

# Transzendentalphilosophische oder sprachanalytische Bedeutungstheorie?

Von Peter ROHS (Kiel)

Die vorliegende Abhandlung versucht ein Plädoyer für eine transzendentalphilosophische Bedeutungstheorie. Es soll gezeigt werden, daß andere Bedeutungstheorien unbefriedigend bleiben, daß sie notwendig entweder in den Psychologismus fallen oder sich darauf beschränken, Bedeutungen durch Übersetzungen zu charakterisieren. Eine solche Theorie aber, die die Bedeutung irgendeines sprachlichen Ausdrucks dadurch charakterisiert, daß sie ihn in einen anderen, als verstanden vorausgesetzten übersetzt, ist für philosophische Fragestellungen nicht ausreichend. Auf diese Weise erfährt man nicht, was Bedeutungen sind, und was es heißt, einen sprachlichen Ausdruck zu verstehen. Vor allem kann auf diese Weise nicht der Zusammenhang dargestellt werden, der zwischen dem Verstehen von Satzbedeutungen und dem Erkennen von Sachverhalten besteht. Ich möchte zeigen, daß nur der transzendentalphilosophische Ansatz begrifflich machen kann, inwiefern das Erkennen des Wirklichen auf dem Verstehen von Bedeutungen beruht.

Was die Kritik an der sprachanalytischen Bedeutungstheorie betrifft, so werde ich mich da weitgehend auf Ernst Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“<sup>1</sup> beziehen. Ich glaube, daß dieses Buch so viele Vorzüge besitzt, daß es nicht unbillig ist, es als repräsentativ für den sprachanalytischen Ansatz herauszugreifen. Die wesentlichen Thesen dieses Ansatzes werden in ihm mit großer Besonnenheit entwickelt, auch werden konkurrierende Vorschläge innerhalb des sprachanalytischen Lagers mit umsichtiger Kritik bedacht. Insbesondere die auf die Kommunikationsintention zurückgehende Bedeutungstheorie (von Grice u. a.) wird von Tugendhat mit so guten Gründen kritisiert (232 ff.), daß es mir erlaubt erscheint, auf diesen Ansatz hier nicht mehr einzugehen. Ein solcher Ansatz muß zirkulär werden, denn in Intentionen welcher Art auch immer ist das Verstehen von Bedeutungen vorausgesetzt. Man muß Intentionen von Bedeutungen aus aufklären, nicht umgekehrt. – Ich hoffe also, daß meine Kritik an den Ergebnissen des Tugend-

---

<sup>1</sup> Frankfurt a. M. 1976. Eingeklammerte Zahlen im folgenden beziehen sich auf die Seiten dieses Buches. – Den Teilnehmern eines im WS 77/78 an der Universität Frankfurt a. M. abgehaltenen Seminars zu diesem Text verdanke ich zahlreiche Anregungen. Insbesondere mit meinem Freund Wolfgang Kuhlmann habe ich das genannte Buch und seine zahlreichen Probleme immer wieder ausführlich diskutieren können; meine Auffassungen haben erst in diesen Gesprächen Gestalt gewonnen. Für alle Förderung durch Anregung und Widerspruch möchte ich herzlich danken!

hatschen Buches nicht ohne Grund beanspruchen darf, dem sprachanalytischen Ansatz als solchem – und nicht nur etwaigen Mängeln eines einzelnen Buches – zu gelten. Im Anschluß an diese Kritik möchte ich zeigen, inwiefern mir eine transzendentalphilosophische Bedeutungstheorie Besseres zu versprechen scheint.

Eine grundlegende These möchte ich von vornherein als beiden Ansätzen gemeinsam festhalten: daß der Satz die primäre Bedeutungseinheit ist (55). Diese These ist auch in der Kantischen Theorie enthalten; darin nämlich, daß das Urteil diejenige Form ist, in der sich die Einheit der transzendentalen Apperzeption vollzieht. Auch bei Kant müssen so alle Vorstellungen grundsätzlich von propositionaler Struktur sein. Wenn Tugendhat zeigt, daß alle nichtpropositionalen intentionalen Bewußtseinsweisen propositionale implizieren (100 f.), dann ist das also durchaus in Übereinstimmung mit der Kantischen Lehre.

In seiner Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Position (79 ff.) kritisiert Tugendhat vor allem die „Idee einer vorsprachlichen Bezugnahme auf Gegenstände“; er fragt: „Wie soll denn eine vorsprachliche Bezugnahme auf Gegenstände ohne jede logische Struktur denkbar sein?“ (86) Nun ist in der Sache ohne Zweifel richtig, daß dergleichen undenkbar ist. Aber auch nach Kant beruht die Bezugnahme auf Gegenstände auf Urteilsformen und Kategorien, auf logischen Strukturen also. Gerade nach Kant liegt der Gegenstandsbeziehung immer eine propositionale Struktur zugrunde, weil erst der Verstand als das „Vermögen zu urteilen“ unserem Erkennen Gegenstände verschaffen kann. Später möchte ich zeigen, daß für Kant die Urteilsform der Gegenstandsbeziehung sogar viel wesentlicher zugrundeliegt als für den sprachanalytischen Ansatz, dem man daher eher vorwerfen könnte, eine Bezugnahme auf Gegenstände ohne logische Struktur zu denken.

Doch wie dem auch sei, zunächst seien als fundamentale Thesen, über die kein Streit sein soll, festgehalten: der Satz ist die primäre Bedeutungseinheit; alle Vorstellungen sind von propositionaler Struktur; auch scheinbar nichtpropositionale intentionale Bewußtseinsweisen beruhen auf propositionalen. Die Frage nach der Natur von Bedeutungen läuft demzufolge auf diese hinaus: Was heißt es, einen Satz zu verstehen?

Tugendhat entwickelt auf diese Frage (und zwar für assertorische Sätze) nacheinander drei Antworten. Ich möchte zeigen, daß alle drei ungenügend sind.

Die erste Antwort lautet: Einen assertorischen Satz versteht man, wenn man weiß, welches seine Wahrheitsbedingungen sind. Dies ist eine These, der man in ähnlicher Form immer wieder in Arbeiten zur Bedeutungstheorie begegnet. Der Begriff der „Wahrheitsbedingungen“ wird sogar als geradezu konstitutiv für Semantik angesehen: „Eine Semantik ohne die Behandlung von Wahrheitsbedingungen ist keine Semantik.“<sup>2</sup> Nicht nur die Untersuchungen von Lewis,

<sup>2</sup> D. Lewis, Prinzipien der Semantik, in: Kanngießler/Lingrün (Hrsg.), Studien zur Semantik (1974) 136–197, hier 136. – Vgl. auch die Thesen der Herausgeber in ihrer Einleitung 21 f.

sondern ebenso die von Davidson, Montague und vielen anderen basieren auf diesem Begriff. Umso wichtiger ist es, seine Brauchbarkeit für eine philosophische Bedeutungstheorie zu untersuchen. Was also sind Wahrheitsbedingungen?

Dazu Tugendhat: „Eine Bedingung wird in einem Wennsatz zum Ausdruck gebracht. Wenn also das, was einer behauptet, eine Wahrheitsbedingung haben soll, müßten wir eine Formulierung folgender Art ins Auge fassen: „daß p ist wahr, wenn . . .“ (254 f.). Was aber soll hier an der Stelle der drei Punkte stehen? Über diese doch selbstverständliche Frage sucht man bei Tugendhat vergeblich eine befriedigende Auskunft. Es gibt zwei Möglichkeiten: An dieser Stelle könnte wiederum der Satz p stehen oder ein von p verschiedener Satz q. Die erste Möglichkeit ergäbe die eine Implikationsrichtung aus der Formel der Redundanztheorie der Wahrheit „daß p ist wahr  $\equiv$  p“ (249).<sup>3</sup> Wir würden danach den Satz p verstehen, wenn wir wüßten, daß p die Wahrheitsbedingung von p ist. – Was aber heißt: wissen, was die Wahrheitsbedingungen sind (Tugendhat spricht sehr oft auch davon, daß man die Wahrheitsbedingungen „kennen“ müsse)? Dazu gehört ohne Zweifel, daß man die in den Wenn-Satz gehörende Aussage versteht. Man kennt nicht die Bedingung von a, wenn man in „a, wenn b“ gar nicht weiß, was „b“ bedeutet. Wir erhalten also: man versteht den Satz p, wenn man weiß, daß p seine Wahrheitsbedingung ist, und dies weiß man nur, wenn man p versteht. Was man an diesem Ergebnis hat, ist leicht zu sehen.

Wir könnten auch in „daß p ist wahr, wenn . . .“ eine von p verschiedenen Satz q an die Stelle der drei Punkte setzen. Auch dies aber führt zu keinen brauchbaren Ergebnissen. Woher bekommen wir den Satz q? Wie hätte q z. B. auszusehen, wenn p der Satz „das Heidelberger Schloß ist rot“ ist? Und woher wissen wir in solchen Fällen, wo wir nicht mehr eine Implikation aus der Redundanzformel haben, ob der ganze Wenn-dann-Satz wahr ist? Außerdem könnte auch so das Verstehen von p höchstens auf das von q zurückgeführt werden: man versteht p, wenn man q versteht. Es ergibt sich sofort die weitere Frage: und wann versteht man q? Wenn man, um q zu verstehen, wieder einen von p und q verschiedenen Satz r verstehen muß (die Wahrheitsbedingungen von q), dann landen wir in einem infiniten Regress – von all' den anderen offenen Fragen ganz abgesehen. Die Rede von den Wahrheitsbedingungen führt also entweder zu nutzlosen Tautologien, wenn p selbst an die Stelle der dubiosen drei Punkte bei Tugendhat (255, 3. Zeile) tritt, oder zu einem infiniten Regress, wenn ein von p verschiedener Satz diese Lücke füllen soll.

Bedingungsverhältnisse sind in jedem Fall Sachverhalte. Nun gibt es kein Kennen von Sachverhalten ohne ein Verstehen der entsprechenden Sätze. Dies ergibt sich aus den anfangs vorausgeschickten Thesen; Tugendhat betont aus-

<sup>3</sup> Freilich kann nur eine Implikationsrichtung für Wahrheitsbedingungen gar nicht genügen, weil sonst z. B. logisch widersprüchliche Sätze Wahrheitsbedingungen für beliebige Sätze würden. Denn „daß p ist wahr, wenn  $2 = 1$ “ ist ein wahrer Satz, welche Aussage auch p sein mag. Man benötigt also Äquivalenzen, im vorliegenden Fall die Redundanzformel selbst.

drücklich – vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Husserl –, daß der Sachverhalt „daß p“ nur über das Verstehen von „p“ identifiziert werden kann.<sup>4</sup> Also kann es ein Kennen von Bedingungsverhältnissen nur dann geben, wenn Wenn-dann-Sätze verstanden werden. Es müssen also dafür sogar schon logisch komplexe Sätze verstanden werden. Daraus folgt: Man kann nicht das Verstehen assertorischer Sätze mit einem Kennen von Bedingungsverhältnissen erklären wollen. Zumindest müßte man dann von der These abgehen, daß sich Sachverhalte nur über Sätze identifizieren lassen.

Auch semantische Theorien, die sich Mengen von Entitäten und möglichen Welten vorgegeben sein lassen (Montague, Lewis), sind für philosophische Zwecke unbrauchbar, da die Entitäten und erst recht die möglichen Welten nicht sprachfrei gegeben sein können. Außerdem sind Funktionsausdrücke nur eine besondere Sorte sprachlicher Ausdrücke. Die funktionalen Zuordnungen (Funktionen aus möglichen Welten in Designate usw.), die in diesen Theorien rein formal charakterisiert werden, müssen also, wenn mit ihnen bestimmte Bedeutungen bestimmter sprachlicher Ausdrücke charakterisiert werden sollen, in spezielle Sätze übergehen. Auch diese funktionalen Zuordnungen können also nicht das sein, was man kennen muß, um einen Satz zu verstehen. Auch das wäre nur eine Angabe des Typs: Den Satz p versteht man, wenn man den Satz q versteht. Solche Angaben aber sind nicht das, was man in einer philosophischen Bedeutungstheorie sucht.

Heißt das nun, daß eine Semantik auf Tarskischer Basis völlig nutzlos ist? Nun, für das philosophische Bedeutungsproblem ist sie es, wie ich meine, in der Tat. Dennoch kann sie sehr hilfreich sein, wenn es darum zu tun ist, die semantischen Eigenschaften irgendwelcher Phrasen (Quantorenphrasen, adverbialer Phrasen usw.) zu erklären *unter der Voraussetzung*, daß einfache Sätze verstanden werden. Hartry Field zeigt in seiner Kritik der Tarskischen Semantik,<sup>5</sup> daß sie nur die semantischen Eigenschaften zusammengesetzter Ausdrücke mittels der semantischen Eigenschaften ihrer einfachen Bestandteile erklärt. Dies ist aber zugleich das, was sie wirklich kann. Für die linguistische Semantik, für die eben dies die Hauptaufgabe ist, dürfte die Tarskische Semantik also von großem Interesse sein, auch wenn sie für das, was den Philosophen beschäftigt, nichts einbringt. –

Mit Wahrheitsbedingungen ist also nichts zu erreichen für die Frage, was es heißt, einen assertorischen Satz zu verstehen. Aber Tugendhat sieht in ihnen ja auch nur einen ersten Schritt auf dem Wege, diese Frage zu beantworten. Dieser erste Schritt hat uns nicht vom Fleck gebracht – wie steht es mit dem nächsten?

Die nächste Erklärung lautet: Einen assertorischen Satz p versteht man, wenn man weiß, welches seine Verifikationsregeln sind. Auch gegen diese These gibt

<sup>4</sup> So schon 63 f., dann durchgängig in der 9. und 10. Vorlesung, ebenso 281 u. ö.

<sup>5</sup> Tarskis Theorie der Wahrheit, in: M. Sukal; (Hrsg.), *Moderne Sprachphilosophie* (1976) 123–148.

es eine Menge durchschlagender Einwände. So ist sie denselben Argumenten ausgesetzt wie die vorige. Auf S. 265 stellt Tugendhat eine ganze Liste von Thesen über die Bedeutung assertorischer Sätze zusammen, die alle die Form haben:<sup>6</sup> Einen assertorischen Satz  $p$  versteht man, wenn man weiß, daß  $q$ . Sie unterscheiden sich dadurch, was jeweils an der Stelle von  $q$  steht. Aber das Wissen, daß  $q$ , setzt voraus, daß  $q$  verstanden wird. Man kann nicht wissen, daß  $q$ , wenn man  $q$  nicht versteht. Deswegen scheint der Sinn solcher Thesen generell zweifelhaft; sie führen ja sofort zu der Frage, was es denn heißt,  $q$  zu verstehen.

Dies ist insbesondere der Fall bei Verifikationsregeln. Regeln sind in jedem Fall – wie sie auch im einzelnen beschaffen sein mögen<sup>7</sup> – Sätze; es gibt nicht so etwas wie „außersprachliche Regeln“ oder „nicht in Satzform gegebene Regeln“. Gerade Tugendhat muß dies zugestehen, insistiert er doch wie gesagt gegen Husserl darauf, daß ein Sachverhalt nur über das Verstehen eines Satzes identifiziert werden kann. Dies gilt ebenso von Regeln. Auch Regeln können nicht identifiziert werden, ohne daß die Sätze, die sie zum Ausdruck bringen, verstanden werden. Man kann nicht einen Sachverhalt kennen, ohne den Satz, der ihm entspricht, zu verstehen, und man kann ebensowenig eine Regel kennen, ohne den Satz, der sie formuliert, zu verstehen. Es gibt keine sprachunabhängig gegebenen Sachverhalte, und es gibt ebensowenig sprachunabhängig gegebene Regeln. Man darf sogar sagen: Wenn schon das Verstehen von Bedeutungen auf das Gegebensein sprachunabhängiger Gegenständlichkeiten gestützt werden soll, dann wäre es viel vernünftiger, die Sachverhalte als solche zuzulassen, als Regeln. Die Sachverhalte können ja in einfachen Fällen immerhin anschaulich gegeben sein, während Regeln etwas viel Abstrakteres sind. Aber wie die Kenntnis des Sachverhalts, daß das Heidelberger Schloß rot ist, auf dem Verstehen des Satzes „das Heidelberger Schloß ist rot“ beruht, so die Kenntnis der Regel „zieh dich warm an, wenn es kalt ist“ auf dem Verstehen dieses Satzes. Tugendhat würde auf den von ihm so sehr bekämpften gegenstandstheoretischen Standpunkt zurückfallen, wenn er so etwas wie ein sprachfreies Kennen von Regeln zuließe. Und es wäre ein sehr unfaires Spiel gegenüber Husserl, diesem die Möglichkeit eines nichtsprachlichen Kennens von Sachverhalten abzustreiten, sich selbst aber die Möglichkeit eines nichtsprachlichen Kennens von Regeln vorzubehalten. Aber es gibt ganz sicher beide Möglichkeiten nicht. Es ist ausgeschlossen, daß gerade das Kennen von Regeln eine nichtpropositionale Bewußtseinsweise sein sollte; Tugendhat hat ja selbst mit guten Gründen dargelegt, daß sogar scheinbar nichtpropositionale Bewußtseinsweisen (wie Sehen usw.) in Wirklichkeit propositional sind. Was für eine Sorte

<sup>6</sup> Auch die letzte hat de facto diese Form, denn „ein Spiel kennen“ impliziert ein „Wissen, daß...“.

<sup>7</sup> Ich würde vorschlagen, Sätze der Form „wenn A, dann tue B“ als Regeln anzusehen, wobei A ein Satz sei und B eine Bezeichnung für eine Handlung. Wenn aber auch Sätze anderer Form als Regeln gelten müßten, würde das mein Argument nicht betreffen. Im übrigen werden Regeln in jedem Fall wieder (wie Bedingungssätze) logisch zusammengesetzte Sätze sein. Darin ist impliziert, daß man, um Regeln verstehen zu können, schon Sätze verstehen können muß, die keine Regeln sind.

von Sätzen also Regeln sind, das mag offen bleiben – aber daß sie eine Sorte von Sätzen sind, daran kann kein Zweifel sein. Das Kennen einer Regel setzt immer das Verstehen eines Satzes voraus.

Damit aber ist klar: Wenn wir das Verstehen von Sätzen auf das Kennen von Verifikationsregeln zurückführen, dann leisten wir wiederum nichts anderes, als daß wir das Verstehen eines Satzes  $p$  auf das Verstehen eines Satzes  $q$  zurückführen. Und die Frage, wie man denn diesen Satz  $q$  versteht, bleibt ebenso wie oben unbeantwortet. Setzt z. B. das Verstehen einer Verifikationsregel das Kennen einer Verifikationsregel der Verifikationsregel voraus? Oder sind Verifikationsregeln keine assertorischen Sätze, so daß das Verstehen solcher generell auf das Verstehen nichtassertorischer Sätze zurückgeht? In Wirklichkeit wird das Problem nicht nur weitergeschoben, sondern sogar vervielfacht: 1) spricht Tugendhat meist von den Verifikationsregeln (im Plural) zu einem Satz, und 2) muß man nicht nur diese Regeln  $q_1, \dots, q_n$  verstehen, sondern auch den Satz, daß  $q_1, \dots, q_n$  Verifikationsregeln für  $p$  sind. Man muß also eine Menge von Sätzen verstehen, um einen verstehen zu können.

Auch hier bleibt weiterhin unklar, woher man denn weiß, daß  $q$  eine Verifikationsregel für  $p$  ist. Man kann dies Verhältnis im Sinn der herkömmlichen Definition ansehen, so als ob wir hier statt der üblichen Definitionen von Begriffen Definitionen von Sätzen hätten. Der Satz  $p$  wäre dann dadurch „definiert“, daß  $q$  seine Verifikationsregel ist. Aber so wenig die Möglichkeit, Prädikate zu definieren, etwas für das Problem des Verstehens von Prädikaten einbringt, so wenig hier diese Möglichkeit.<sup>8</sup> Wenn das Verhältnis zwischen  $p$  und seiner Verifikationsregel  $q$  nicht nach Art einer Definition, sondern im Sinne einer deskriptiven Semantik als synthetischer Satz vorgestellt wird, dann ist erst recht deutlich, daß auf diese Weise nicht das Verstehen von  $p$  erklärt werden kann.

Die Bezugnahme auf Regeln führt so nur zu einer ganz überflüssigen und inhaltslosen Verdoppelung dessen, was verstanden werden soll. Tugendhat sagt z. B.: „Was der Hörer versteht, wenn er die Behauptung des Sprechers versteht, sind die Regeln der Verwendung des assertorischen Satzes.“ (248) Das heißt: Einen assertorischen Satz versteht man, wenn man irgendwelche anderen – nie genau anzugebenden – Sätze versteht. Diese Zwischenschaltung anderer sprachlicher Ausdrücke hat nicht den geringsten Erklärungswert; es handelt sich um eine völlig leerlaufende, überflüssige Verdoppelung. Dies würde besonders deutlich werden, wenn man diese anderen Sätze (die Regeln) für einen konkreten Satz wie „das Heidelberger Schloß ist rot“ einmal wirklich hinschreiben wollte. Nur die Unbestimmtheit kann den Anschein erwecken, als würde hier etwas erklärt. Wir verstehen sprachliche Ausdrücke direkt, nicht auf dem

<sup>8</sup> Beiläufig kann man darauf hinweisen, daß es die Tugendhatsche Theorie schwer hat, das Verstehen von Definitionen zu erklären. Da nach üblicher Auffassung Definitionen nicht wahr oder falsch sein können, haben sie keine Wahrheitsbedingungen oder Verifikationsregeln, so daß man auch keine kennen kann. Tugendhat müßte sie als praktische Sätze ansehen, obwohl sie sich auch in deren Charakterisierung (512) nur schlecht fügen.

Umweg über andere; und selbst wenn man den Umweg zugibt, bleibt ja das Problem, wie man denn die anderen versteht. Irgendwo muß doch direkt verstanden werden; dabei stellt sich erst das philosophische Problem. Und das Verstehen von Regeln ist kein Verstehen anderer Art als das Verstehen assertorischer Sätze; es ist witzlos, das eine durch das andere erklären zu wollen. –

Es gibt noch einen weiteren Einwand, den ich in seinem sachlichen Gehalt für außerordentlich wichtig halte. Er beruht auf der Frage, ob es überhaupt für alle assertorischen Sätze, die wir verstehen können, Verifikationsregeln gibt. In den Zusammenhang damit gehört die Frage, was denn alles als Verifikationsregel zuzulassen wäre – ein Punkt, den Tugendhat mit völligem Schweigen übergeht.

Es scheint eine große Menge von Sätzen zu geben, die nach normalem Verständnis Behauptungssätze sind, und die wir auch verstehen, für die es aber schwierig wäre, Verifikationsregeln anzugeben – kulinarische Geschmacksurteile, ästhetische und moralische Werturteile, Aussagen von Mystikern, Metaphysikern, Frommen usw. Daß man solche Sätze verstehen kann, scheint mir ein unbestreitbares Faktum zu sein. Heißt das aber, daß es für alles dies Verifikationsregeln gibt?

Auf S. 116 z. B. betont Tugendhat mit Recht, daß Sätze der Form „es ist gut, daß p“ mit Anspruch auf Objektivität und Ausweisbarkeit behauptet werden, und offenbar verstehen wir solche Sätze. Wer aber kennt ihre Verifikationsregeln? Tugendhat bemerkt (122) – gleichsam zur Entschuldigung –, daß das Verstehen assertorischer Sätze, in denen „gut“ vorkommt, auf dem Verstehen nichtassertorischer Sätze beruht (die letzteren werden in seinem Buch nur anhangsweise abgehandelt, so daß er auch der Aufgabe enthoben sein könnte, das Verstehen der ersteren zu erklären). Aber auch wenn das so ist, ändert das nichts daran, daß es hier assertorische Sätze gibt, die wir verstehen, ohne ihre Verifikationsregeln zu kennen.

Eine ähnliche Schwierigkeit betrifft die Verifikationsmöglichkeit genereller Sätze. Wie können wir z. B. physikalische Gesetzesaussagen verstehen, bei denen doch nahezu alle Philosophen der Meinung sind, es gebe keine Möglichkeit, sie zu verifizieren? Wie kann es dann bei ihnen eine Verifikationsregel geben, die „so beschaffen ist, daß ihre Befolgung entweder für den Sprecher oder für seinen Gegner zu einem positiven Ergebnis führt“ (259)?

Die Tatsache, daß wir Behauptungen einer gewissen Art verstehen können, ist auch kein Beweis dafür, daß es bei solchen Behauptungen ein intersubjektives Entscheidungsverfahren über ihren Wahrheitswert gibt. Daß wir Sätze der Form „es ist gut, daß p“ verstehen können, ist kein Argument gegen die Auffassung mancher Philosophen, daß es für solche Sätze kein intersubjektives Entscheidungsverfahren gibt. Daß wir hier einen Anspruch auf Aufweisbarkeit erheben, beantwortet nicht die „*quaestio iuris*“, die Frage, ob dieser Anspruch zu Recht erhoben wird, ob diese Sätze ausweisbar sind.

Das allgemeine Problem ist das folgende: Wenn man den Ausdruck „Verifikationsregel“ in einem halbwegs strengen Sinn versteht, dann gibt es Verifikationsregeln nur dort, wo die Möglichkeit einer intersubjektiv überprüfbaren

Entscheidung über Wahrheitswerte besteht (etwa in dem Bereich, den Kant als „Erfahrung“ bezeichnet). Daraus würde folgen, daß es verstehbare assertorische Sätze nur innerhalb dieses Bereichs geben kann. Wir könnten nur innerhalb des Bereichs der Erfahrung in assertorischen Sätzen verstehbar miteinander sprechen – nicht dagegen in Religion, Kunst, mystischem Erleben usw. Dies ist aber ganz einfach faktisch falsch. Ja noch mehr: Vorstellungen müssen stets von propositionaler Struktur sein. Zu allen Vorstellungen gehören also sprachliche Bedeutungen; alles, was uns überhaupt durch den Kopf gehen kann, muß Bedeutung (im sprachlichen Sinn) haben können. Dies aber wird ganz unmöglich, wenn Bedeutungen auf intersubjektiven Verifikationsregeln beruhen sollen. Es ergäbe sich das absurde Resultat, daß wir noch nicht einmal Vorstellungen mit religiösem, ästhetischem oder ähnlichem Gehalt haben können. Aber unser Verstehen geht viel weiter als der Bereich ausweisbarer Erfahrung, und es kann m. E. keine Frage sein, daß diese Differenz sogar essentiell für Sprache ist. Deswegen kann keine Theorie der Bedeutungen und des Verstehens akzeptiert werden, die nicht von dieser Differenz Rechenschaft geben kann.

Es ist allerdings richtig, daß unser gesamtes Verstehen eine intuitive Basis (in einem ganz weiten, umfassenden Sinn genommen) haben muß. Es gäbe sicherlich keine religiösen Behauptungen, wenn es nicht so etwas wie ein religiöses Erleben, Erfahren, Fühlen, Gestimmtsein gäbe. Aber dieses Erfahren ist sicher kein Verifizieren. Ebenso wäre das moralische Urteilen nicht unter Menschen gängig, wenn es nicht – in ebenso unbestimmtem Sinne – auch „moralische Erfahrungen“ gäbe. Der moralischen Sprache liegt ohne Frage zugrunde, daß jedermann irgendein „moralisches Bewußtsein“ hat. Aber auch dies ist nicht einfach ein Verifizieren. Die von Tugendhat aufgeworfene Frage „Wie lassen sich nun aber Aussagen der Form ‚es ist gut, daß p‘, ‚daß p, ist besser, als daß q‘ ausweisen?“ (116) kann nicht einfach durch Rekurs auf unser moralisches Fühlen beantwortet werden, obwohl vermutlich solche Sätze nicht umlaufen würden, wenn es nicht so etwas wie ein moralisches Fühlen gäbe.

In diesem Sinn meine ich die Frage: Was alles ist als Verifikationsregel zuzulassen? Ist dieser Ausdruck so weit zu nehmen, daß auch Schönheitssinn, moralisches Fühlen, mystisches Erleben, vielleicht gar innere Stimmen und dergleichen unter Verifizieren fallen? Daß sie alle gleichrangig dieselbe Funktion einnehmen dürfen, die in der sprachanalytischen Philosophie das „schlichte Wahrnehmen“ hat? Oder so eng, daß es Verifizieren höchstens – wenn überhaupt – im Bereich wissenschaftlicher Erfahrung und auf der Basis direkter Beobachtung gibt? Eine solche Bestimmung dessen, was als Verifikationsregel soll gelten können, wäre offenbar sehr nötig zur Beurteilung der These, daß wir einen assertorischen Satz dann verstehen, wenn wir seine Verifikationsregeln kennen. Leider finden wir sie nirgends.

Mit dem weiteren Begriff entgeht man zwar dem Einwand, der Bereich der verstehbaren assertorischen Behauptungen würde unzulässig eingeschränkt, und kann sich darauf stützen, daß allerdings unser Verstehen in diesem Sinn eine intuitive Basis haben muß. Aber es fragt sich, was da noch „Verifizieren“ heißen soll. Der enge Begriff erlaubt, sinnvoll von Verifizieren zu sprechen. Aber

er führt zu einer sinnlosen Reduzierung des Bereichs möglicher sprachlicher Verständigung. Außerdem muß man dann eine Begründung sowohl dafür fordern, daß überhaupt irgendwo intersubjektives Verifizieren möglich ist – was ja nicht selbstverständlich ist –, als auch für die Begrenzung des Bereichs, in dem das der Fall sein soll. Da diese Fragen gewiß nicht sprachanalytisch zu beantworten sind, zeigt sich, daß die sprachanalytische Art des Philosophierens nicht einmal in sich selbst gegründet sein kann. Es genügt eben nicht, dogmatisch zu unterstellen, daß Wahrnehmungen intersubjektiv verifiziert werden können, und sich um all' das, was nicht auf einfache Wahrnehmungen zurückgeführt werden kann, nicht zu kümmern.

Von einer philosophischen Semantik muß also vor allen Dingen gefordert werden, daß sie den Bereich möglicher sprachlicher Verständigung nicht in unvertretbarer Weise einschränkt – so als könnten wir nur im Umkreis wissenschaftlicher Erfahrung assertorische Sätze verstehen. Sie muß dem „Prinzip der Universalität der Bedeutungen“ genügen und damit dem Reichtum von Sprache gerecht werden. Mit diesem Prinzip meine ich, daß unser *gesamtes* intentionales Vorstellen auf sprachliche Bedeutungen bezogen sein können muß – das was in einem grübelnden Wissenschaftler vorgeht ebenso wie das, was in einem meditierenden Mönch geschieht. Alles, was überhaupt je einem durch den Kopf geht, muß sprachliche Bedeutung haben können. Eine philosophische Semantik muß darum Rechenschaft geben können davon, daß unsere sprachliche Kompetenz den Bereich dessen, was wir intersubjektiv erkennen können, weit übersteigt. Das aber wird unmöglich, wenn man die These zugrundelegt, einen assertorischen Satz verstehen heiße wissen, welches seine Verifikationsregeln sind.

Es sind also zwei Einwände, die mir diese These als wertlos erscheinen lassen: einmal daß Regeln Sätze sind und somit das Problem des Verstehens von Sätzen nur weitergeschoben wird, wenn es auf das Verstehen oder Kennen von Regeln zurückgeführt wird; dann daß auf diese Weise nicht dem Postulat der Universalität der Bedeutungen Rechnung getragen werden kann. Ich meine also schließen zu dürfen, daß auch der zweite Schritt uns nicht von der Stelle gebracht hat. –

Der dritte Schritt der Tugendhatschen Analyse kann als der Versuch betrachtet werden, dem ersten der genannten Einwände entgegenzutreten. Es wird gesagt, daß die Verifikationsregeln „vorgeführt“ oder „gezeigt“ werden können: „Wenn die Wahrheitsbedingung darin besteht, daß die Befolgung der Verifikationsregel zum Erfolg führt, so besteht die Angabe der Wahrheitsbedingung einer Behauptung in der Vorführung ihrer Verifikationsregel, oder einfacher formuliert: darin, daß gezeigt wird, wie sie verifiziert wird.“ (259) Die Vorstellung ist die, daß jemand weiß, daß  $q$  die Verifikationsregel für  $p$  ist, dies aber dem anderen nicht verbal mitteilt, sondern irgendwie durch Vornahmen beibringt, so daß am Ende auch der andere weiß, daß  $q$  die Verifikationsregel für  $p$  ist. Dies Vorführen sei „die Angabe der Wahrheitsbedingung einer Behauptung“. Ist dies nun ein befriedigender Ansatz?

Zunächst könnte Unbehagen erregen, daß das Problem sich hier von vornherein in der Gestalt stellt, wie einer, der etwas weiß, dies einem anderen über-

mitteln kann. Ist dies das philosophische Problem des Verstehens und der Bedeutung? Woher weiß denn der erste das, was er weiß? Das Problem der Philosophie ist doch nicht, woher die Schüler ihr Wissen haben – worauf man die bequeme Antwort parat hat: von den Lehrern –; das Problem der Philosophie ist, woher die Lehrer selbst ihr Wissen haben. Der ganze Ansatz, der sich nicht der Frage stellt, woher das Wissen, sondern nur nach der Übermittlung von einem Wissenden zu einem Nichtwissenden fragt, scheint mehr eine Sache der Pädagogik als der Philosophie zu sein. Zum Beispiel sieht man, daß auf diese Weise die Frage, woher man denn weiß, daß  $q$  die Verifikationsregel für  $p$  ist, schlicht umgangen wird. Und das Beispiel von Sätzen der Form „es ist gut, daß  $p$ “ zeigt, daß dies keine triviale Frage ist. Für diese Sätze gibt es langandauernden Streit darüber, wie sie verifiziert werden können. Für andere Sätze ist diese Frage nur scheinbar trivialer.

Aber sehen wir einmal von diesem Punkt ab. Was geschieht, wenn jemandem gezeigt wird, wie eine bestimmte Behauptung verifiziert wird? Offenbar wird ihm ein bestimmter Sachverhalt beigebracht. Daß  $p$  auf eine bestimmte Weise zu verifizieren ist, ist ja ebenfalls ein Sachverhalt. Das „Vorführen“ bzw. „Zeigen“ besteht also darin, daß jemand einem anderen einen bestimmten Sachverhalt zur Kenntnis bringt, und zwar nicht so, daß er ihn verbal mitteilt, sondern auf nichtverbale Weise. Der Lernende hat also einen Sachverhalt kennenzulernen, und zwar seinerseits nicht dadurch, daß er ihn gesagt bekommt, sondern auf andere Weise, „an den Sachen selbst“. Und das Problem ist nun, wie sich das Kennenlernen eines Sachverhalts verhält zu dem Verstehen des Satzes, der diesen Sachverhalt zum Ausdruck bringt.

Dabei wird wieder offenkundig, daß die Verifikationsregeln eine überflüssige Verdoppelung sind. Es geht um den Zusammenhang zwischen dem Kennenlernen von Sachverhalten und dem Verstehen von Sätzen. Und dieser Zusammenhang muß entwickelt werden an den originalen Sachverhalten „daß  $p$ “, nicht an den zusammengesetzten „daß  $q$  eine Verifikationsregel für  $p$  ist“. Diese Zusammensetzung trägt zur Lösung der Frage überhaupt nichts bei. Wenn man nicht überhaupt Sachverhalte kennenzulernen kann, dann kann man die zusammengesetzten allemale nicht kennenzulernen. Auch dies würde noch deutlicher werden, wenn  $p$  und  $q$  wirklich konkret angegeben würden. Die Verifikationsregeln sind also für das Ganze überflüssig.

Außerdem sieht man, daß der Lehrende ebenfalls im wesentlichen entbehrlich wird. Er soll ja (nach Voraussetzung) nicht einen Sachverhalt verbal mitteilen. Seine Funktion besteht also nur noch darin, daß er Sachverhalte arrangiert und auffällig gestaltet. Dies ist nun zwar in didaktischer Hinsicht gewiß wesentlich, aber für das philosophische Problem ist es gleichgültig, ob der Sachverhalt, der kennenzulernen ist, von jemandem auffällig arrangiert worden ist oder einfach so da ist. Das Problem ist allein, wie überhaupt Sachverhalte erfahren werden, und inwiefern dabei Sätze verstanden werden müssen. Wir können also den Lehrenden und die Verifikationsregeln unbeschadet beiseite lassen, um uns dem eigentlichen Problem zuzuwenden: der Frage, wie sich das Erfassen von Sachverhalten verhält zu dem Verstehen von Sätzen.

Allerdings ist dabei zu beachten, daß der Lehrer nicht nur „Beispiele“ gibt, d. h. Sachverhalte in der Wirklichkeit darstellt oder auf sie hinweist, sondern auch sprachliche Ausdrücke dazu äußert. Da er nach Voraussetzung nicht Sachverhalte verbal mitteilen soll (sonst würde die Angelegenheit unmittelbar zirkelhaft), kann dies nur bedeuten, daß er noch einen weiteren Sachverhalt darstellt: daß ein bestimmter lautlicher Ausdruck einem bestimmten Sachverhalt zugeordnet ist. Dies sind zwei verschiedene Funktionen; bei gehörlos geborenen Kindern z. B. wird dieser Unterschied in der Weise sichtbar, daß die zweite überhaupt nicht ausgeübt werden kann.<sup>9</sup> Aber selbstverständlich können auch gehörlos geborene Kinder Sachverhalte erkennen, und sie verstehen dabei Sätze.

Für diese zweite Funktion ist der Lehrende unentbehrlich: Daß ein Kind, das eine Sprache lernt, deutsch und nicht französisch oder englisch lernt, liegt sicher daran, daß in seiner Umgebung deutsch und nicht französisch oder englisch gesprochen wird. Aber daß jemand Sachverhalte erkennt und im Zusammenhang damit die Bedeutung von Sätzen versteht, ist etwas anderes; und für diesen Aspekt der Sache können wir den Lehrenden (immer unter der Voraussetzung, daß er nicht Sachverhalte verbal mitteilt, wobei der Lernende die entsprechenden Sätze schon verstehen können mußte) auch fortlassen.

Das Vorführen von Verifikationsregeln ist also keine Antwort auf eine Frage, sondern stellt selbst erst das Problem dar. Es ist der Sache nach ein Beibringen von Sachverhalten und setzt voraus die Fähigkeit, Sachverhalte zu erkennen.

Nach Tugendhat setzt nun das Identifizieren eines Sachverhaltes „daß p“ das Verstehen der Verwendungsregel des entsprechenden Satzes „p“ voraus, gründet also im Verstehen der Bedeutung. Wenn nun das Kennenlernen eines Sachverhaltes das Identifizieren desselben voraussetzt, dann folgt, daß das Kennenlernen des Sachverhaltes das Verstehen der entsprechenden Bedeutung voraussetzt. Man könnte dann nur jemandem zeigen, wie der Satz p verifiziert wird, der die Bedeutung des entsprechenden Satzes (etwa „p wird durch die Handlung H verifiziert“ oder „q ist die Verifikationsregel für p“) schon versteht. Wenn man weiter metasprachliche Sätze, in denen Namen für objektsprachliche vorkommen, nur verstehen kann, wenn man die in ihnen benannten objektsprachlichen selbst versteht, ergibt sich, daß man nur jemandem, der den Satz p schon versteht, zeigen kann, wie er verifiziert wird.<sup>10</sup>

Auf diesem Wege ist also ebenfalls kein Fortschritt zu erzielen. Tugendhat übersieht in seiner Theorie, daß es ein Sonderfall des Erfassens von Sachverhalten ist, wenn jemand gezeigt bekommt, wie ein Satz zu verifizieren ist, oder

<sup>9</sup> Vgl. dazu H. G. Furth, Denkprozesse ohne Sprache (1972).

<sup>10</sup> Die Ansicht, das Lernen von Sprache könnte gerade bei metasprachlichen Sätzen anfangen, erscheint auch sonst als befremdlich. Wenn man beim Lernen von Sprache aber auf Verwendungs- bzw. Verifikationsregeln abhebt, wird man zu dieser Meinung kommen müssen, weil die Sachverhalte, in die diese Regeln gehören, stets durch metasprachliche Sätze ausgedrückt werden müssen.

was die Verifikationsregel eines Satzes ist. Aber wenn ich jemandem zeige, wie ein Radio anzustellen ist, dann lehre ich ihn einen Sachverhalt, und wenn ich ihm zeige, wie ein Satz zu verifizieren ist, dann ebenfalls. Was wir brauchen, ist also eine Theorie, die uns aufklärt über den Zusammenhang zwischen dem Verstehen von Sätzen und dem Erfahren von Sachverhalten (und zwar ohne die nutzlose Verdoppelung durch Verwendungs- und Verifikationsregeln). Und die Auskunft, daß man Verifikationsregeln vorführen kann, ist kein Teil einer solchen Theorie, so wenig wie die Feststellung, daß wir Sätze verstehen können, ein Teil der Semantik ist. Allerdings können wir Sachverhalte kennenlernen; aber wir wollen etwas wissen über das Verhältnis des Verstehens von Bedeutungen zu dieser Fähigkeit. Darüber jedoch erfahren wir in dieser Theorie nichts. –

Auch der dritte Schritt ist also kein Fortschritt gewesen. Bisher haben wir noch nichts, was stand hielte, zu erfahren, was es heißt, einen assertorischen Satz zu verstehen. Ich will nun – ohne weitere, die prädikative Satzform betreffende Einzelheiten zu diskutieren<sup>11</sup> – zur Frage des Verstehens von Prädikaten übergehen.

Wir können diesen Abschnitt etwas weniger ausführlich halten, da im allgemeinen genau dieselben Einwände vorzubringen sind.<sup>12</sup> Tugendhat führt aus, daß im Fall der prädikativen Behauptung die Verifikationsregel des Satzes fundiert ist in den Verwendungsregeln der beiden Satzglieder (des singulären Terminus und des Prädikats). Die Verifikationsregel der mittels eines prädikativen Satzes „Fa“ gemachten Behauptung gründet darin, daß a) gewußt wird, wie festgestellt wird, für welchen Gegenstand beliebiger Prädikationen der singuläre Terminus „-a“ steht, und b) gewußt wird, wie festgestellt wird, daß das Prädikat „F-“ auf einen beliebigen Gegenstand zutrifft (329). Tugendhat nennt die Prozedur der Feststellung, ob ein Prädikat auf einen Gegenstand zutrifft, ebenfalls „Verifikation“ und kommt demgemäß zu dem Ergebnis: „Ein Prädikat verstehen heißt demnach seine Verifikationsregel kennen, d. h. wissen, wie festgestellt wird, ob es auf einen (beliebigen) Gegenstand zutrifft oder nicht.“ (331)

Auch das Verstehen eines Prädikates setzt also nach dieser Auffassung ein Wissen um einen Sachverhalt voraus, ein „Wissen, daß q“. Wenn die beiden Wendungen „Kennen der Verifikationsregel“ und „wissen, wie festgestellt

<sup>11</sup> Erwähnt sei noch, daß Tugendhat gern eine spieltheoretische Ausdrucksweise benutzt, wenn er das Verstehen von Sätzen beschreibt; z. B.: „Einen assertorischen Satz versteht man, wenn man das Ausweisungsspiel kennt, dessen Eröffnungszug mit il·a vollzogen wird.“ (265) Ein Spiel kennen setzt aber nicht nur voraus, daß man die Spielregeln kennt (d. h. wieder irgendwelche Sätze versteht); während des Spielens muß man auch alle möglichen Sachverhalte (über den jeweiligen Stand des Spiels, darüber, wer am Zug ist, usw.) kennen. Die Zahl der Sätze q, die man alle verstehen muß, um einen einzigen Satz p verstehen zu können, vervielfacht sich damit ins Unübersehbare, ohne daß irgendetwas gewonnen würde.

<sup>12</sup> Außerdem ist dies Problem in der Besprechung des Tugendhatschen Buches durch Puntel (Zeitschr. für philos. Forsch. 31 [1977] 413 ff.) ausführlich behandelt. Auch Puntel weist die Zirkel in den Tugendhatschen Darlegungen auf.

wird . . .“ gleichbedeutend sind, dann ist das Kennen der Regel ja ein Wissen um einen Sachverhalt, ein Wissen, daß q. Wieder ist offenkundig, daß die Bestimmungen so zirkulär werden. Das Verstehen von Prädikaten setzt ein Wissen um Sachverhalte voraus, dies ein Verstehen von Sätzen, dies ein Verstehen von Prädikaten, – usw. ad infinitum. Dabei bleiben die nächstliegenden Fragen unerörtert, so z. B., ob in den Verifikationsregeln für Prädikate diese Prädikate selbst auftreten oder nicht. Kommt in der Verifikationsregel für das Prädikat „rot“ dieses Prädikat vor oder nicht? Wenn nicht, wie sieht sie dann aus? – Wie auch immer Tugendhat sich hier entscheiden mag, es ergibt sich wieder, daß die Einschaltung der Regeln eine überflüssige Verdoppelung ist. Man hat bisweilen den Eindruck, daß Tugendhat das Kennen von Regeln und das „Wissen, wie festgestellt wird . . .“ gern als nichtpropositionale Bewußtseinsweisen nehmen würde. Das würde bedeuten, daß er die von ihm abgelehnte gegenstandstheoretische Deutung der Bedeutungen doch akzeptieren müßte. Diese nichtpropositional gegebenen Regeln wären ja nichts anderes als die „Attribute“, für die die Prädikate stehen sollen, und die Auffassung, daß „die Erkenntnis des Attributs das Verstehen des Prädikats nicht begründen kann, sondern ihrerseits auf diesem gründet“ (207), würde in ihr Gegenteil verkehrt. Doch ein „Wissen, wie festgestellt wird . . .“ beruht stets auf dem Verstehen eines Satzes.

Auch Prädikate sollen dann anhand von positiven und negativen Beispielen in der Wahrnehmung eingeführt werden. Nun ist sicher unbestritten, daß man Prädikate wie „rot“ aufgrund von sinnlicher Anschauung erlernt. Aber die Frage ist doch, was bei solchem Lernen geschieht. Wenn jemand Beispiele und Gegenbeispiele auffaßt und aus ihnen sich eine Verifikationsregel eines Prädikats abstrahiert, dann beruht dies alles auf dem Erfahren von Sachverhalten. Jedes einzelne Beispiel oder Gegenbeispiel für sich ist notwendig irgendein Sachverhalt (daß z. B. irgendetwas rot ist, irgendetwas anderes nicht usw.); diese Einführung macht also wiederum (wie vorhin bei den Sätzen) Gebrauch von der Fähigkeit, Sachverhalte erkennen zu können. Und die Frage ist wiederum, in welchem Zusammenhang das Erkennen eines Sachverhaltes steht mit dem Verstehen des Satzes, der den Sachverhalt ausdrückt. Wenn das Verstehen des Satzes Voraussetzung ist für das Erkennen des Sachverhaltes, dann ergibt sich wiederum, daß die Einführung über Beispiele und Gegenbeispiele das voraussetzt, was sie erklären will. Erfordert ist also die Aufhellung des Zusammenhanges zwischen dem Erkennen von Sachverhalten und dem Verstehen der entsprechenden Sätze. Diese Aufhellung wird aber von der sprachanalytischen Theorie gerade nicht gegeben, ja noch nicht einmal in Angriff genommen.

Auch die Tugendhatsche Unterscheidung von „Quasiprädikaten“ und „Prädikaten“ hilft nicht weiter. Für Quasiprädikate soll charakteristisch sein, daß die Verwendungssituation von derselben Art ist wie die Erklärungssituation (208), daß also z. B. das Prädikat „rot“ nur dann verwendet wird, wenn sich etwas Rotes in der Wahrnehmung zeigt. Außerdem sollen Quasiprädikate als selbständige sprachliche Ausdrücke fungieren, die nicht der Ergänzung durch einen singulären Terminus bedürfen (210). Zur Verdeutlichung verweist Tugendhat auf die Kindersprache. – Gegen diese Unterscheidung läßt sich manches

sagen. Aber wie dem auch sei: Auch wenn sie zugestanden wird, wird damit keine der dringlichen Fragen beantwortet. Sie ändert weder daran etwas, daß ein „Wissen, daß . . .“ auf dem Verstehen eines Satzes beruhen muß, noch daran, daß das Auffassen eines Beispiels das Auffassen eines Sachverhaltes ist. Diese Unterscheidung hat also bestenfalls eine psychologische Bedeutung. –

Sehr ausführlich erörtert Tugendhat die singulären Termini; ein großer Teil seines Buches (etwa 337–483) ist mit ihnen befaßt. Mir scheint jedoch, daß auch hier seine wesentlichen Thesen nicht zu halten sind. Allerdings betrifft dieser Punkt nicht das Verhältnis von transzendentalphilosophischer und sprachanalytischer Bedeutungstheorie, sondern nur eine Detailfrage, die für dieses Verhältnis unerheblich ist. Dennoch sei einiges dazu bemerkt.

In den Analysen von Strawson und Searle ist gezeigt worden, daß singuläre Termini, insofern sie etwas identifizierend in eine Aussage einführen, in vorausgesetzte Aussagen analysiert werden können. Bei Strawson heißt es z. B. in diesem Sinne: „Here the thought of the definitely identified particular is resolved into that of a proposition which as a whole individuates the particular, but contains no part introducing it.“<sup>13</sup> Und Searle schließt aufgrund ähnlicher Analysen zu Recht: „One might say: underlying our conception of any particular object is a true, uniquely existential proposition . . . For these reasons reference is – in one sense of ‚logical‘ – of no logical interest whatsoever. For each proposition containing a reference we can substitute an existential proposition which has the same truth conditions as the original.“<sup>14</sup> Diese „Auflösung“ der singulären Termini in vorausgesetzte Sätze führt nicht zu einem unendlichen Regress: „For we can always count on arriving, in the end, at some existential proposition, which may indeed contain demonstrative elements, but no part of which introduces, or definitely identifies, a particular term, though the proposition as a whole may be said to present a particular term.“<sup>15</sup>

Die identifizierende Kennzeichnung eines einzelnen Gegenstandes ist ohne Frage eine sprachliche Leistung, die als selbständige möglich ist. Nun stellt Tugendhat selbst fest, daß solche selbständigen sprachlichen Leistungen nur in ganzen Sätzen vollzogen sein können (366). Dies entspricht auch allein der Auffassung, daß der Satz die primäre Bedeutungseinheit ist. Sofern die singulären Termini also etwas identifizieren, haben sie gar keine elementare Funktion, sondern stehen für Sätze. Die dem Prädikat gegenüberstehende Position in einer Aussage kann, wenn sie als solche und für sich, nicht in Beziehung auf andere vorausgesetzte Sätze genommen wird, nichts identifizierend in eine Aussage einführen. Sie kann deswegen nur als „Variable“ bestimmt werden, die keine andere Funktion hat als die, daß etwas von ihr prädiziert werden kann, und die außerdem gar nichts leistet. Sie ist ein bloßes X, auf das sich die Prädikate beziehen. Sofern der singuläre Terminus mehr ist als ein solches un-

<sup>13</sup> P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London 1959) 210.

<sup>14</sup> J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge 1969) 93 f.

<sup>15</sup> Strawson, a. a. O. 193.

bestimmtes X und selbst etwas identifizierend in eine Aussage einführt, muß er sich in vorausgesetzte Sätze analysieren lassen.

Nach Tugendhat ist die Verwendungsweise der singulären Termini begründet in Verweisungszusammenhängen zwischen solchen verschiedenen Typs: „Bei singulären Termini, die für wahrnehmbare Gegenstände stehen, weiß man, für welchen Gegenstand der Ausdruck steht, wenn man weiß, welchen er identifiziert, und dies weiß man, wenn man weiß, auf welche anderen singulären Termini er verweist.“ (483) Diese Verweisungs- oder Substituierbarkeitsbeziehungen aber beruhen auf Identitätssätzen der Form  $m_x = n_y$  (473), wobei  $m_x$  ein singulärer Terminus des Typs X und  $n_y$  einer des Typs Y ist. Doch solche Identitätssätze müssen empirisch sein. Dies sieht man, wenn man z. B. annimmt, daß  $m_x$  eine demonstrative Kennzeichnung und  $n_y$  ein objektiv lokalisierender singulärer Terminus ist. Für die Entscheidung über den Wahrheitswert der Identitätssätze muß der Gegenstandsbezug der singulären Termini also schon feststehen. Mit anderen Worten, man kann nur wissen, auf welche anderen ein singulärer Terminus verweist, wenn man weiß, für welchen Gegenstand er steht, weil man nur dann wissen kann, welche Sätze  $m_x = n_y$  wahr sind und welche nicht. Identifizierende singuläre Termini müssen nicht in solche Identitätssätze, sondern (wie von Strawson und Searle richtig ausgeführt) in Existenzsätze analysiert werden; eben deswegen haben sie keine fundamentale Bedeutung.

Tugendhat beruft sich für seine Auffassung darauf, daß ein Gegenstand nur dann spezifiziert sei, wenn zugleich die Verifikationssituation spezifiziert sei, in der festgestellt werden kann, ob die von einem Gegenstand behaupteten Wahrnehmungsprädikate auf ihn zutreffen (416). Dies aber sei nur durch lokalisierende Kennzeichnungen möglich, die die Wahrnehmungssituation relativ zu anderen Wahrnehmungssituationen bestimmen. Aber Wahrnehmungs- bzw. Verifikationssituationen müssen solche Situationen sein unabhängig davon, ob sie lokalisiert sind. Es kann nicht sein, daß eine Situation, die, weil sie noch nicht lokalisiert ist, noch keine Verifikationssituation ist, dies dadurch wird, daß sie lokalisiert wird. Erst recht gilt dies analog für Wahrnehmungssituationen. Das heißt aber, daß die Gegenstandsbeziehungen, die zu Wahrnehmungs- bzw. Verifikationssituationen konstitutiv gehören, unabhängig von diesen Lokalisierungen möglich sein müssen.

Eine Situation wird dadurch zu einer Verifikationssituation, daß *in ihr* eine *subjektinvariante* Beziehung auf Gegenstände möglich ist. Ob dies möglich ist oder nicht, ist aber unabhängig davon, ob die Situation selbst lokalisiert und damit in Relation zu anderen Situationen bestimmt worden ist. Die Möglichkeit dieser subjektinvarianten Beziehung auf Gegenstände aber wird von Tugendhat gar nicht problematisiert, sondern einfach vorausgesetzt. Die Subjektinvarianz muß der Situationsunabhängigkeit vorausgehen, und es ist jene, die für den Gegenstandsbezug konstitutiv ist.

Wenn (wie 452 behauptet) die Vergegenständlichung der Wahrnehmungssituation für die Ermöglichung eines Wahrheitsbezuges erforderlich wäre, dann gäbe es gar keinen Wahrheitsbezug. Eine Wahrnehmungssituation kann ja höchstens in ganzen Sätzen, gewiß nicht bloß durch singuläre Termini vergegen-

ständiglicht werden. Diese Sätze aber müssen dafür verifiziert werden können; der Gegenstandsbezug konstituiert sich aufgrund von Wahrheit. Sie müssen also Sätze *in* einer Verifikationssituation sein. Wenn dem Wahrheitsbezug die Vergegenständlichung der Verifikationssituation vorausgehen müßte, würde er unmöglich. Es müßte dann verifizierbare Sätze *über* Verifikationssituationen geben, ehe Sätze *in* Verifikationssituationen verifiziert werden könnten. Wie nach Tugendhat das Verstehen von Sprache bei der Metasprache anzufangen scheint – bei dem Verstehen von Regeln, die etwas über Sprache sagen –, so scheint hier die gegenständliche Beziehung auf Verifikationssituationen vorauszugehen dem Sich-beziehen auf Gegenstände in Verifikationssituationen. Doch eine Vergegenständlichung kann nur in Sätzen, nicht in singulären Termini geschehen; diese Sätze müssen in einer Situation eine subjektinvariante Gültigkeit erhalten können. Dadurch wird die Situation zu einer Verifikationssituation. Und dies muß möglich sein, ohne daß die Situation selbst vergegenständlicht wird, weil es sonst zu gar keiner Vergegenständlichung kommen könnte. Weil Tugendhat meint, die Vergegenständlichung könnte bloß durch singuläre Termini geschehen, übersieht er, daß für sie schon Sätze verifiziert werden müssen. Nicht singuläre Termini, sondern Sätze sind die primären Bedeutungseinheiten. –

Das Problem der singulären Termini ist wie gesagt für unsere Hauptfrage (die des Titels) irrelevant. Dies ist eine Folge davon, daß, wie Searle sagt, die Referenz von keinem logischen Interesse ist. Die Hauptfrage muß sich entscheiden am Problem der Satzbedeutung. Und hier hat sich gezeigt, daß der sprachanalytische Ansatz nicht über leere Zirkel hinauskommt, wenn er das Verstehen von Sätzen erklären will mit dem Kennen von Wahrheitsbedingungen oder Verifikationsregeln. Und was die Berufung auf das Vorführen von Beispielen anlangt, so hat sich auch dies als ungenügend herausgestellt. Es handelt sich um nichts weiter als einen Appell an unsere Fähigkeit, Sachverhalte wie „dies ist rot“ erfassen zu können. Wir erfahren dabei jedoch nichts darüber, wie sich dies Erfassen verhält zu dem Verstehen der entsprechenden Sätze. Und wenn man mit Tugendhat annimmt, daß das Identifizieren der Sachverhalte das Verstehen dieser Sätze voraussetzt, dann ergibt sich, daß der, der die Sätze erst verstehen lernen soll, die Beispiele (d. h. die Sachverhalte, in denen sie bestehen) gar nicht erfassen kann. Das Vorführen funktioniert dann gar nicht. Die sprachanalytische Theorie des Satzverstehens hat sich also als ungenügend herausgestellt.

Dies Ergebnis ist noch kein Argument zugunsten von Transzendentalphilosophie. Deswegen möchte ich abschließend die Grundzüge einer transzendentalphilosophischen Behandlung des Bedeutungsproblems darlegen, um in der Gegenüberstellung die Unterschiede in der Betrachtungsart hervortreten zu lassen. Allerdings kann in diesem Zusammenhang keine systematische Darstellung von Transzendentalphilosophie erwartet werden.

Die Transzendentalphilosophie kann im allgemeinen als eine Theorie von Anschauung bezeichnet werden. Sie untersucht die logischen und ontologischen

Strukturen, die zu Anschauung gehören müssen, damit diese Sätze verifizieren und uns auf Gegenstände beziehen kann.<sup>16</sup> Der Hauptpunkt dabei ist, daß schon zu Anschauung selbst eine gewisse Invarianz gegen psychische Zustände gehören muß, wenn sie zu solchen Leistungen fähig sein soll. Anschauung kann deswegen nicht etwas bloß Psychisch-Immanentes sein, etwas wie ein „Erlebnis“, weil dann die zum Verifizieren notwendige Invarianz gegen psychische Zustände unmöglich wäre. Wittgenstein schreibt einmal: „Das Meinen ist sowenig ein Erlebnis wie das Beabsichtigen.“<sup>17</sup> Die Transzendentalphilosophie expliziert sozusagen die Gründe, aus denen, und die Weise, in der Anschauung kein Erlebnis ist. Die Invarianz gegen psychische Zustände erklärt sie dabei durch den Rekurs auf ein „stehendes und bleibendes Selbst“, eine „ursprüngliche Apperzeption“, ein reines, nichtsinnliches Ich. Da ein solches per definitionem nicht Gegenstand empirisch-psychologischer Erkenntnis sein kann, muß die Transzendentalphilosophie eine apriorische Theorie sein. Die Invarianz von Anschauung gegen psychische Zustände, die Transzendierung des Innerpsychischen in Anschauung soll also in apriorischen Aussagen über nichtsinnliche Subjektivität, über „transzendente Spontaneität“ erklärt werden. Dies scheint mir – auf das Allerwesentlichste reduziert – der Sinn von Aussagen zu sein wie: Die sinnlichen Empfindungen müssen unter die Einheit der transzendentalen Apperzeption gebracht werden, um auf Gegenstände bezogen werden zu können.

In Bezug auf Bedeutungen kann eine solche Theorie nun nur leisten, auch sie aus diesen invarianten Leistungen zu erklären. Auch Bedeutungen beruhen auf einer Invarianz gegen psychische Zustände. Frege hat diesen Sachverhalt mit dem allergößten Nachdruck deutlich zu machen versucht. Da ich ihn für sehr wichtig halte, möchte ich dazu ausführliche Zitate anführen: „Gedanken sind unabhängig von unserem Denken. Der Gedanke ist dem Denkenden nicht so besonders zu eigen, wie die Vorstellung dem Vorstellenden, sondern steht dem Denkenden als derselbe in gleicher Weise gegenüber. Sonst verbänden nie zwei Menschen mit demselben Satz denselben Gedanken.“<sup>18</sup> „Vorstellung mit Vorstellung verknüpft gibt wieder eine Vorstellung und alle Künstlichkeit und Vielfältigkeit der Assoziationen kann daran nichts ändern. (. . .) Nie kann so das Gravitationsgesetz entstehen; denn dieses ist ganz unabhängig von allem, was in meinem Hirn vor sich geht, und von allem Wechsel und Wandel meiner Vorstellungen. Aber das Erfassen dieses Gesetzes ist doch ein seelischer Vorgang!

<sup>16</sup> Wir gebrauchen hier allerdings den Terminus „Anschauung“ insofern anders als Kant, als wir ihn nicht dem „Denken“ entgegengesetzt wissen wollen. Etwa die intuitive, nicht-diskursive Entscheidung über den Wahrheitswert von Sätzen – eine Entscheidung, die nicht voraussetzt, daß der Wahrheitswert anderer Sätze schon bekannt ist – soll als „Anschauung“ verstanden werden, als ein „Sehen, daß etwas der Fall ist“. Diese Bezeichnung soll nicht implizieren, daß diese Leistung ohne „Denken“ möglich wäre. Im Gegenteil sind gerade die begrifflichen Momente dieser Leistung das, was untersucht werden muß. Dennoch „sehen“ wir, daß etwas der Fall ist.

<sup>17</sup> Schriften I (1960) 529.

<sup>18</sup> Frege, Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, hrsg. v. G. Gabriel (1971) 36.

Ja! aber ein Vorgang, der schon an der Grenze des Seelischen liegt und der deshalb vom rein psychologischen Standpunkt aus nicht vollkommen wird verstanden werden können, weil etwas wesentlich dabei in Betracht kommt, was nicht mehr im eigentlichen Sinne seelisch ist: der Gedanke; und vielleicht ist dieser Vorgang der geheimnisvollste von allen. Aber eben weil er seelischer Art ist, brauchen wir uns in der Logik nicht darum zu kümmern. Uns genügt, daß wir Gedanken fassen und als wahr erkennen können; wie das zugeht, ist eine Frage für sich.“<sup>19</sup> Zu dieser Stelle fügt Frege als Anmerkung hinzu: „Diese Frage ist in ihrer Schwierigkeit wohl noch kaum erfaßt. Meistens begnügt man sich wohl damit, das Denken durch eine Hintertür in das Vorstellen einzuschmuggeln, so daß man selbst nicht weiß, wie es eigentlich hineingekommen ist.“

Diese „Frage für sich“, diese „in ihrer Schwierigkeit wohl noch kaum erfaßte Frage“ ist das Thema von Transzendentalphilosophie. Sie will das Denken begreifen, damit es nicht nur „durch eine Hintertür in das Vorstellen eingeschmuggelt“ wird, damit man weiß, „wie es eigentlich hineingekommen ist“, worauf also die Invarianz gegen psychische Zustände im verifizierenden Anschauen wie im bedeutungsvollen Vorstellen beruht. Diese das Seelische transzendierenden Leistungen sind das, was in der Transzendentalphilosophie als „transzendente Spontaneität“ begriffen werden soll.

Frege nimmt diese Gedanken als völlig unabhängig von uns und unserem Denken vorhanden an, weil er meint, daß ihre Invarianz anders nicht zu verstehen sei. Für ihn ist subjektive Spontaneität eo ipso „Bewußtseinsakt“ oder „Vorstellungsverknüpfung“; wenn die Gedanken von einer solchen Tätigkeit abhängig wären, ergäbe sich, daß sie „dem Denkenden je besonders zu eigen“ sein müßten, wie die Vorstellungen dem Vorstellenden. Da dies nicht sein kann, sind für ihn die „Gedanken unabhängig von unserem Denken“. Eine passive Erfassung solcher Gedanken ist jedoch nicht möglich, da sie nicht sinnlich sein könnte. Unsere Beziehung auf die Gedanken muß spontan, nicht passiv sein. Andererseits kann an der Invarianz nicht gezweifelt werden. Hier bleibt nur, daß die Gedanken als Hervorbringungen transzendentaler Spontaneität gefaßt werden. Ihre Invarianz gegen die Vorstellungen erklärt sich aus dem Wesen des „stehenden und bleibenden Selbst“, nicht aus einem Ansichsein.

Dabei kann, wie ich meine, gezeigt werden, daß die Invarianz der Gedanken verbunden sein kann damit, daß beliebige Vorstellungen in diesem Sinn Bedeutung haben können. Vorstellungen sind stets von propositionaler Struktur, aber sie erstrecken sich weiter als die Möglichkeit intersubjektiver Entscheidung über Wahrheitswerte. Es muß also Bedeutungen auch dort geben können, wo es keine intersubjektiv verifizierbaren Sätze gibt (in Geschmacksurteilen, Äußerungen mystischen Erlebens usw.). Ich habe oben kritisiert, daß die These, daß das Verstehen von Sätzen auf das Kennen von Verifikationsregeln zurückgeht, den Bereich des Verstehbaren ganz unzulässig einschränkt und in Widerspruch

<sup>19</sup> Ebd. 63 f.

kommt dazu, daß alle Vorstellungen müssen Bedeutung haben können, wenn das Verifizieren als intersubjektive Entscheidung über Wahrheitswerte verstanden wird. Der transzendentalphilosophische Ansatz entgeht diesem Einwand und bleibt in Übereinstimmung mit den Tatsachen.

Auch dies ist übrigens ein Argument dafür, daß die Gedanken nichts von uns schlechthin Unabhängiges sein können; es wäre ganz uneinsichtig, daß zu den willkürlichsten Vorstellungen an sich seiende Gedanken vorherbestehen sollten. Die Transzendentalphilosophie erlaubt dies zu erklären, weil eben *alle* meine Vorstellungen (auch die völlig willkürlichen) von dem stehenden und bleibenden Selbst müssen begleitet werden können. Darauf beruht es, daß alle meine Vorstellungen auf (Fregesche) Gedanken bezogen sein können.

Der transzendentalphilosophische Ansatz allein scheint mir also die Möglichkeit einer Bedeutungstheorie darzubieten, die weder bloß Übersetzungen gibt noch der Psychologie anheim fällt. Gilbert Harman hat in seinem Aufsatz „Bedeutungstheorien und Wahrheitstheorien“ diejenigen Theorien, die Bedeutungen durch Angabe von Wahrheitsbedingungen charakterisieren wollen, mit guten Gründen kritisiert. Sein eigener Vorschlag führt aber in den Psychologismus zurück: „Für mich hängt die Bedeutung der einschlägigen Sätze damit zusammen, was für eine Ansicht sie gewöhnlich ausdrücken. Und diese wird nicht in erster Linie durch ihre Wahrheitsbedingungen charakterisiert, sondern ist etwas Psychologisches. Eine Ansicht, ein Glaube ist ein psychologischer Zustand, definiert durch seine Rolle in einem System von Zuständen, die durch Sinnesdaten, Schließen und Denken verändert werden und das Handeln beeinflussen. Einen Glauben angeben heißt seine Rolle in einem solchen System von Vorstellungen angeben. Die Bedeutung eines einschlägigen Satzes angeben heißt einen Glauben angeben, also eine Rolle in einer Vorstellungswelt.“<sup>20</sup> Diese Auffassung scheidet aber an den Einsichten Freges. Aus der unfruchtbaren Alternative „Wahrheitsbedingungen – Psychologisches“ kann, wie mir scheint, nur die Transzendentalphilosophie herausführen – diejenige Theorie, die das Denken nicht durch die Hintertür einschmuggelt, sondern sogleich mit ihm einsetzt. Alle anderen Bedeutungstheorien stellen entweder bloß Übungen im Übersetzen dar oder sind unzulängliche Versuche in Psychologie.

Allerdings ergibt der transzendentalphilosophische Ansatz keine „Kriterien“ dafür, was es heißt, einen bestimmten Satz zu verstehen. Dies ergibt sich aus dem Charakter einer „Theorie von Anschauung“. Aber es fragt sich, ob es sinnvoll ist, solche Kriterien zu verlangen. Kant hat dargelegt, daß „von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen läßt“.<sup>21</sup> Dies beruht darauf, daß das, was Anschauung im Verifizieren leistet, nicht in ein logisches Verhältnis zwischen Sätzen umgedeutet werden kann. Ein Kriterium kann ja immer nur ein Satz sein. Wenn es ein Wahrheitskriterium gäbe, dann müßte die Leistung der Anschauung im Verifizieren

<sup>20</sup> In: Michael Sukale (Hrsg.), *Moderne Sprachphilosophie* (1976) 161–174, hier 170.

<sup>21</sup> Kant, *KRV B* 83.

eines Satzes ersetzt werden können durch eine logische Beziehung zwischen dem zu verifizierenden Satz und dem Kriterium. Das aber ist unmöglich.

Das, was Anschauung im Verstehen eines Satzes leistet, kann nun ebenfalls nicht in ein logisches Verhältnis zwischen Sätzen umgedeutet werden. Man kann zwar einen Satz in einen anderen übersetzen oder durch andere paraphrasieren. Aber – abgesehen davon, daß zur Überprüfung der Korrektheit der Übersetzung bzw. der Paraphrasierung der übersetzte oder paraphrasierte Satz schon verstanden sein muß – man bekommt so keine Kriterien dafür, was es heißt, einen bestimmten Satz zu verstehen. Wenn man Bedeutungen in dieser Weise sprachlich umschreibt, dann muß man ja für das Verstehen der dabei verwendeten Bedeutungen wieder dieselben anschaulichen Leistungen in Anspruch nehmen. Man ist also in der Beschreibung der Bedeutungen gar nicht weiter gekommen. Und man gelangt auf diese Weise auch nicht dazu, das eigentlich Problematische – die Invarianz in den Anschauungen, d. h. die Verstehensleistung selbst – überhaupt zum Thema werden zu lassen. Dies aber ist das Einzige, was hier sinnvoll verlangt werden kann.

Es gibt für die Bedeutungstheorie im allgemeinen zwei Aufgaben. Einmal müssen die semantischen Eigenschaften zusammengesetzter Ausdrücke mittels der semantischen Eigenschaften ihrer einfachen Bestandteile erklärt werden. Dies ist Sache der linguistischen Semantik. Dabei braucht nicht erörtert zu werden, was Bedeutungen überhaupt sind und worauf das Verstehen beruht. All' dies wird hier (in Beziehung auf die Bestandteile) vorausgesetzt. Es ist deswegen für eine solche Theorie auch nicht schlimm, wenn sie ihre Aufgabe löst mittels der Angabe metasprachlicher Regeln, wenn sie also die Zusammensetzungen wieder nur sprachlich umschreibt. Denn die Frage, was es überhaupt heißt, Sätze zu verstehen, soll hier gar nicht beantwortet werden.

Die einfachen Bestandteile sind aber schon Propositionen, da Sätze die primären Bedeutungseinheiten sind. (Prädikate sind stets „Prädikate möglicher Urteile“,<sup>22</sup> so daß die Aufklärung des Verstehens von Prädikaten mit der des Verstehens von Sätzen zusammenfällt. Und das Verstehen der Variablen, auf die die Prädikate sich beziehen, geht ebenfalls darin auf, deren Funktion im Satz zu verstehen.) Hier führt es zu bloßem Leerlauf, wenn man die Bedeutungen wieder sprachlich umschreiben will. Die Bedeutungen müssen zuletzt so oder so anschaulich verstanden werden. Diese anschauliche Leistung kann zwar zum Gegenstand theoretischer Untersuchung gemacht werden (in der Transzendentalphilosophie), aber nicht mehr in Sätzen reformuliert werden. Was Bedeutungen sind und worauf das Verstehen beruht, kann nur in einer Untersuchung dieser anschaulichen Leistungen expliziert werden. Eine solche Untersuchung aber führt nicht zu sprachlichen Charakterisierungen der anschaulich verstandenen Bedeutungen oder zu Kriterien – so wenig wie etwa der Kantische Satz, daß Empfindungen unter die Einheit der Apperzeption gebracht werden müssen, wenn ein Gegenstandsbezug stattfinden soll, zu einem Kriterium dafür

<sup>22</sup> KRVB 94.

führt, was es heißt, ein rotes Schloß zu sehen. Es ist eben sinnlos, solche Kriterien zu verlangen und damit hinter Anschauung zurückgehen zu wollen. De facto kann ja auch eine Semantik in der Art der Tugendhatschen keine solchen Kriterien angeben. Bei ihr verbirgt sich das darin, daß sie meist nur unbestimmt von Sätzen  $p$ ,  $q$  spricht und ständig auf Regeln Bezug nimmt, die sie nicht explizit formuliert. Nicht in Worten formulierbare Regeln (vgl. bei Tugendhat z. B. 188 oder 213) sind wie Kriterien, die nicht in Worten formulierbar sind: bloße Vorspiegelungen, die nichts an die Hand geben.

Die Unmöglichkeit solcher Kriterien beruht auf der fundamentalen Unhintergebarkeit von Anschauung, die auch von Kant erkannt worden ist. Diese Unhintergebarkeit besagt aber nun nicht, daß Anschauung etwas Sprachfreies wäre, etwas, das keine logischen Strukturen enthielte. Anschauung ist von propositionaler Struktur, sie beruht auf dem „Vermögen zu urteilen“. Aber daß jede Anschauung von propositionaler Struktur ist, besagt nicht, daß das wirkliche Anschauen in ein Sich-befassen mit Kriterien oder Regeln umgedeutet werden könnte. Und das Verstehen von Bedeutungen ist ebenfalls ein Anschauen, für das das Gesagte gilt. Es gibt deswegen keinen Satz  $q$ , der eine sinnvolle Vervollständigung des Satzschemas wäre: jemand versteht den Satz „das Heidelberger Schloß ist rot“, wenn  $q$ .

Verfällt aber, wenn das Verstehen so als eine Art von Anschauen gefaßt wird, die Transzendentalphilosophie nicht völlig einem „gegenstandstheoretischen“ Ansatz der Bedeutungstheorie? Nun, in einem bestimmten Sinne allerdings. Bedeutungen sind etwas objektiv Wirkliches, das nichtsprachlich ist. Sie sind auch gegen die Vielfalt der Sprachen invariant: Eine bestimmte identische Bedeutung kann in verschiedenen Sprachen zum Ausdruck gebracht werden. Wie eine Bedeutung keinem bestimmten Vorstellenden je besonders zu eigen ist, so auch keiner bestimmten Sprache. Die Sprachen gehören, insofern sie vielfältig sind, historisch entstehen, sich verändern usw., den Bedeutungen gegenüber auf die Seite des Individuellen. Die Bedeutungen selbst sind weder entstanden noch verändern sie sich. Wenn „gegenstandstheoretisch“ also nur besagen soll, daß die Bedeutungen ein solches invariantes, nichtsinnliches Wirklichsein besitzen, dann allerdings ist der transzendentalphilosophische Ansatz durchaus „gegenstandstheoretisch“.

Nun weist Tugendhat zur Kritik solcher Ansichten mit Recht darauf hin, daß wir die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks nicht dadurch erklären, daß wir auf solche objektiven, nichtsinnlichen Entitäten hinweisen. Man kann jemandem die Bedeutung irgendeines Ausdrucks nicht dadurch erklären, daß man eine solche Entität wie einen Tisch oder einen Baum vorzeigt.

Dies ist nun zwar ein Einwand gegen die Auffassung, diese Bedeutungen seien etwas an sich Wirkliches und von uns schlechthin Unabhängiges, jedoch kein Argument gegen die Annahme überhaupt solcher objektiven, invarianten Bedeutungen. Der Einwand beruht ja darauf, daß wir uns auf Bedeutungen nur spontan beziehen können, daß sie uns nicht passiv gegeben sein können. Diese Gegenstände kann jeder sich nur selbst geben.

Daß eine solche spontane Beziehung nicht impliziert, daß die Bedeutungen

als psychische Größen jedem besonders zu eigen sind – dieser Nachweis ist das spezifische Kennzeichen für die Transzendentalphilosophie. Es verhält sich sogar umgekehrt: Da etwas von uns schlechthin Unabhängiges uns nur über Sinnesempfindungen gegeben sein kann, diese aber keine Intersubjektivität haben, kann die spezifische Invarianz in *allen* Fällen – ob bei natürlichen Gegenständen oder bei Bedeutungen – nur auf Spontaneität beruhen. Bedeutungen können also nicht nur trotz ihrer Abhängigkeit von subjektiver Spontaneität invariant gegen Vorstellungen sein, sondern gerade dann, wenn sie darin unabhängig wären, könnten sie es nicht sein.

Das Problem bei der Erklärung von Bedeutungen ist – wenn wir den Fall verbaler Umschreibung (z. B. bei der Erklärung von Fremdwörtern) als uninteressant beiseite lassen –, wie sich das Erfassen von Sachverhalten verhält zu dem Verstehen der entsprechenden Sätze. Es hat sich gezeigt, daß diese Frage im sprachanalytischen Ansatz unbeantwortet bleibt. Eine solche Theorie droht an zwei Stellen, gegenstandstheoretischen Auffassungen anheimzufallen: einmal, wenn sie ein Kennen von Regeln bzw. ein Wissen, daß etwas eine Regel für etwas ist, in Anspruch nimmt, das nicht auf dem Verstehen des die Regel ausdrückenden Satzes beruht; dann wenn sie ein Erfassen von Sachverhalten (wenn Beispiele vorgeführt werden) anzunehmen genötigt ist, das ebenfalls unabhängig sein müßte von dem Verstehen der entsprechenden Sätze. Die Sache mit den Regeln ist eine überflüssige Verdoppelung, die ohne Einbußen weggelassen werden kann; man versteht nicht die objektsprachlichen Sätze auf dem Umweg über irgendwelche metasprachlichen, sondern man versteht gleich die objektsprachlichen. Der zweite Punkt jedoch enthält das entscheidende Problem.

Wenn man jemandem die Verwendung des Prädikates „rot“ anhand von Beispielen und Gegenbeispielen beibringen will, dann wird man ihm Dinge zeigen, die rot sind, und andere, die es nicht sind. Das nützt aber nur dann etwas, wenn der betreffende „sehen“ kann, daß die einen Dinge rot sind, die anderen nicht. Dies Sehen ist ein Erfassen von Sachverhalten. Wenn man, um diese Sachverhalte erfassen zu können, die Sätze „dies ist rot“, „dies ist nicht rot“ verstehen muß, dreht die Sache sich im Kreise. Das Beibringen würde nur funktionieren, wenn der andere das Prädikat schon versteht – also nur dann, wenn es überflüssig ist. Für Tugendhat kann die einzige Alternative dazu nur sein – der gegenstandstheoretische Ansatz, die Annahme, die Sachverhalte könnten gesehen werden, ohne daß die Sätze verstanden sein müßten. Aber ein nicht-propositionales Erfassen von Sachverhalten ist sicher unmöglich. Für Tugendhat kann es hier keine Lösung geben, weil er das Verhältnis der propositionalen Struktur zur Anschauung gar nicht diskutiert.

Die einzig mögliche Lösung ist, daß der anschaulichen Beziehung auf die Sachverhalte selbst die propositionale Struktur zugrundelegt. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Anschauung kein passives „Abilden“ einer von uns unabhängigen Wirklichkeit ist, sondern das, was angeschaut wird (der Sachverhalt), durch das Anschauen selbst erst spontan zustande kommt. Wenn die Sachverhalte unabhängig von uns vorhanden sind, dann muß es ja immer ein passives Erfassen derselben geben, das dann qua passives unabhängig sein

muß von den sprachkategorialen Strukturen unseres Denkens. Unabhängige Sachverhalte verlangen – wie immer man sich wenden möge – auf der anderen Seite „schlichte Wahrnehmungen“ von Sachverhalten, ein unbegriffliches, nicht über das Verstehen von Bedeutungen vermitteltes Auffassen von Sachverhalten (also gerade das, was Tugendhat zu Unrecht der Transzendentalphilosophie vorwirft). Bei Tugendhat erscheinen sie in dem Auffassen der vorgeführten Beispiele (z. B. 418 oder 446). Solche Wahrnehmungen aber sind aus vielen Gründen unmöglich. Eine propositionale Struktur unabhängig vom Denken, vom „Verstand als dem Vermögen zu urteilen“ kann es nicht geben. Das, was einen Sachverhalt zu einem solchen macht, muß also aus dem Denken herrühren, und dies kann nur sein, wenn dem anschaulichen Erfassen von Sachverhalten Spontaneität zugrundeliegt. Natürlich heißt das nicht, daß nicht auch Empfindungen dabei eine Rolle spielen; aber diese sind für sich gar nichts, sie können für sich nicht einmal bewußt werden.

Wie gesagt, zieht dies nicht nach sich, daß die Sachverhalte etwas Vorstellungs-immanentes sein müßten. Es gibt eine Spontaneität, die selbst invariant ist gegen psychische Zustände, und auf dieser beruht, daß wir Sachverhalte anschauen und Bedeutungen verstehen können. Und die Bedeutungen sind dabei gar nichts anderes als die Anschauungen, so weit sie invariant sind gegen psychische Zustände. Eine solche Invarianz muß stets durch die „Urteilsform“ strukturiert sein. In Kantischen Worten, die Anschauung muß hinsichtlich der Form des Urteilens bestimmt werden. Die Invarianz selbst beruht aber auf der Nichtsinnlichkeit des stehenden und bleibenden Selbst.

Man kann deswegen zutreffend sagen, die Bedeutung sei die „Gegebenheitsweise“ des Gegenstandes (vgl. dazu bei Tugendhat z. B. 148 f.). Nur darf man mit „Gegebenheitsweise“ nicht etwas meinen wie, ob man eine bestimmte Sache mehr von rechts oder mehr von links sieht. Mit der Gegebenheitsweise kann dann nur die zu jeder Anschauung gehörige Weise des Invariantseins gegen psychische Zustände gemeint sein. Da diese Invarianz zu beliebigen Vorstellungen gehören kann, gibt es zu allen Vorstellungen sprachliche Bedeutungen. Das stehende und bleibende Selbst muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Bedeutungen hängen deswegen durchaus mit Vorstellungen zusammen und sind inhaltlich nicht von ihnen unterschieden (das ist das Richtige an der angeführten Auffassung von G. Harman); dennoch sind sie nichts Psychologisches und sind selbst *keine* Vorstellungen. Ebenso wenig aber sind sie irgendwelche Dinge mit Schildchen daran, auf die man hinzeigen könnte.

Durch Beispiele können darum Bedeutungen gar nicht vorgeführt werden. Natürlich kann man jemandem, der nicht weiß, was „ultramarin“ ist, eine entsprechende Farbtafel zeigen. Entscheidend aber ist, daß die Auffassung des Sachverhaltes, wie beschaffen die Tafel ist, nicht nichtpropositional sein kann, daß die Bedeutung also zu diesem Auffassen gehört und nicht erst nachträglich aus einem vorhergehenden nichtsprachlichen oder nichtpropositionalen Erfassen des Sachverhalts gebildet sein kann. Dies Erfassen beruht wie dargelegt auf transzendentaler Spontaneität, und für es ist das Zeigen des Anderen ganz

belanglos (oder jedenfalls nur in didaktischer Hinsicht belangvoll). Es geschieht genau dasselbe, ob ein Sachverhalt aufgefaßt wird, der einem von einem anderen gezeigt wird, oder einer, der dies nicht wird. Die Bedeutungen müssen in beiden Fällen der Erfassung der Sachverhalte zugrundeliegen; es gibt gar kein Erfassen von Sachverhalten ohne das Verstehen der entsprechenden Bedeutungen. Was man von anderen zu lernen hat, ist nur, ob es „rot“, „red“ oder „rouge“ heißt. Diesen Unterschieden gegenüber ist die Bedeutung selbst invariant. Deswegen können auch gehörlos geborene Kinder, die von dergleichen wie „rot“, „red“ oder „rouge“ nichts wissen, Sachverhalte erfassen, und auch bei ihnen beruht das auf einem Verstehen von Bedeutungen; darauf, daß zu dem anschaulichen Gegebensein die „Gegebenheitsweise“ der Invarianz gegen psychische Zustände gehört.

Die Zeichenverwendung muß also entgegen der Auffassung von Tugendhat (vgl. z. B. 180) als abkünftig begriffen werden. Die Verwendung von Zeichen setzt das Kennen von Regeln voraus. Man muß Verwendungsregeln kennen, um Zeichen verwenden zu können. Das Kennen von Regeln aber setzt seinerseits das Verstehen von Bedeutungen voraus. Man kann nicht eine Regel kennen, ohne eine Satzbedeutung verstanden zu haben. An dieser Ordnung der Abhängigkeitsverhältnisse scheint mir kein Zweifel möglich zu sein. Man kann hier auch nicht wechselseitige Abhängigkeitsverhältnisse einführen, weil sich dann Unmögliches ergibt. Wenn man etwa, um Zeichen verwenden zu können, Regeln kennen müßte, um aber Regeln kennen zu können, schon Zeichen verwenden müßte, würde beides unmöglich werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Kennen von Regeln und dem Verstehen von Bedeutungen. Hier kommt es zu den aufgewiesenen Zirkeln, wenn das Verstehen von Bedeutungen mit einem Kennen von Regeln erklärt werden soll.

Das Erste und Ursprüngliche ist also das Verstehen von Satzbedeutungen. Dies beruht auf der eigentlich transzendentalen Leistung, auf dem Vermögen, die Synthesis der Prädikation invariant gegen psychische Zustände hervorzu- bringen. Wir verstehen eine Bedeutung, wenn eine Vorstellung „in Ansehung der Urteilsform bestimmt“ und „zur objektiven Einheit der Apperzeption gebracht“ (d. h. invariant gesetzt) ist. Das Zweite ist dann das Kennen von Regeln. Dies ist einfach ein Verstehen bestimmter Satzbedeutungen. Das Dritte ist die Zeichenverwendung, die auf dem Kennen besonderer Regeln beruht.

Damit wird auch verständlich, weshalb die Zeichensysteme (die natürlichen Sprachen) individuell und historisch sind, während die Bedeutungen selbst keineswegs individuell und historisch, sondern invariant, intersubjektiv, nicht-sinnlich sind (und zwar invariant auch gegenüber den Zeichensystemen, den natürlichen Sprachen). Und auch nur die Zeichen, nicht aber die Bedeutungen erlernt man von anderen. Man kann auch nur dann etwas von einem anderen lernen, wenn man schon Bedeutungen versteht.

Der transzendentalphilosophische ist so, wie ich meine, der einzige bedeutungstheoretische Ansatz, der nicht gegenstandstheoretisch (im Sinne von Tugendhat) ist, der also nicht gezwungen ist, ein Erfassen von Sachverhalten an-

zunehmen, das dem Verstehen von Bedeutungen vorausgeht. In allen anderen Theorien muß es ein „schlichtes Wahrnehmen“ geben, das *nicht* blind ist, ein begriffloses Erfassen von Sachverhalten. Nur im transzendentalphilosophischen Ansatz kann gelten, daß „Anschauungen ohne Begriffe blind sind“. Dabei ist gerade die idealistische Idee von „Konstitution“, vom „Hervorbringen“ der Gegenstände fundamental: Wenn die reale Welt unabhängig von der erkennenden Subjektivität Sachverhalte enthält, dann kann es nicht anders sein, als daß diese schlicht wahrgenommen, durch begrifflose Anschauungen, die dann nicht blind sein können, passiv erfaßt werden müssen. Nur eine auf der Idee transzendentaler Spontaneität beruhende Theorie kann das Verstehen von Bedeutungen dem Erfassen von Sachverhalten zugrundelegen. Unabhängigkeit der Sachverhalte von unserer Spontaneität impliziert immer die Notwendigkeit eines Erfassens von ihnen, das dem Verstehen von Bedeutungen vorausgeht und unabhängig von ihm geschieht. Nur weil die realen Gegenstände „Erscheinung“ sind, kann ihr Erfassen auf dem Verstehen von Bedeutungen beruhen.

Erst für eine solche Theorie kann sich auch der Zusammenhang zeigen, der zwischen Wahrheit und Bedeutungen besteht. Dieser Zusammenhang scheint auch in der sprachanalytischen Theorie dargelegt zu sein, stützt sie doch das Verstehen von Bedeutungen auf Wahrheitsbedingungen und Verifikationsregeln. Aber in dieser Theorie bleibt es im übrigen eine unausgewiesene Voraussetzung, daß wir verifizieren können; sie sagt nichts darüber, ob und inwiefern dies möglich ist; sie bringt keine Argumente gegen Philosophen, die das „Rechtfertigungsdenken“ für gescheitert halten; sie sagt nichts über die Grenzen, in denen verifiziert werden kann; nichts darüber, wie es im einzelnen bei Gesetzesaussagen, moralischen Normsätzen usw. steht. Diese Bedeutungstheorie ist also – abgesehen davon, daß die Möglichkeit des Verifizierens als Faktum vorausgesetzt wird – völlig getrennt von einer Theorie des Verifizierens. Und die Möglichkeit des Verifizierens zeigt sich in ihr auch nicht als abhängig davon, daß wir Bedeutungen haben können. Für den transzendentalphilosophischen Ansatz ist dies anders: in ihm wird das stehende und bleibende Selbst nicht nur begriffen als Grund des Habenkönnens von Bedeutungen, sondern (in anderer Funktion) ebenso als Grund für die Möglichkeit intersubjektiver Geltung. Hier gibt es also wirklich eine einheitliche, auf *einen* Grund gebaute Theorie des Verstehens *und* des Verifizierens, während beim sprachanalytischen Ansatz von einer solchen keine Rede sein kann. Dies scheint mir fast das wichtigste Argument zugunsten des transzendentalphilosophischen Ansatzes zu sein. Denn Wahrheit und Bedeutungen stehen in der Tat in der engsten Beziehung – freilich nicht in der einfachen Weise, daß nur solche Sätze Bedeutung haben könnten, für die es ein intersubjektives Entscheidungsverfahren und Verifikationsregeln gibt (wobei vorausgesetzt wird, daß das überhaupt für irgendwelche Sätze der Fall ist) –, wohl aber so, daß die verschiedenen Formen von Intersubjektivität, die in Bedeutungen bzw. Verifikationen vorliegen, in demselben „Vermögen“ von Subjektivität begründet sind, in der Fähigkeit zu Leistungen, die invariant sind gegen psychische Zustände.

Wie ich an anderer Stelle meine gezeigt zu haben,<sup>23</sup> beruht diese Fähigkeit darauf, daß wir in ekstatischer Zeit existieren, weil das Transzendieren der psychischen Zuständlichkeit ursprünglich im Verfließen der Zeit geschieht. Deswegen halte ich die Frage, wie wir vom Verfließen der Zeit wissen können, für so fundamental, daß keine Art des Philosophierens, die sich einer Beantwortung dieser Frage entzieht, als ausreichend angesehen werden kann.

Von Heidegger stammt die Einsicht, daß die ekstatische Zeit das Wesen der transzendentalen Apperzeption ist, dasjenige also, in dem diese Transzendierung sich vollzieht. Frege hat gesehen, daß die Verknüpfungen, die das Wesen des Denkens ausmachen, keine Vorstellungsassoziationen sind; daß beim Denken nicht Vorstellungen verknüpft werden, sondern Dinge, Eigenschaften, Begriffe, Beziehungen; und daß der sprachliche Ausdruck für diese Eigentümlichkeit des Gedankens die Kopula ist.<sup>24</sup> Nach meiner Auffassung können diese beiden fundamentalsten Einsichten der neueren Philosophie nur im Zusammenhang miteinander und nur auf dem Boden der Kantischen Transzendentalphilosophie zu ihrem Recht kommen. Deswegen plädiere ich für eine Neufassung des Kantischen Ansatzes auf der Grundlage dieser beiden Einsichten.

---

<sup>23</sup> In meinem Aufsatz „Transzendente Apperzeption und ursprüngliche Zeitlichkeit“, in *Zeitschr. für philos. Forsch.* 31 (1977) 191–216.

<sup>24</sup> Frege, a. a. O. (vgl. Anm. 18) 23.