider. Für den Sprachvergleich erscheint dann eine Sprache in gewissen Punkten, d. h. in Relation dieser Besonderheit zu anderen *Sprachen*, aber eben nicht in Relation zu „der“ außersprachlichen Wirklichkeit, reicher

und adäquater als eine andere. Ähnliches könnte vom grammatisch-syntaktischen Reichtum einer Sprache in gewissen Vergleichspunkten gesagt werden, in denen die verglichenen Sprachen nicht kongruent sind. Selbst die in solchen Überlegungen oft zitierte „physikalische“ Wirklichkeit verdankt sich einer besonderen Sprache, nämlich einer jeweils physikalisch-fachsprachlich erweiterten, aber unter anderen Gesichtspunkten auch reduzierten besonderen Umgangssprache. Wer wollte aber sagen, ob nun *eine* Sprache das Denken fördere, die *andere* es aber verführe? Gerade der Aspekt des Sprachvergleichs macht deutlich, daß sich eine Sprache gar nicht für sich betrachten läßt und daß man ihre Besonderheit immer erst in der Relation mit anderen Sprachen, die dann ebenfalls ihre Besonderheiten haben, in den Blick bekommt. Insofern gibt es gar nicht „die“ Sprache, die man für sich in ihrem Verhältnis zur „Wirklichkeit“ betrachten und zum Gegenstand der Kritik erheben könnte. Schon innerhalb einer bestimmten Nationalsprache, wie z. B. des Deutschen, erfährt ein sprechendes Individuum, etwa in einem Dialog, daß „seine“ Sprache mit der des Partners nicht überall kongruent ist. Diese Erfahrung ist dem Sprechen wesentlich und hat Einfluß auf den weiteren Gebrauch der Sprache, der immer zugleich den Versuch der Übersetzung in „die“ Sprache anderer bedeutet. Es läßt sich hier gar nicht darüber streiten, wer „die“ Wirklichkeit auf seiner Seite habe und wer sich von „seiner“ Sprache dazu „verführen“ lasse, sich von ihr zu entfernen. Die Kritik an sprachlichen Besonderheiten gewinnt so leicht den Charakter der Verabsolutierung der eigenen Sicht als der wirklichkeitsgemäßen.

II.

Auf dem Hintergrund solcher allgemeinen Überlegungen wäre zu fragen, ob nicht schon der Begriff des *Synonymen* einem bestimmten Sprachbegriff angehört und möglicherweise selbst nur auf dem Boden einer bestimmten Sprachform gewonnen werden konnte, die z. B. mit dem Mittel der Kopula die Möglichkeit der Gleichsetzung von Ausdrücken zu solchen von „derselben“ Bedeutung an die Hand gibt. Kainz widmet der Synonymik ein besonderes Kapitel (67 ff.). Er schließt sich der Meinung an, ein „ideales Bezeichnungs- und Symbolsystem“ hätte die beiden Bedingungen zu erfüllen, für alles zu Bezeichnende ein *eigenes* Symbol zu besitzen und für alles eben nur ein *einziges* Symbol zu haben, das „weiterhin im Denkverlauf in bezug auf semantische Identität eindeutig, konsequent und konstant festzuhalten wäre“ (67). Eine solche Bedeutungsidentität wäre „definitorisch eindeutig festzulegen“. Damit steht dann natürlich auch schon fest, daß keine der „natürlich gewachsenen Wortsprachen“ diese beiden Bedingungen erfüllt. Aber nicht nur keine natürliche, auch keine künstliche Sprache kann dieses „Ideal“ erfüllen, es sei denn, sie erhalte in einer „Metasprache“, die dann ihrerseits das „Ideal“ nicht erfüllt, diese Definitionen, d. h. sie habe nur solche Wörter, die synonym mit definierenden Ausdrücken dieser Metasprache sind. Die Vorstellung, daß „für alles zu Bezeichnende“ ein und nur ein Symbol vorhanden sein sollte, wäre dann so zu verstehen, daß die „Meta-

sprache“ sagte, was ein zu Bezeichnendes sei. Auch in dieser Beziehung kann man nicht fragen, ob zwischen Symbolen und „der“ Wirklichkeit eine eindeutige Zuordnung bestehe. Genauer gesagt handelt es sich in dem Verhältnis zwischen „Objekt-“ und „Metasprache“ eigentlich gar nicht um verschiedene Sprachen, da es schon zur Eigenart natürlicher Sprachen gehört, in der Hinsicht auf bestimmte Zwecke des Sprachgebrauchs bestimmte Verwendungsweisen ihrer Wörter durch Synonymsetzung zu regeln, indem gesagt wird, für einen bestimmten Ausdruck wolle man in Zukunft einen bestimmten anderen, meist kürzeren oder bequemerem, setzen, z. B. das dann und dann geborene Kind der Eheleute XY solle „Anna“ heißen, oder den und den Sachverhalt wolle man kurz „. . .“ nennen. Damit ist das zu Bezeichnende (signifié) sprachlich vorformuliert, d. h. es muß vor seiner eigentlichen Bezeichnung (signifiant) schon mit den Worten einer Sprache faßbar gewesen sein, wenn auch noch nicht direkt durch *einen* Namen, sondern erst durch Umschreibung, nicht viel anders als wenn *eine* Sprache einen treffenden Ausdruck für das anbietet, was in der Übersetzung in andere Sprachen dann umständlich umschrieben werden muß. Aber auch hier kann solche Regelung von Synonymität für die Sprechenden keinen von der Partizipation am bestimmten Zweck abgelösten, absoluten Zwang bedeuten. Das „Ideal“ einer eindeutigen Bezeichnung ist davon abhängig, daß eine bestimmte Intersubjektivität sich an solche Synonymsetzungen hält, und das wird mit davon abhängen, ob ein gemeinsames Interesse hieran besteht, d. h. es hängt wieder vom Zweck des Sprachgebrauchs ab und kann keine Beschaffenheit der Sprache als solcher sein. Dazu gehört, daß *unter dem Aspekt dieses bestimmten Zwecks* die Unterschiede in der Bedeutung bestimmter Ausdrücke als unerheblich und damit gegenüber dem gemeinsamen Zweck als bloße subjektive Konnotation erscheinen. So wird dann auch zugestanden (71), daß es sich nur „selten um voll bedeutungs-identische Wortungen“, sondern lediglich um eine „Paen-Identität“ (Schoenhauer) handele. Hier aber soll die Gefahr der Verführung besonders groß sein, vor allem dann, wenn „der auf Vielheitlichkeit, Fülle und Variation ausgerichtete Darstellungsstil in verpflichtender Form die Forderung des *Ausdruckswechsels* erhebt“ (71 f.). Im Deutschen sei das stärker als anderswo der Fall, und da Philosophen zugleich Darsteller der Ergebnisse ihrer Geistesarbeit und damit Schriftsteller seien, fügten sich die des deutschen Raumes zumeist dieser Forderung des Nationalstils ihrer Sprache. Dies aber sei ein Ansatzpunkt für begriffliche Ungenauigkeit.

Kainz macht hier auf ein bemerkenswertes Phänomen aufmerksam, das noch wenig Beachtung gefunden hat. Der auf Variation ausgerichtete Stil scheint in einem Widerstreit zu der Forderung nach Eindeutigkeit der Bezeichnung zu stehen. Es könnte sich hier allerdings auch die Erfahrung niederschlagen, daß eine Sprache kaum je über Symbole verfügt, die zu dem, was man sagen möchte, *an sich* schon in einer eindeutigen Relation stünden, und Sprechen und Schreiben seien eher *Bemühung* um einen Ausdruck, der auch gegenüber der ständigen Erfahrung der Nichtkongruenz mit der Ausdrucksweise anderer geeignet erscheint, anderen etwas *so* zu sagen, daß es *ihnen* etwas zu bedeuten vermag, als daß sie sich als apriorisches Verfügen über einen der „Sache“ adäquaten Ausdruck ver-

stehen könnten. So könnte gerade der Wechsel oder die Scheu vor immer demselben Wort mit der Geste der Zurücknahme der Verabsolutierung des eigenen Gebrauchs der Sprache als des einzig objektiven zu tun haben und anderen deren eigene, gegenüber einem verpflichtenden Sprachgebrauch freie Produktivität des Auffassens zugestehen wollen. Wenn von einem Stilbemühen her die Abwechslung im Ausdruck geboten erscheint, scheint ja gerade nicht vorausgesetzt zu sein, daß die Ausdrücke, zwischen denen gewechselt wird, synonym seien, da sie doch im Wechsel gerade geeigneter sein sollen als jeder schon für sich, auch wenn in der theoretischen Reflexion auf dieses Sprachverhalten dann die Synonymität von von der Stilfigur eines bloßen Wechsels des Ausdrucks her behauptet werden sollte. Austauschbarkeit bedeutet die Abwechslung jedoch gerade nicht, denn vom Gesichtspunkt der Austauschbarkeit her wäre ja der Wechsel überflüssig. Die geläufige Sprachreflexion scheint hier vorschnell zwischen bloßen Stileigenarten und Bedeutungsrelevantem zu unterscheiden. Daß hier schon oft rein *ästhetisch* der gleiche Klang vermieden wird, widerspricht dem nicht, da Sprachen natürlicherweise in der Bedeutungs differenzierung an diakritischen Klangdifferenzen orientiert sind.

III.

Zum gleichen Themenkreis gehören Überlegungen zur Frage der *Homonymik und Metaphorik*. Homonymie entsteht vor allem dann, wenn ein Wort in einer vom „normalen“ Gebrauch abweichenden Art verwendet wird. Kainz zitiert z. B. Dilthey, der „dem alten Begriff des *Verstehens*“ eine neue Bedeutungsabschattung verliehen habe (89). Diese neue Bedeutung habe „er aber weder eindeutig zu bestimmen noch selbst konsequent zu verwenden“ vermocht. Nun wird man doch aber davon ausgehen können, daß eine solche „alte“ Bedeutung ebenfalls nicht eindeutig festlag und daß die Bedeutung dieses Wortes den Dilthey'schen Gebrauch auch *zuließ*, ferner, daß Dilthey die Sprache deshalb eigenwillig gebraucht haben mag, weil er bestimmte Gedanken ausdrücken wollte, die diese „Eigenwilligkeit“ seiner Meinung nach erforderten. Wäre es nur dann zulässig, einen Ausdruck mit einem neuen Bedeutungsgehalt zu versehen, wenn man zugleich sagen könnte, wie diese Bedeutung denn definiert sei, d. h. mit welchem Ausdruck in der herkömmlichen oder gewohnten Bedeutung der in der abgewandelten Bedeutung bedeutungsgleich sei, dann wäre die neue Bedeutung zugleich überflüssig. Denn dann könnte im Prinzip der mittels gewohnter Bedeutungsnuancen definierende Ausdruck immer für den definierten stehen. Der letztere wäre vielleicht nur kürzer und bequemer. Allerdings ist die Gefahr, mißverstanden zu werden, natürlich um so größer, je mehr ein abzuschätzendes gewohntes Verständnis verlassen wird, d. h. je mehr versucht wird, eine Sprachdeterminiertheit des Denkens in den alten Gleisen zu durchbrechen. Wenn dann der neue Begriff nicht durchgehalten wird, kann das gerade von einer gewissen Hemmung des Autors gegenüber der eigenwilligen Vorgabe eines „neuen“ Begriffs zeugen, der in schlagwortartiger Wiederholung eine durchgehende objektive Bedeutung suggerieren könnte, wo ein Gedanke sich erst noch um seinen

Ausdruck gegen ein zu schnelles Einrasten gängiger Verstehensbahnen, d. h. um das produktive Mitdenken anderer bemüht. Zur Homonymik gehört unter dem Aspekt der verschiedenen Bedeutungen eines gleichlautenden Ausdrucks auch das Phänomen der *Metaphorik*. Die Kreativität des metaphorischen Ausdrucks wird auch bei Kainz durchaus anerkannt (99 ff.). Hier mutet er dem Leser sogar eine gewisse Mitarbeit im Verstehensprozeß zu: „Die Metaphern bedeuten tatsächlich eine Gefahr für das philosophische Denken, aber diese ist nicht so groß wie die erbitterte Feindschaft der kritischen Sprachanalytiker gegen sie vermuten läßt. Sollte ein philosophischer Schriftsteller in eine eklatant poetische Metapher ausgleiten, so werden sich sachkundige Leser dadurch im Nachvollzug der vorgebrachten Gedanken nicht beirren lassen“ (109). Der sachkundige Leser läßt sich also nicht beirren, wenn der philosophische Schriftsteller in *eklatanter Weise* „ausgleitet“.

Er wird dann die Metapher in seiner Auffassung eliminieren oder durch ein geläufiges Wort ersetzen. Aber hat er dann, wenn die Metapher im Sinne des Autors essentiell gewesen sein sollte, richtig verstanden? Die *Metaphorik* wird wiederum nur gegenüber einer *bestimmten Vorstellung* von der Funktion der Sprache zu einem besonderen Problem, nämlich dann, wenn man annimmt, „die“ Sprache versage vor dem Neuen (115), weil man von einem Sprachbegriff ausgeht, nach dem die Zeichen zunächst eine identisch sich durchhaltende „eigentliche“ Bedeutung per se haben sollten, so daß es, weil es in einer Sprache natürlich nur endlich viele Zeichen gibt, primär auch nur ebensoviele Bedeutungen geben müsse, also keinen unendlichen Gebrauch. Da es aber, wie nach A. Stöhr, den Kainz in diesem Zusammenhang zitiert, „weit mehr Begriffe als Begriffszeichen“ (116) gibt, muß man dann zur Metapher greifen. Für das primitive Denken können nach Kainz daraus Verwirrungen entstehen, aber nicht für das „Denken des Kulturmenschen“, weil für ihn bei diesen „Notmetaphern“ längst „Adäquation“ eingetreten sei (117). Im weiteren Kontext wird dann gefragt, ob eine „beibehaltene approximative Notmetaphorik“ nicht doch die „Sauberekeit der gedanklichen Vollzüge“ beeinträchtigt, z. B. darin, daß das Denken, da das sprachliche Zeichensystem nicht nur eine kommunikative, sondern bereits eine kognitive Funktion ausübe, gewissermaßen nachgebe und sich der Ungenauigkeit des Darstellungsmittels anpasse (118).

Solche Ausführungen führen auf grundsätzliche Fragen zu dem Verhältnis von Denken und Sprechen. Wenn die Sprache kognitive Funktion hat, läßt sich der Gegenstand des Denkens nicht unabhängig von ihr konstituieren, so daß das Denken erst gar keine Position gewinnen kann, von der aus es dann dem „Darstellungsmittel“ nachgeben müßte. Man könnte aber auch annehmen, die Sprache habe für ein Denken in einfachen Relationen auf der Ebene der einfachen Begriffsbildung noch keine wesentliche kognitive Funktion, da hier ihre jeweils „inneren Formen“ oder ihre je besonderen Strukturen noch nicht zum Tragen kämen. Erst in syntaktisch komplexeren Denkfiguren sei das Denken auf die Unterstützung durch ein bereitgestelltes, syntaktisch hochstrukturiertes Darstellungssystem angewiesen, und weil es sich hier seiner bedienen müsse, müsse es sich zugleich auf dessen etwaige geringere Differenziertheit auf der semanti-

schen Ebene begrifflicher Unterscheidungen einlassen. Eine solche Überlegung führt zu dem Problem des Verhältnisses von Sprache und Begriff. Nietzsche nennt die Begriffe „geronnene Metaphern“. Versteht man unter Denken nicht nur eine bloße Begriffskombinatorik, sondern einen gerichteten Prozeß, der immer schon bei Resultaten der Anstrengung vormaligen Denkens ansetzt und frühere Denkleistungen in demgegenüber komplexeren Relationen, d. h. neuen Begriffsbildungen aufhebt, dann wird man sagen müssen, daß es sich der sprachlichen Innovationen früheren Denkens und damit auch dessen „metaphorische“ Bemühungen um Adäquation nun so bedient, *als* seien es definitive Resultate. Der Ausdruck steht, da nun ein eventuell verlagertes Interesse auf einen *weiteren Fortgang* abzielt, fest „für“ die Sache. Das frühere Denken wird, indem das aktuelle auf ihm aufbaut, von diesem *als* abgeschlossen oder als sein materiales Substrat *vorausgesetzt*. Was zuerst dem Denken noch vorläufig *für* die Sache stehen mußte, weil sich im Denken der Begriff erst bilden sollte und es folglich noch nicht darüber verfügen konnte, muß nun als einzig adäquate Repräsentanz der Sache gelten, so daß im weiteren Fortgang das Denken sich im Bezug auf diese Repräsentanz als im Ansatz sachlich begreift, bzw. um der Möglichkeit eines solchen Fortschritts willen begreifen muß. Ein solcher Begriff des Zusammenhangs von Denken und Sprechen wäre z. B. bei Humboldt aufzufinden⁹. Er könnte das Verständnis der Beziehung zwischen Begrifflichkeit und Metaphorik insofern bereichern, als er erst einmal von dem unhaltbaren starren Gegensatz dieser Phänomene forthelfen könnte. So wie Wörter der Sprache generell „ihre“ Bedeutung erst in einem Kontext exakt erlangen können, so können sie auch ebenso aus gewohnten Kontexten gelöst und – als „Metaphern“ – in andere hinübergetragen werden. Hier werden sie dann auch *verstanden*, wenn dies in irgend einem Zusammenhang von Bedeutung (im Sinne von Relevanz) sein sollte, d. h. wenn damit etwas *gesagt* sein sollte oder sich dadurch in einer Situation der Verlegenheit um das rechte Wort etwas aufschließt, und sie erhalten eine Bedeutung, die sie zuvor *so* noch nicht hatten. Man muß nicht voraussetzen, daß ein Ausdruck nur in einer schon bekannten Bedeutung (zufolge einer „Regel“) *verstanden* werden könnte. Zum Phänomen der Sprache gehört auch, daß ein Ausdruck eine bestimmte Bedeutung erst umgekehrt dadurch erlangen kann, daß er, obwohl er in ihr noch nie zuvor so gebraucht worden ist, so *verstanden* wird. Weite Bereiche des Sprachlichen müßten sonst vom Begriff der Sprache ausgeschlossen bleiben, auch innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs¹⁰. So gesehen kann es gar nicht darum gehen, Metaphern zu vermeiden oder doch als „uneigentlichen“ Sprachgebrauch zu diskriminieren. Alle Sprache kann anders *verstanden* werden, als sie vom Sprechenden „gemeint“ ist. Nur wo dies durch irgendwelche Randbedingungen nicht ins Gewicht fällt, weil solche Differenzen des Verstehens für den pragmatischen Zweck unerheb-

⁹ W. v. Humboldt, Über Denken und Sprechen, Akademie-Ausgabe VII 581 ff.

¹⁰ Es sei nur an die Unterscheidung zwischen „normaler“ oder „paradigmatischer“ Wissenschaft und „wissenschaftlicher Revolution“ bei Th. S. Kuhn erinnert. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (deutsch: Frankfurt a. M. 1967).

lich bleiben und es nur darauf ankommt, was der Adressat tut, und nicht darauf, was er verstanden hat, also in den sogenannten Interaktionen, die ja auch einen Aspekt der Wissenschaft, aber eben auch hier nur einen Aspekt ausmachen, unterscheiden sich „Begriffe“ absolut von „Metaphern“. Nur hier handelt es sich um „Begriffe“, die nicht ihre Bedeutung im Akt des Gebrauchs verändern, besser gesagt, hier läßt sich dem sprachlichen Geschehen solch ein Aspekt abgewinnen und ein dementsprechender Begriff von Sprache als eindeutigem Zeichensystem bilden. Dennoch bleibt auch hier generell offen, ob der Akt des Verstehens selbst nicht eine „Übertragung“ und ein – eventuell kreatives – Andersverstehen bedeutet.

Ein gutes Beispiel für ein Mißverständnis des Sinns der Metaphorik speziell in der Philosophie findet sich in der Betrachtung der Metapher des *Spiegels* für die Tätigkeit des Geistes, auf die Kainz ausführlicher eingeht. Er bezieht sich auf A. Bieses Philosophie des Metaphorischen: „Nach *A. Biese* ist es eine Metapher, wenn *Leibniz* die Monaden in Analogie zur menschlichen Seele als *vorstellende* Kräfte bezeichnet. Dabei liegt das Metaphorische »auch besonders darin, daß der Ausdruck *représentation* in doppelter Bedeutung schillert; bald ist er = ‚vertreten sein‘, bald ‚vorstellen‘ im geistigen Sinne. Der mystische Charakter dieses ‚Spiegels‘ des Universums tritt sodann auch darin deutlich zu Tage, daß man vergeblich nach dem Inhalt der Vorstellung einer jeden Monade fragen muß; denn jede spiegelt das All, d. h. also die ganze Summe der Monaden, d. h. ebenfalls wieder vorstellende Kräfte wider; sie spiegelt also Spiegel wider; wo ist nun das Ding, das gespiegelt wird, und was ist das für eine innere Tätigkeit, die nur ein Äußeres abspiegelt.« (133).

Es ist hier verkannt, daß das Metaphorische darin besteht, daß ein Ausdruck durch Übertragung in einen nicht üblichen und nicht geläufigen Zusammenhang eine Bedeutung erhalten soll, die ihm nicht nur bisher nicht zukam, sondern die bisher überhaupt nicht ausgedrückt werden konnte und deshalb auch so nicht existierte. „Vorstellen“ heißt, wenn es von den „Monaden“ ausgesagt wird, wie Biese mit Recht bemerkt, etwas anderes, als wenn es etwa innerhalb der Psychologie vom Menschen ausgesagt wird, und dabei stellt sich die Bedeutung des Ausdrucks „Monade“ ihrerseits selbst erst im Kontext dieser „metaphorischen“ Bedeutung von „Vorstellen“ her. Der von Leibniz verwendete französische Ausdruck „représentation“ „schillert“ gewiß, wenn man ihn im Kontext durch die Ausdrücke „vertreten“ oder „vorstellen“, also durch diese Ausdrücke in einer schon geläufigen Bedeutung ersetzen möchte. Das heißt aber noch nicht, daß er selbst im Kontext der Leibnizschen Sprache nicht bestimmt sei. Die Monaden stellen nicht sich etwas vor, so daß sie außerdem noch „etwas“ wären, wenn sie das nicht tun, sie *sind* bei Leibniz substantiell Vorstellung, und da sie die „wahren Atome der Natur“ sein sollen, ist das, was sie vorstellen, natürlich wiederum Vorstellung. Es ist ganz klar, daß Leibniz hier etwas ausdrücken möchte, was der herkömmlichen Vorstellung zuwiderläuft. Aber darum ging es ihm doch gerade, so daß es seltsam anmutet, wenn man glaubt, ihn nur verstehen zu können, wenn man verlangt, daß er die verfügbaren Sprachmittel wie gewohnt gebraucht. Selbstverständlich gibt es in dieser Theorie kein

„Ding“ im hergebrachten Sinn, das gespiegelt wird. Dies müßte, wenn *gelesen*, d. h. so gesammelt wird, daß sich die Bedeutungen der Ausdrücke mit ihrem Zusammenspiel ergeben, in dem der Autor sie gebraucht, schon bedeuten, daß mit einer »Spiegelung« nicht die bloße Abspiegelung eines Äußeren, sondern eine produktive Tätigkeit gemeint ist, also nicht das, was man von gläsernen Spiegeln erwartet. Jede Monade ist gerade dadurch individuelle Vorstellung, daß sie das Universum, also andere Vorstellungen, auf ihre eigene Weise widerspiegelt, eben so – und hier ist in der Metaphysik von Leibniz eine Sprachphilosophie impliziert –, daß sich in ihr, um wieder eine Metapher zu verwenden, die Vorstellungen anderer „brechen“. Gerade vom Phänomen des sprachlichen Verstehens her wird dies begreiflich, da es hier kein Kriterium für die Gewißheit gibt, daß etwas, wenn es in einer bestimmten Bedeutung gesagt und gemeint wird, von anderen in der selben Bedeutung aufgefaßt bzw. von Bedeutung ist. Es kann dennoch akzeptiert werden und den anderen „etwas“ besagen, ohne daß auf objektive „Dinge“ als „wahre“ Bedeutung zurückgegriffen werden könnte. Um zu einem Begriff „derselben“ Bedeutung kommen zu wollen, muß man mangels „Introspektion“ wiederum *sagen*, welche Bedeutung man realisiert, wenn man einen Ausdruck hört, d. h. man muß sich auch darin wieder dem Verstehen *anderer* aussetzen. Man kann „Bedeutung“ nicht stumm sinnlich vorzeigen. Man kann nur erwarten, daß die anderen ihre bisherige Sprachregelung auflockern, um überhaupt *andere als andere* in dem zu verstehen und von dem berührt werden zu können, was gerade der Witz ihrer sprachlichen Bemühung ist. (Der Begriff eines bestimmten objektiven „Dinges“ konstituiert sich dagegen erst von dem der intersubjektiv gelungenen Bedeutung als des Weges seiner Aufweisung her.) Zusammenfassend könnte man sagen, daß, ähnlich wie in jedem kreativen und in diesem weiten Sinne „poetischen“ Sprachgebrauch, auch die philosophische Metapher nur dann zurecht gebraucht ist, wenn sie nicht der bloßen Ausschmückung dient, sondern zum Ausdruck der Bedeutung notwendig ist. Dann kann sie eigentlich schon gar nicht mehr unexakt oder schillernd sein. Schillernd ist sie nur im Vergleich mit Ausdrücken in ihrer üblichen Bedeutung, von denen durchaus einer dem sinnlichen Zeichen nach mit ihr selbst identisch sein kann. Sie steht möglicherweise in ihrer Bedeutung zwischen der anderer Ausdrücke oder schillert von einer Bedeutung in die andere, *wenn* man sie auf den üblichen Gebrauch zurückbezieht, wegen dessen Unzulänglichkeit sie aber doch gerade gebildet worden war. Dies muß in besonderem Maße für die Philosophie gelten, insofern sie gegenüber dogmatischen, festgewordenen Vorstellungsbahnen etwas zu *sagen* beansprucht. Um auf Leibniz zurückzukommen: er soll nach Kainz den „leeren Formalismus“, daß die Monaden nicht Dinge, sondern Vorstellungen vorstellen, nicht durchschaut haben, „weil sein Denken durch zwei Sprachverführungen blockiert war“ (133). Das Bild des „*miroir vivant*“ soll ihn so fasziniert haben, daß die „erstaunliche Fähigkeit des Ab- und Widerspiegelns“ ihm wichtiger gewesen sei „als der abzuspiegelnde Inhalt“. Ferner seien ihm bei dem Ausdruck „*représenter*“ zwei Bedeutungen durcheinandergeronnen. Er hätte dann also eigentlich im Interesse eines vorgegebenen Sprachgebrauchs, den es in strenger Identität ohnehin nur als sprachtheoretisches Konstrukt gibt, seine Philosophie

nicht konzipieren dürfen. Zwar wird eingeräumt, daß die Philosophie vor allem dort nicht auf Metaphern verzichten könne, wo sie es mit „Urphänomenen“ wie „Bewußtsein“ oder „Wert“ zu tun habe, so daß hier kein *genus proximum existiere*, von dem eine präzise Definition *per differentiam specificam* möglich sei (135). Was „Urphänomen“ sein soll, kann aber nicht schon „sprachkritisch“ als Vorschrift für das Philosophieren, sondern selbst nur philosophisch, also innerhalb einer bestimmten Philosophie sinnvoll gesagt werden, in deren System, oder, allgemeiner gesagt, in deren Kontext allein etwas als weiter nicht abzuleitendes „Urphänomen“ gesetzt ist.

Letztlich ergeben sich bei der Betrachtung der Metaphorik die gleichen Probleme wie bei der Erörterung der Synonymie bzw. Homonymie. Eine Unterscheidung zwischen Begriff und Metapher setzt immer voraus, daß einem Ausdruck zunächst eine „eigentliche“, „richtige“ Bedeutung zugeschrieben wird, die er dann ohne jeden Kontext rein lexikalisch haben müßte. Man kann natürlich sagen, die eigentliche Bedeutung eines Ausdrucks sei die, in der er mit einem bestimmten anderen, wie z. B. in einem entweder ein- oder mehrsprachigen Wörterbuch, als synonym angesehen werde, wobei im einsprachigen Wörterbuch dieser bestimmte andere Ausdruck die Definition wäre. Dann ist eine solche „Eigentlichkeit“ aber eben auf *den* bestimmten Gebrauch bezogen, in dem eine solche Gleichsetzung möglich ist, d. h. in dem mögliche Differenzen der Auffassung nicht von Belang sind, soweit und weil sie sich im Verhalten nicht äußern. Gerade die philosophische Sprache kann natürlich nicht auf ein solches eingespieltes, diszipliniertes Verhalten bezogen sein, in dem sich erst so etwas wie Bedeutungsidentität und mit ihr „Dinge“ eines verlässlichen Umgangs als deren objektives Korrelat konstituieren können. Philosophische Begriffe werden einem solchen eingespielten Gebrauch notwendig befremdlich erscheinen. So ist mit ihnen natürlich immer gegenüber der „Führung“ disziplinierten sprachlichen Verhaltens die Gefahr der „Verführung“ gegeben. Es kann aber in der Philosophie kein Wertsystem a priori vorausgesetzt werden, nach dem die Erweiterung des Gebrauchs schon als Mißbrauch qualifiziert werden könnte, außer in rein dogmatischer Weise. Solche Setzungen müßten selbst wieder Gegenstand philosophischer Diskussion sein. Daß sich besondere philosophische Ausdrucksweisen nicht immer als auch der Sache nach kreativ, sondern oft als bloße „Leerformeln“ (186 ff.) erweisen, hinter denen eben wegen der auch im alltäglichen Sprachgebrauch bewußten Notwendigkeit kreativer Spracherweiterung irrtümlicherweise eine besondere Bedeutung *vermutet* werden könnte, liegt auf der Hand. Der Grund hierfür kann beim Autor liegen, der mit Hilfe reiner Sprachakrobatik einen Gedanken vortäuscht, aber auch beim Leser, insofern der Ausdruck eines gemeinten Gedankens *für ihn* bedeutungslose „Leerformel“ geblieben ist. Auch hier dürfte der Natur der Sache nach a priori kein allgemeines Kriterium für den einen oder den anderen Fall genannt werden können. Es muß sich im Einzelfall zeigen, ob *Sprachkritik* Gedankenlosigkeit entlarvt oder bloßes Unverständnis des Kritisierenden ausdrückt. Es dürfte auch hier unmöglich sein, allgemein die Prüfung des Werkzeugs vorzunehmen, ohne sich in die Sache selbst und in den besonderen Sprachgebrauch eines Autors einzulassen.

IV.

Was von den einzelnen Wörtern gilt, gilt in gleicher Weise für die kategorialen Aufgliederungsmittel und Ordnungsprinzipien der Sprache, also für die Verwendung grammatischer Formen, insbesondere der *Wortklassen* (208 ff.). „Wir kommen ohne sie nicht aus. Es ist daher sinnlos, diese Aufgliederung durch Wortklassen an sich schon als Sprachverführung anzusehen, wozu Mauthner¹¹ deutliche Neigung zeigt. Aber die Frage bleibt bestehen, ob diese kategoriale Aufgliederung, welche zahllose Vorfahrengenerationen gewonnen . . . haben – wohlge-merkt ohne jegliche logische Reflexion und noetische Kritik – in sämtlichen Fällen, wo man sich ihrer bedient, angemessen ist und das Richtige trifft, ob nicht vielmehr gewisse darin enthaltene Ungenauigkeiten und sorglose Approximationen das Denken bei komplizierteren und anspruchsvolleren Darstellungsaufgaben zu mißleiten vermögen“ (209).

Es wäre ein überaus reizvolles Thema, der Frage nach der „Richtigkeit“ der Wortarten näher nachzugehen. Diese Frage wäre ja eigentlich der nach der Richtigkeit (Eindeutigkeit) der Wörter vorauszuschicken. Leider bietet die allgemeine Linguistik noch keine befriedigende Theorie der Wortarten an, nach der auch nur in einer Sprache, wie z. B. dem Deutschen, Wortarten klar zu ordnen wären. (Es scheint fragwürdig, ob sich eine solche Theorie etwa durch Reduktion und eine an der „Sprache“ der Aussagen- und Prädikatenlogik orientierten „universalen“ „Tiefenstruktur“ gewinnen läßt). Dagegen ist seit langem bekannt, daß es beim Übersetzen nicht immer gelingt, die Wortarten mitzuübersetzen. Z. B. läßt sich eine substantivische Wendung in einer Sprache oft in der Zielsprache nicht als solche wiedergeben. Sie wird in vielen Fällen in einen Nebensatz aufgelöst, d. h. in andere Wortarten übertragen werden müssen. Welche von den beiden Verfahrensweisen aus dem inneren Bau der jeweiligen Sprachen heraus war nun „richtig“? Aber auch innerhalb derselben Sprache kann man sich einmal dieser Wortart, ein anderesmal, in der Paraphrase, einer oder mehrerer anderer bedienen. Macht solche verschiedene „Oberflächenstruktur“ einen Bedeutungsunterschied aus? Die Formulierung dieser Fragen beinhaltet schon, daß sie ohne weiteres nicht entschieden beantwortet werden können. Es ist hier nicht viel anders als bei der Wahl der Wörter. Der Unterschied der Wortarten wird in dieser Überlegung flüssig. Dagegen ist immer wieder gesagt worden, und Kainz kann in dieser Hinsicht zahlreiche Autoren anführen, daß z. B. die im Deutschen sehr leicht verfügbare Substantivierung eine mögliche Irreführung des Denkens in sich berge. So hat nach Mauthner die „Hypostasierung und Substantialisierung“ im Begriff „Vernunft“ Kant veranlaßt, die Vernunft als eine mythologische Person, als personifiziertes Seelenvermögen¹² aufzufassen. Man geht also von der Vorstellung aus, die grammatische Kategorie des Substantivs sei dann „richtig“ gebraucht, wenn sie für sinnlich wahrnehmbare Dinge und Personen stehe. Daß sich eine solche Zuordnung von grammatischen zu ontischen Kategorien nicht

¹¹ F. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache (1906/13) III 1 ff.

¹² F. Mauthner, a. a. O. I 477.

durchhalten läßt, wird beim Verbum viel schneller deutlich. Steht es für „Vorgänge“? Ist „besitzen“ z. B. ein Vorgang oder eine Tätigkeit oder ein Zustand? Wie man sich auch entscheidet, ist es „richtiger“ zu sagen, jemand „besitze“ ein Vermögen oder er „sei im Besitz“ des Vermögens? Oder bedeuten diese Wendungen genau genommen Verschiedenes? Das Dilemma der Sprachkritik wiederholt sich auf kategorialer Ebene. Um zu Kant zurückzukommen: Was hat Mauthner dazu verführt, anzunehmen, „Vernunft“ sei bei Kant eine „mythologische Person“? Im Text Kants ist doch trotz des Substantivs für viele Leser deutlich, daß Kant dies nicht meint. Es ist auch nicht einzusehen, wieso die sprachliche Substantivierung als solche schon, wie Schlick vermutet (vgl. Kainz 211), zu der Annahme geführt habe, Raum und Zeit seien „absolute Entitäten“, da doch die Philosophen, die dies sagen wollten, nicht anders als die, die dies nicht sagen wollten, sich der Form des Substantivs bedient haben. Die Absicht, überhaupt „über“ Raum und Zeit etwas sagen zu wollen und sie in die Form des Satzsubjektes zu setzen, müßte dann schon der erste Grund zu einer möglichen Fehlleitung gewesen sein, wie ja generell die Möglichkeit des Mißverständnisses sich schon der Absicht, etwas *über* etwas sagen zu wollen, verdankt. Kennt man die Gefahr, so kann man ihr in der Abschätzung der Art des möglichen Verstehens anderer mehr oder weniger geschickt zu begegnen suchen.

So ist in der Regel in philosophischen Texten das Sprachbewußtsein so ausgeprägt, daß aus *dem Zusammenhang der Texte* heraus solche Mißverständnisse nicht so leicht eintreten. So ist es auch bei Hegel, wenn vom „absoluten Geist“ die Rede ist. Auch dieser Begriff soll sich nach Kainz (223) der „denkverführenden Substantialisierungstendenz“ verdanken. Es wäre zu fragen, welcher Begriff in solchen Fällen denn substantialisiert worden sein soll, wenn von Substantialisierung die Rede ist. Die Antwort wäre selber zugleich die Entsubstantialisierung, mit der die „Gefahr“ dann doch schon wieder gebannt sein müßte. In der Tat zeigen die Texte, in denen die diskriminierten Ausdrücke vorkommen, wie die „Substantialisierungen“ aufzulösen, d. h. wie diese Ausdrücke zu *verstehen* sind¹³. Ihre Isolierung aus solchen bedeutungsverleihenden und präzisierenden Kontexten „verführt“ dann freilich dazu, ja macht es unausweichlich, daß sich eine Vorstellung aufdrängt, die sich bei einem substantivischen Ausdruck an sich wohl zunächst einstellt, nämlich die, es werde sich wohl um ein Ding oder eine Person, oder, wenn nicht, dann doch um eine „mythologische“ Person handeln müssen. Die Sprachverführung kommt hier weniger durch Lesen als durch Nichtlesen, d. h. nicht durch Eigenarten der Sprache, sondern durch das Mißverständnis ihres Wesens zustande. Das heißt aber nicht, daß die Unterschiede der Wortklassen ohne Bedeutung wären. Die Möglichkeit der Substantivierung mit Hilfe des Artikels kann kompliziertere Perioden länger übersichtlich halten, als dies ohne diese grammatische Form möglich wäre. So können Sprachen mit dieser Möglichkeit einem Autor größere Ausdrucksmöglichkeiten anbieten und komplexere Denkfiguren zulassen. Mögliche Mißverständnisse können damit ebenso-

¹³ Zum Hegelschen Begriff des „absoluten Geistes“ vgl. z. B. u. a. Phänomenologie des Geistes (Meiner-Ausgabe) 471.

gut unwahrscheinlicher werden, weil auch beim Leser eine bessere Übersicht des Zusammenhangs gewährleistet ist. Ein Autor kann bewußt die substantivische Form vorziehen, weil er damit einen Gedanken so auszudrücken versucht, wie er es anders nicht könnte. Die Form ist dem Inhalt gewiß nicht gleichgültig. Aber deshalb ist es weder ihr noch „der“ Sprache zuzuschreiben, wenn das Vorurteil besteht, ein Substantiv wäre etwa im Deutschen etwas anderes als eine grammatische Form und wäre „eigentlich“ nur zur Bezeichnung von Dingen oder Personen „richtig“ verwendet.

Kainz sieht allerdings in grammatischen Formen einzelner Sprachen nicht *nur* die Gefahr von „Verführungen“. Z. B. wird das Vorhandensein des Artikels im Griechischen (und Deutschen) abgewogen beurteilt. Statt einer bloßen einseitigen Wertung des Griechischen kommt die Andersheit von Sprachen in den Blick. Gegen B. Snell, der nur die Mühe sieht, die etwa Cicero damit gehabt habe, die einfachsten philosophischen Begriffe (aus dem Griechischen) wiederzugeben, wendet er ein, Snells sprachlogische Kritik reiche nicht hin, ihn bemerken zu lassen, „daß Cicero zufolge der Struktur seiner artikellosen Sprache mit den ihm zur Verfügung stehenden Denkmitteln und sprachlichen Schematen eine völlig andere philosophische Intention und gedankliche Konzeption verwirklicht als *Platon*, eben weil die Sprachmittel des Lateinischen den ursprünglichen Gedankengang weitgehend alterieren.“ Ob er aber, wie nach L. Rougier¹⁴, deshalb daran gehindert worden sein soll, „die Hirngespinnste der *Platonischen* Ideenlehre mitzumachen, die nur von des Artikels Gnaden existieren“ und „somit ein Musterbeispiel glossomorpher Leerformeln, Vexieranliegen und Scheinprobleme“ darstellten (227), ist eine andere Sache. Vom Gesichtspunkt *einer* Sprache her wird hier das in einer anderen Konzipierbare und Konzipierte (und dann wohl *in ihr* prinzipiell auch adäquat Verstehbare) als Hirngespinnst abgetan, obwohl wir über einen sprachfreien Gesichtspunkt wesentlich nicht verfügen (was nicht heißt, daß das Denken unabwendbar sich nur auf eingefahrenen „Bahnen“ einer Sprache bewegen müßte. Übersetzen kann, gerade wenn es mühevoll ist, für die Zielsprache ausgesprochen kreative Funktion haben). Es wäre hier doch zu überlegen, ob die Platonischen Ideen, die doch auch bei Plato deshalb noch nicht „Dinge“ sind, weil sie mit Hilfe des Artikels benannt werden (τὸ ἀγαθόν), nicht eben zu einer Philosophie gehören, die in gerade dieser Sprache *konzipiert*, aber doch auch in *derselben* Sprache *weiterentwickelt* werden konnte, wie die Aristotelische Kritik an dem Gedanken abgesonderter Ideen zeigt. Das Problem der Sprachkritik liegt auch hier darin, daß sie darauf angewiesen ist, ihre Thesen anhand von *Beispielen* aufzuweisen, die sie aus ihrem philosophischen Zusammenhang herausnimmt und damit notwendig in ihrer differenzierten Bedeutung verändert. So gut wie die Philosophie, als „auf einen bestimmten Zweck gerichtete Geistesarbeit“, in bestimmten Sprachen von deren Bauelementen her günstige Voraussetzungen zum Ausdruck bestimmter Gedanken finden mag, so sehr wird sie sich in anderen Fällen mit dem normalerweise vorgezeichneten Bau schwertun

¹⁴ L. Rougier, *La métaphysique et la langage* (1960) 52.

und zu Stilfiguren greifen, die dem gewohnten Sprachgefühl merkwürdig klingen oder sogar zuwiderlaufen, ohne deshalb aber schon gegen die Gesetze einer Sprache verstoßen zu müssen, wenn man deren Wesen „genetisch“ versteht.

V.

Es muß also problematisch bleiben, isolierte „Beispiele“ dieser Art für eine Sprachverführung des Denkens aus dem Bereich der Philosophie anzuführen (420 ff.). Das wird auch deutlich, wenn Kainz Kant sprachkritisch befragt. Wenn es sogar gelinge, aus den Schriften eines Philosophen wie Kant, die durch Schärfe des Denkens und präzise Begriffskritik gekennzeichnet seien, Belege für eine „Sprachverführung des Denkens“ anzuführen, so beweise das, daß auch Denker höchsten Ranges keineswegs hiervor sicher seien. Kant habe in seiner Kategorientafel beispielsweise die Kategorie der „Zufälligkeit“ als Gegensatz zur „Notwendigkeit“ angesehen, obwohl sie zur „Notwendigkeit“ nur in einem konträren Begriffsverhältnis stehe. Der Grund hierfür liege darin, daß es eine sprachliche Form der „Unnotwendigkeit“, etwa analog zur „Unmöglichkeit“, nicht gebe (422). Wie in der Regel bei der Berufung auf „wahre Bedeutungen“ kann aber auch hier nicht recht einleuchten, warum „Zufälligkeit“ nicht als (kontradiktorischer) Gegensatz zu „Notwendigkeit“ *gebraucht* werden sollte. Man kann doch alles, was *nicht notwendig* ist, „zufällig“ nennen, und so hat man wohl auch Kant in diesem Zusammenhang im allgemeinen verstanden. Auch das „Freie“ wäre dann, weil es eben nicht notwendig ist, in *theoretischer* Betrachtung zufällig. Ebenfalls muß der Terminus „Dinge an sich“ nicht auf einer Verführung *von der Sprache her* beruhen. Schon gar nicht hat Kant sich selbst hier durch sie verführen lassen. Wenn Kant „das An-Sich der Dinge selbst wieder als ‚Dinge‘ an sich bezeichnet“¹⁵, ist von seiner Sprache her genügend klar, daß damit keine Erkenntnis darüber ausgesprochen sein soll, daß es „im An-sich“ Dinge gebe, wenn der Begriff „Dinge an sich“ philosophisch auch gewisse Probleme mit sich bringt. G. Prauss hat neuerdings darauf hingewiesen, daß Kant selbst von dem Ausdruck „Ding an sich“, der in der Kant-Literatur eine so große Rolle spielt, „nur in verschwindend wenigen Fällen Gebrauch macht. Sein Standardausdruck lautet vielmehr ‚Ding an sich selbst‘, ‚Gegenstand an sich selbst“¹⁶, aber statt „Ding“, „Gegenstand“ heißt es auch oft „Sache“, „Objekt“. Nur in sechs Prozent aller Fälle benutzt Kant selbst den in der Literatur vorwiegenden, formelhaften Ausdruck vom „Ding an sich“. Das „Ding“ ist in seiner Sprache also gar nicht das Entscheidende, sondern das „an sich selbst“. Das Ding, was es an sich selbst auch sein mag, ist für das *Subjekt* Erscheinung in Raum und Zeit. Es handelt sich im „Ding an sich selbst“ also überhaupt nicht um ein anderes „Ding“. Das An-sich der Dinge ist nichts von ihnen selbst Getrenntes, sondern der negative Begriff zu diesen selben Dingen *als* Erschei-

¹⁵ R. Reininger, Nachgelassene philosophische Aphorismen, zitiert nach Kainz, 423.

¹⁶ G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (1974) 13.

nung. Der Sprachgebrauch ist völlig korrekt, und nicht Kant, sondern ein Teil der Kantliteratur ist hier einer „Verführung“ erlegen, weil sie sich auf die Kurzformel „Dinge an sich“ bezieht, die bei Kant auch in den wenigen Fällen, in denen sie tatsächlich steht, als „Dinge, wie sie an sich selbst sein mögen“ (und wovon wir nichts wissen können, weil wir mit ihnen, d. h. diesen Dingen, nur als Erscheinung zu tun haben) zu lesen ist. Die Unterscheidung zwischen Ding an sich selbst und Ding als Erscheinung begleitet die Konstitution des Gegenstandes vor dem Subjekt als objektive Korrelatvorstellung der Existenz dieses Dinges „an sich selbst“, die zu der Vorstellung eines Objekts konstitutiv gehört.

Von einem „Beispiel aus Hegel“ war bereits die Rede. Kainz sieht „zentrale Grund- und Leitbegriffe seines Philosophierens“ als „lediglich sprachinduziert“ an (433), so z. B. den „für *Hegels* dialektische Denktechnik entscheidenden Begriff *aufheben*“, den Hegel „ohne kritische Prüfung der Polysemie eines Alltagswortes“ (433) verwende. Hegel äußert sich nun aber selbst gerade im Zusammenhang mit diesem bei ihm in der Tat zentralen Begriff über den Zusammenhang zwischen Denken und Sprache: „*Aufheben* und das *Aufgehobene* (das *Ideelle*) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist“. Es handelt sich um den Ausdruck des dialektischen Grundgedankens der *bestimmten* Negation. Daß Hegel hier keiner „Sprachverführung“ erlegen ist, wird schon dadurch deutlich, daß er diesen Gedanken durchaus in verschiedenen sprachlichen Wendungen zu fassen versucht: eben durch die der „bestimmten Negation“, durch den Terminus „das Ideelle“, durch den des „Moments“ und schließlich durch den der „Aufhebung“. Hierzu fährt er fort: „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts . . . es ist das Nichtseiende, aber als *Resultat*, das von einem Sein ausgegangen ist. Es hat daher die *Bestimmtheit*, aus der es *herkommt*, noch an sich. *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich so viel als aufhören lassen, *ein Ende machen* . . . Die angegebenen zwei Bedeutungen . . . können lexikalisch als zwei *Bedeutungen* dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es dabei aber sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen. Der Doppelsinn des lateinischen: *tollere* . . . geht nicht so weit“¹⁷. Der Gedanke der bestimmten Negation ist zunächst auf den Ausdruck „aufheben“ nicht unbedingt angewiesen, aber es ist nach Hegel doch „erfreulich“, in der Sprache Wörter mit spekulativer Bedeutung zu finden. Rein „lexikalisch“ kann hier nach Hegel selbst von verschiedenen Bedeutungen, also von Homonymie gesprochen werden. Bezüglich des Wortes „aufheben“ zitiert Kainz eine Stelle aus den von Gans

¹⁷ Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. Lasson (1951) I 93 f.

und Karl Hegel edierten *Vorlesungen* über die Philosophie der Geschichte, in deren Zusammenhang aber ausdrücklich darauf verwiesen wird, daß der begriffliche Hintergrund dieses philosophischen Sprachgebrauchs in der „*Logik*“ auseinandergelegt sei. Hegel hebt dort die „spekulative Bedeutung“ ausdrücklich von der „lexikalischen“ ab. Sie besteht in der Möglichkeit, ein Wort für „zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen“. Der Gebrauch steht gegen die lexikalische Bedeutung; das ist zwar nicht „der“ Alltagsgebrauch, sondern dieser konkrete philosophische, den die Sprache aber anbietet, und der hier ganz bewußt und absichtlich in Anspruch genommen wird, um so mit einem handlichen Wort einen komplexen Gedanken ausdrücken zu können, der nicht jedesmal in extenso entwickelt werden kann. Der Gedanke „bewegt“ sich zwischen Bedeutungen, die rein lexikalisch einander entgegengesetzt sein können und sich von einem anderen, geläufigeren Gebrauch her gegenseitig ausschließen würden. Gerade an diesem Beispiel wird das Verhältnis von Denken und Sprechen, wie Hegel es auffaßt, reflektiert, und es soll aufzeigen, wie die Sprache, hier die deutsche, selbst dem Denken Mittel an die Hand gibt, über einen bestehenden eingefahrenen *Sprachzustand* sich hinaus zu entwickeln, ohne sich von dem für es und seinen weiteren Fortgang notwendigen „Bezeichnungsvermögen“ dieser *Sprache* entfernen zu müssen¹⁸. Sprachkritik, die von den Maßstäben einer „Alltagssprache“ ausgehen möchte, befindet sich grundsätzlich in der Schwierigkeit, daß es schon in ihr einen statisch genormten Sprachgebrauch nicht gibt und nicht geben kann. Sprechen als die Tätigkeit, von „endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch“ zu machen¹⁹, kann gar nicht etwa durch bloße Variationen der Anordnung eines festen lexikalischen Bestandes an Wortbedeutungen die Sprache zum Ausdruck des Gedankens fähig machen. Schon in der „Alltagssprache“, die allenfalls negativ als „nichtwissenschaftlicher“ Sprachgebrauch begriffen sein könnte, wird nicht nur die Konstellation variiert. Mit der Konstellation der Wörter bestimmt sich vielmehr zugleich deren Bedeutung. Die bestimmte Bedeutung der Wörter spielt sich nicht nur im „Satz“ als einer aus Wörtern zusammengesetzten Einheit, sondern darüberhinaus in einem weiteren Zusammenhang der Sätze innerhalb einer pragmatischen Situation ein. Die „endlichen Mittel“ sind also letztlich nicht schon *Wortbedeutungen*, sondern das für eine bestimmte Sprache charakteristische diakritische Lautmaterial, mit dessen sinnvollem Gebrauch sich die Bedeutungen „erzeugen“. Wenn dies schon für „die“ Alltagssprache gilt, so gilt es erst recht für die Philosophie, die, da es in ihr auf Gedanken ankommen soll, noch weniger ausschließlich auf von früherem Gebrauch her naheliegende, vorgegebene Bedeutungen zurückgreifen kann, die sich als solche nur innerhalb eingespielter, disziplinierter Verhaltensschemata herausgebildet haben können, wengleich auch die Philosophie in der Absicht der kritischen „Aufhebung“ eingefahrener Sprach- und Verhaltensweisen und

¹⁸ Zu dem Terminus der „spekulativen Bedeutung“ vgl. den des „spekulativen Satzes“, Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister (1949) 48 ff.; hierzu J. Simon, *Die Kategorien im „gewöhnlichen“ und im „spekulativen“ Satz*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. III, 9 ff.

¹⁹ W. v. Humboldt, *Akademie-Ausgabe*, VII 99.

eines jeweils dazugehörenden, im weiteren Wortsinn „ideologischen“ Verständigtseins an Vorgegebenem anzuknüpfen versuchen muß. So gesehen dürfte es sich weniger darum handeln, daß sie „Verführungen“ „der“ Sprache erliegen könnte, als darum, daß Sprachkritik von einem *vorgefaßten Sprachbegriff* her sich an die Stelle des Verstehens setzt und somit ihrer Natur nach wesentlich un-abgeschlossene Versuche, „den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen“²⁰, nicht zum Wort kommen läßt.

Eine „Verführung“ besteht eher in einer Neigung, gegenüber der geforderten „Anstrengung des Begriffs“ in Inertialsysteme geläufigen Verstehens zurückzufallen oder sich auf das Ungewohnte, sei es semantischer oder syntaktischer Art, erst gar nicht einlassen zu wollen. Die Bereitschaft zum Verstehen muß umgekehrt noch nicht die Akzeptation des Gesagten bedeuten. Sie wäre allerdings die Voraussetzung seiner kritischen Beurteilung, ohne daß allerdings damit sprachliche Besonderheiten selbst schon für gedankliche Tiefe angesehen sein müßten.

²⁰ W. v. Humboldt, Akademie-Ausgabe, VII 46.