

EUGENIO COSERIU (Tübingen)

Zeichen, Symbol, Wort

1.1. Es ist vielleicht hilfreich, wenn ich von Anfang an meinen doppelten Hintergrund offenlege.

Einerseits handelt es sich im wesentlichen um die Sprachphilosophie von Aristoteles, Hegel und Humboldt, die ich als eine fortschreitende Bemühung um dasselbe und in derselben Richtung ansehe, auch wenn die Sprachphilosophie von Humboldt weit weniger fachmännisch und weit weniger eindeutig als diejenige von Hegel formuliert wurde. Damit meine ich allerdings nicht, daß wir einfach zu Hegel zurückkehren oder bei Hegel bleiben sollten; auch Hegel hätte es sicherlich nicht so gemeint noch so gewollt. Ich meine vielmehr, daß wir mit Hegel über Hegel hinausgehen müssen, in der Sprachphilosophie und auch in der Philosophie des Zeichens.

Andererseits werde ich als Sprachtheoretiker sprechen, d. h. aus der Sicht der linguistischen Semiotik und der wissenschaftlichen Sprachtheorie. Ich glaube nicht, daß man in der Philosophie von den Unterscheidungen und Ergebnissen der Einzelwissenschaften absehen, noch, daß man ihre Ergebnisse und Antworten als außerhalb der Philosophie liegend einstufen darf. Es stimmt zwar, daß die Einzelwissenschaften ihre Fragen innerhalb bestimmter Grenzen stellen und beantworten, aber gerade zu diesem Zweck müssen sie ihre jeweiligen Gegenstände gegenüber anderen Gegenständen schon abgegrenzt haben. Diese Abgrenzung aber schließt ein Schauen über die Grenzen hinaus und dadurch auch eine philosophische Stellungnahme schon ein. Es gibt keine Wissenschaft, die frei von jeder Philosophie wäre. Außerdem geht es in den Einzelwissenschaften und in der Philosophie im Grunde um dasselbe: um das Sein der Dinge. Nur ist das, was in der

© Copyright 1992 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, D-1000 Berlin 30
Buchbindearbeiten: Dieter Mikolaj, D-1000 Berlin 10

Wissenschaft Antwort ist, in der Philosophie Gegenstand der Frage; in ihr wird das wissenschaftliche Objekt auf neue Weise problematisiert. Die Wissenschaft fragt z. B. in bezug auf die Bäume nach dem Sein der Bäume und stellt das „Baumsein“ der Bäume fest. Die Philosophie fragt in bezug auf das (so erkannte) Baumsein nach dem Sein des Baumseins, d. h. nach dem Sinn dieses Seins. Einerseits haben wir die Frage ‚Was ist ein Baum?‘ und die Antwort ‚Ein Baum ist dieses und jenes‘, andererseits die Frage ‚Was ist Baumsein?‘, und die Antwort will den Sinn des Baumseins im Rahmen des Seins überhaupt feststellen. Der Unterschied ist also nicht bloß ein Unterschied des Gesichtskreises, des Horizonts, sondern ein Unterschied des Niveaus des Fragens und des Ziels der Fragen. Man kann auch sagen, daß die Wissenschaft nach dem unmittelbaren Sein der Dinge, die Philosophie hingegen nach dem Wesen bzw. nach dem Grund dieses Seins fragt.

1.2. So muß auch im Falle der Sprache und der Zeichen die Antwort der Sprachtheorie und der Sprachwissenschaft jeweils das Objekt der philosophischen Frage sein. Was ist ein Zeichen? Die Antwort stellt das Zeichensein, die Zeichenhaftigkeit als solche fest, sie sagt uns, *was* die Zeichen sind und wie sie funktionieren. Und was ist nun eigentlich Zeichensein? Die Antwort hierzu erklärt und begründet den Sinn des Zeichenseins. Freilich kann man die philosophische Frage auch direkt stellen, d. h. man kann ‚Was ist ein Wort?‘ fragen und ‚Was ist Wortsein?‘ meinen, ‚Was ist ein Zeichen?‘ fragen und ‚Was ist die Zeichenhaftigkeit?‘ meinen oder ‚Was ist ein Schiff?‘ fragen und ‚Was ist die Schiffheit?‘ meinen. Dies bedeutet aber, daß der Philosoph dann doppelte Arbeit leisten muß. Und als Nichtfachmann auf dem Gebiet der Einzelwissenschaften läuft er Gefahr, sich eben auf diesem Gebiet zu irren, wichtige Unterschiede zu verkennen, Unwesentliches für wesentlich zu halten und umgekehrt. Im Falle der Zeichen und der Sprache neigen vor allem Sprachphilosophen – reine Sprachphilosophen, nicht auch sprachtheoretisch und sprachwissenschaftlich geschulte Sprachphilosophen – dazu, Sprache mit allem Semiotischen, mit dem Zeichenhaften schlechthin, und das Zeichenhafte mit allem, was (für einen Ausleger) „Zeichen“ (Anzeichen!) sein kann, zu identifizieren. In diesem Fall wird die Sphäre der Zeichen und dadurch der Sprache bis

ins Unendliche erweitert, so daß dann Sprache nicht mehr von Nichtsprache, Zeichenhaftes im eigentlichen Sinn nicht mehr von Nichtzeichenhaftem zu trennen sind. Wenn aber alles Zeichen und Sprache ist, dann ist nichts Zeichen und Sprache, und wir befinden uns vor der bewußten schwarzen Kuh in einem dunklen Raum, in dem es sie überhaupt nicht gibt. Denn Etwas-Sein ist nicht nur Identität, es ist immer und notwendigerweise auch Differenz, wenn es nicht um das Sein schlechthin geht. Man kann wohl akzeptieren, daß alles, was wir interpretieren, in gewisser Hinsicht „Zeichen“ ist und daß die Interpretation stets über „Zeichen“ erfolgt. Man muß sich aber darüber im klaren sein, daß man dabei die Bezeichnung „Zeichen“ doppeldeutig verwendet, da die (ausdrücklichen) „Interpretatoren“ tatsächlich stets Zeichen sind, die Interpretanda hingegen keineswegs von vornherein und an sich schon Zeichen sein müssen. Wenn dem so wäre, gäbe es auch keine Zeichen als für sich selbst erkennbare, von anderen Seinsarten trennbare „Dinge“. Und man könnte nicht nach dem den Zeichen eigenen Sein fragen: die Zeichenhaftigkeit wäre nichts anderes als ein Status im Interpretationsprozeß.

Andererseits neigen die Philosophen dazu, die Sprache schlechthin – das Sprechen im allgemeinen – und die Einzelsprache gleichzusetzen; ferner die Sprache als Fachsprache zu interpretieren und dadurch die Bezeichnung mit der Bedeutung zu identifizieren; darüber hinaus auch noch die Einzelsprache mit dem Text bzw. mit dem Diskurs sowie den Diskurs meist mit dem Aussagesatz gleichzusetzen. Das tun sie, weil sie eigentlich am Sein aller Dinge über die Sprache hinaus interessiert sind und daher auch nur am erkenntnistheoretischen Wert der Sprache und des Sagens durch Sprache als Aussage.

1.3. Wir wollen deshalb im folgenden den Bereich der Zeichen näher bestimmen, um dadurch auch ihr eigentliches Verhältnis zur Sprache klarzumachen. Seit Locke – in Deutschland insbesondere seit Lambert – betrachtet man nämlich auch die Sprache, und die Sprache sogar an erster Stelle, als ein semiotisches System, als eine Sektion der Welt der Zeichen. (Ich sage „seit Locke“, weil wir in den meisten Fällen die ältere, mittelalterliche und scholastische Semiotik fast gänzlich vergessen haben, z. B. diejenige von Johannes a Sancto Thoma; wir entdecken diese ältere

Semiotik erst zu unserer Zeit wieder, und das auch nur teilweise und nur mühsam). Auch in der Sprachwissenschaft betrachtet man die Sprache als ein semiotisches System, und man spricht von „sprachlichen Zeichen“. Das gilt im Falle von Saussure, der die Sprachwissenschaft als einen Teil der Semiologie ansieht; ebenso, wenn auch mit einer sehr wichtigen Einschränkung, im Falle von Hjelmslev, der die Sprache als „Semiotik“ (= semiotisches System) definiert. Die Einschränkung ist folgende: Die Sprache ist für Hjelmslev eine ganz besondere, eigenartige Semiotik. Man hat die wichtige These von Hjelmslev meines Erachtens bisher nicht genug reflektiert, daß nämlich die Sprache diejenige Semiotik ist, in die alle übrigen Semiotiken übertragen werden können, die aber in keine andere Semiotik im ganzen übertragen werden kann.

2.1. Zuerst aber zum Begriff „Zeichen“ im allgemeinen. Die verschiedenen Definitionen, mit denen wir arbeiten, sind unvollständig in bezug auf ihren Gegenstand (und zwar unvollständig auch in ihrem eigenen Sinne) und beziehen sich nicht genau auf denselben Faktenbereich, betreffen also nicht genau dieselbe Zeichenhaftigkeit. So etwa: (1) „Ein Zeichen ist eine ‚Sache‘ bzw. eine Erscheinung, die auf etwas anderes, als sie selbst [in ihrer Materialität] ist, hinweist“; oder: (2) „Ein Zeichen ist eine Erscheinung, die für etwas anderes, als sie selbst ist, steht“; oder schließlich: (3) „Ein Zeichen ist Ausdruck mit Inhalt (bzw. Bedeutung), ein Ausdruck, der sich auf eine Bedeutung bezieht, eine Bedeutung vertritt bzw. hervorruft, oder – einfacher – eine Bedeutung hat“. Diese Definitionen enthalten zwar die wesentlichen Bestimmungen „auf etwas anderes hinweisen“, „für etwas anderes stehen“, „eine Bedeutung haben“, sie sind aber (insbesondere die beiden ersten; auf die dritte kommen wir im Zusammenhang mit dem Wort zurück) unvollständig, weil sie nicht sagen, für wen und durch wen die gemeinten Erscheinungen „auf etwas anderes hinweisen“ oder „für etwas anderes stehen“: Es wird nur stillschweigend für *alle* Zeichen (für alles, was ‚Zeichen‘ genannt werden kann) die Bedingung vorausgesetzt, daß sie *für* jemanden, für einen Ausleger, d. h. für denjenigen, der sie interpretiert, als „Zeichen“ gelten (bzw. zu Zeichen werden). Zugleich betreffen unsere Definitionen deshalb nicht denselben Faktenbereich, weil

einerseits „für jemanden Zeichen sein“ und „an und für sich Zeichen sein“ (bzw. „als Zeichen gelten“ und „als Zeichen produziert werden“) zwei verschiedene Bestimmungen darstellen, und weil andererseits „auf etwas anderes hinweisen“, „für etwas anderes stehen“ und „eine Bedeutung haben“ keineswegs synonym sind.

2.2. Die erste Definition bezieht sich eigentlich nicht auf die Zeichen, die als solche gegeben sind, sondern auf etwas anderes, wofür wir nur vorläufig die umgangssprachliche Bezeichnung *Zeichen* verwenden: sie bezieht sich nämlich auf diejenigen „Zeichen“, die erst durch die Interpretation als solche zustande kommen, auf „Zeichen“ also, bei denen nur eine Intentionalität vorausgesetzt wird, und zwar diejenige des Auslegers, der sie als Hinweise deutet und dadurch zu Hinweisen macht. Es handelt sich um Erscheinungen, die mit anderen Erscheinungen in einem bestimmten, bekannten oder auch nur geahnten existentiellen Kontext stehen, so daß man aus der Feststellung einer dieser Erscheinungen, die man als Hinweis annimmt, auf das Vorhandensein bzw. auf das Vorkommen anderer, in demselben Kontext damit erfahrungsgemäß zusammenhängenden Erscheinungen inferieren kann. So interpretiert man Wolken als „Zeichen“ von möglichem Regen, Fieber als „Zeichen“ von Krankheit. Es sind also Karl Bühlers *Symptome*, die man besser und allgemeiner *Anzeichen* nennen würde. Die Anzeichen werden nicht intentionell als Zeichen erzeugt, d. h. nicht, damit sie als Zeichen interpretiert werden. Die Anzeichen haben keinen „Inhalt“, keine „Bedeutung“, und sie stehen auch nicht für „etwas anderes“, als sie sind. Was hier auf „etwas anderes“ schließen läßt, ist nur die vorgegebene Kenntnis der Position des Anzeichens in einem bestimmten Zusammenhang. Hier ist die Interpretation immer nur Inferenz, Zurückführung auf Zusammenhänge. Gewiß können Anzeichen auch intentionell produziert, d. h. „simuliert“ werden. Doch geschieht das gerade, damit sie als Anzeichen, als nicht-intentionell produziert, interpretiert werden; sonst verfehlen sie ihr Ziel. Auch sprachliche Zeichen (besser: Sprechhandlungen) können als Anzeichen funktionieren, aber auch in diesem Fall ist ihre Funktion als Anzeichen nicht ihre „Bedeutung“; und wenn sie nur als Anzeichen funktionieren, haben sie keine „Bedeutung“

und sind auch keine sprachlichen Zeichen mehr. Die Anzeichen spielen eine sehr wichtige Rolle in der Interpretation auf den verschiedensten Gebieten der Erfahrung und der Wissenschaft; es ist aber trotzdem äußerst fraglich, ob wir sie deshalb der Welt der Zeichen zuordnen dürfen.

2.3. Anders verhält es sich mit den Zeichen im eigentlichen Sinne oder Zeichen schlechthin, die als Zeichen — d. h. als auf etwas hinweisend bzw. als für etwas stehend — produziert werden, damit sie als solche von einem Ausleger aufgenommen und interpretiert werden. Hier haben wir es mit einer doppelten Intentionalität zu tun, und zwar mit einer offenen produktiven Intentionalität bei demjenigen, der das Zeichen erzeugt, und mit einer nicht „zeichenproduzierenden“ Intentionalität beim Ausleger, die sich auf die Bereitschaft beschränkt, das Zeichen als Zeichen aufzunehmen und es zu interpretieren. Diese Unterscheidung ist m. E. zur Abgrenzung der Welt der Zeichen wesentlich. Denn der Satz „Alles kann Zeichen sein“ bedeutet nicht dasselbe in dem einen und in dem anderen Fall. Im Falle der Anzeichen bedeutet das *Alles* in diesem Satz tatsächlich „alles“: alles befindet sich ja in einem gegebenen oder möglichen oder vermuteten Zusammenhang, und alles kann deshalb „Anzeichen“, d. h. Anlaß für eine Inferenz sein. Im Falle der Zeichen im eigentlichen Sinne bedeutet hingegen der Satz „Alles kann Zeichen sein“ nur, daß die materielle Seite des Zeichens eine beliebige sein kann, d. h. daß der Stoff des Zeichens grundsätzlich gleichgültig ist. Zeichen sind aber in diesem Fall nur diejenigen, die als solche erzeugt werden. Das bedeutet u. a., daß auch Bilder Zeichen sein können, wenn sie dazu bestimmt sind (z. B. wenn das Bild eines Baumes für den Inhalt „Baum“ steht), daß sie aber als bloße Darstellungen von Gegenständen keineswegs Zeichen sind (in diesem Fall könnten sie höchstens Anzeichen sein).

3.1. Um die Leistung der Zeichen im eigentlichen Sinne richtig einzuschätzen und sie in der „Welt der Zeichen“ genauer einzuordnen, müssen wir jedoch von dem „Modell aller Semiotiken“ (im Sinne Hjelmslevs), d. h. von der Sprache und vom sprachlichen Zeichen ausgehen. „Sprachliches Zeichen“ ist an erster Stelle das, was wir normalerweise *Wort* nennen. Vom Wort wird gesagt, daß

es „etwas *bedeutet*“, daß es „eine *Bedeutung* hat“. Beim Wort (und bei der Sprache überhaupt) müssen wir jedoch in dem, was meist pauschal „Bedeutung“ genannt wird, drei Arten von Inhalt — *Bezeichnung*, *Bedeutung* und *Sinn* — unterscheiden, die allerdings beim verwendeten Wort alle drei zugleich gegeben sind. Denn die Sprache selbst ist erstens „Sprache im allgemeinen“ — auf das Außersprachliche bezogene Tätigkeit —, zweitens ist sie immer „Einzelsprache“ — eine bestimmte Sprache (Deutsch, Englisch, Französisch usw.) —, und drittens ist die im Sprechen konkret realisierte Sprache immer „Text“ oder „Diskurs“ mit Einheiten wie: Aussage, Feststellung, Frage, Befehl, Unterstellung, Anweisung, Antwort, Einwand usw. (den λόγοι der Stoiker). Die *Bezeichnung* entspricht der Ebene der Sprache im allgemeinen, die *Bedeutung* (in diesem Sinne) der jeweiligen Einzelsprache, der *Sinn* der Ebene des Textes.

Die *Bezeichnung* ist die sogenannte „Referenz“, das Sich-auf-etwas-anderes [auf etwas außerhalb des Zeichens]-Beziehen: auf Außersprachliches (Gegenstände, Handlungen, Sachverhalte) oder auch auf Sprachliches als „Sache“, als Erscheinung in der Welt. Die *Bedeutung* ist der im Zeichen selbst einzelsprachlich gegebene Inhalt, die einzelsprachlich abgegrenzte Bezeichnungsmöglichkeit, durch die die Bezeichnung als solche erfolgt.¹ Man

¹ In der Diskussion wurde gefragt, ob *Bedeutung* gleichbedeutend mit engl. *meaning* sei. Nein: In der hier vorgeschlagenen Terminologie ist *Bedeutung* ausschließlich der durch die Einzelsprache bzw. das Sprachsystem als solches gegebene Inhalt, das, was man als Kenner einer bestimmten Sprache versteht. *Meaning* hingegen ist (in der angelsächsischen Linguistik) meist ein komplexer oder ein undifferenzierter Begriff: er umfaßt in der Regel unsere „Bedeutung“ und „Bezeichnung“, jedoch mit Hervorhebung der Bezeichnung und bisweilen sogar des Bezeichneten.

Im Deutschen aber habe *Bedeutung* immer auch den Sinn von *momentum*, bei Frege etwa ausschließlich: Er unterscheide bekanntlich „Bedeutung“ und „Sinn“ und meine mit „Bedeutung“ den bezeichneten Gegenstand, so daß *Tragelaphos* überhaupt keine „Bedeutung“, wohl aber einen „Sinn“ habe. Müßte man da nicht eine sehr scharfe Differenzierung vornehmen? Darauf wird erwidert: Gerade eine solche Differenzierung wurde hier vorgenommen. Bei Frege handelt es sich, was die Terminologie betrifft, um einen eher unglücklichen Einfall. Seine Unterscheidung ist zwar als solche sinnvoll. Er nennt aber „Bedeutung“ — gerade nicht wie im Deutschen, sondern entge-

kann diese Unterscheidung mit Hilfe eines sehr einfachen Beispiels verdeutlichen: Die kurzen Sätze *Viene* im Spanischen und *Viene*

gen dem üblichen deutschen Sprachgebrauch — das, was in der deutschen Tradition „das Bezeichnete“, „der bezeichnete Gegenstand“ u. ä. genannt wird, und „Sinn“ das, was man eher „Bedeutung“ nennen würde, nämlich „die Art des Gegebenseins“ (des bezeichneten Gegenstandes). Seine Terminologie hat deshalb auch vielen Schwierigkeiten bereitet und hat viel Verwirrung gestiftet. In meiner Terminologie versuche ich (in diesem Fall wie überhaupt), so weit wie möglich der Tradition zu entsprechen und zugleich mich nicht allzu sehr vom alltäglichen Sprachgebrauch in der jeweiligen Sprache (in diesem Fall im Deutschen) zu entfernen. D. h., ich versuche als genau definierte Fachtermini diejenigen Wörter einer Sprache zu verwenden, die wenigstens meist (wenn auch natürlich nicht immer) gerade das nennen, was auch ich mit meinen Termini meine. So soll *Bedeutung* als Terminus stets das bezeichnen, was auch sonst im Deutschen meist damit gemeint ist, wenn man von der Sprache spricht, nämlich: den Inhalt eines Ausdrucks in einer Sprache; man fragt ja im Deutschen nach der „Bedeutung“ (nicht z. B. nach der „Bezeichnung“) eines Wortes im Lateinischen, im Griechischen usw. (bei „Bezeichnung“ würde man verstehen, daß das Wort bezeichnet wird). Ähnliches gilt für *bezeichnen*, *Bezeichnung*: man sagt z. B. auch sonst „bezeichneter Gegenstand“, „damit bezeichnen wir folgendes“, usw., d. h. man meint eben damit die Anwendung eines Zeichens auf etwas (obwohl „Bezeichnung“, im Gegensatz zu „Bedeutung“, auch für den Ausdruck gebraucht wird). Und *Sinn* entspricht dem Usus von lat. *sensus* in der alten Übersetzungstheorie, insbesondere bei Hieronymus, und ebenfalls mehr oder weniger dem alltäglichen deutschen Sprachgebrauch; denn „Sinn“, auf Sprachliches angewandt, wird eben als eine weitere Bestimmung der Bedeutung verstanden und wird vorzugsweise vom Sagen gesagt (vgl. „In welchem Sinn sagen Sie das?“, „Wie soll ich den Sinn Ihrer Frage verstehen?“). Es handelt sich aber in jedem Fall um konsequent verwendete Termini, nicht um die Wörter der alltäglichen Sprache als solche, die auch viele andere Verwendungen zulassen. Die wirkliche Schwierigkeit bei diesen Termini ist vielmehr, daß wir nicht in jedem Fall über genau „homologe“ Verben und Verbalableitungen verfügen. Man hat *bezeichnen*—*Bezeichnung*—*Bezeichnendes*—*Bezeichnetes*; *bedeuten*—*Bedeutung*, dazu noch, wenn auch nicht ohne Einschränkung, *Bedeutetes*, es fällt aber schon schwer, in nicht völlig eindeutigen Kontexten *Bedeutendes* zu gebrauchen (Saussures *signifiant*—*signifié* wurden deshalb mit *Bezeichnendes*—*Bezeichnetes* übersetzt, was irreführend ist); und bei *Sinn* verfügt man über kein Verb und folglich auch über keine Verbalableitung; man muß, wie die alltägliche Sprache, auf *meinen* zurückgreifen und entsprechend *Gemeintes*, *das Gemeinte* sagen, *Meinendes*, *das Meinende* sind aber kaum annehmbar.

im Italienischen können u. U. genau den gleichen Tatbestand bezeichnen, sie können sich auf die Tatsache, daß „jemand in diesem Augenblick kommt“, beziehen; sie bedeuten aber nicht dasselbe und wären deshalb in anderen Situationen nicht austauschbar („übersetzungsäquivalent“), da die Bezeichnung eben über die einzelsprachliche Bedeutung erfolgt. Im Italienischen bedeutet nämlich *venire* „sich in Richtung auf den Ort der ersten und der zweiten Person bewegen“, im Spanischen hingegen bedeutet *venir* ausschließlich „sich in Richtung auf den Ort der ersten Person bewegen“. Man kann im Spanischen deshalb (z. B. am Telefon) für „Ich komme morgen zu dir“ nicht *Vengo mañana a verte* sagen, da das Ziel der Bewegung in dieser Situation nicht mit dem Ort der ersten Person im Augenblick des Sprechens zusammenfällt; in diesem Fall muß man ein anderes Verb (*ir*), d. h. eine andere Bedeutung anwenden. Der *Sinn* schließlich ist die im jeweiligen Sagen intendierte Art des Meinens, der dem Sagen eigene Inhalt (Sinn — sprachlich ausgedrückt — gibt es nur im Sagen, d. h. im „Text“ oder „Diskurs“). Die schon erwähnten „Texteinheiten“ — Aussage, Feststellung, Frage, Befehl, Unterstellung, Anweisung usw. — sind Einheiten von Sinn.

3.2.1. Die Unterscheidung zwischen *Bedeutung* und *Bezeichnung*, zwischen dem Inhalt, der im Wort selbst gegeben ist, und dem Bezug des Wortes auf „Sachen“ und Sachverhalte, ist sehr alt. Schon Aristoteles macht sie mehr oder weniger ausdrücklich, zuerst durch die Bestimmung der Bedeutung als solcher. Am Anfang von *Peri Hermeneías* (16 a, 3 ff.) steht bekanntlich, daß „die sprachlichen Laute Symbole der Inhalte der Seele sind“: *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα*. Von einem *πρᾶγμα*, das bezeichnet werden könnte, ist dort überhaupt nicht die Rede, denn das Wort als solches setzt nicht einmal die Existenz der der Bedeutung entsprechenden „Sachen“ voraus. *Tragelaphos* bedeutet etwas, *σημαίνει μὲν τι*, sagt jedoch nicht, ob der *Tragelaphos* existiert oder nicht. Man könnte einwenden, in diesem Fall gehe es um ein Fabelwesen, und deshalb sei es auch vernünftig anzunehmen, daß es ein solches nicht gibt. Aristoteles sagt jedoch genau das gleiche vom Wort *ἄνθρωπος*. Auch *ἄνθρωπος*, „Mensch“, schließt nicht die Existenz des Menschen ein, sondern bedeutet nur eine Art Sein, eine virtuelle Modalität des

Seins. Im Grunde ist es bei Aristoteles nicht viel anders als bei Plato. Auch bei Aristoteles ist die Bedeutung von *τράπεζα* eigentlich doch *τραπεζότης*, die Bedeutung von *Tisch* nichts anderes als „Tisch-sein“. Dies wird in *Metaphysik Γ* sogar ausdrücklich gesagt, und zwar dort, wo Aristoteles meines Wissens zum ersten Mal in der Geschichte eben diese Unterscheidung zwischen Bedeutung und Bezeichnung macht und wo er für „Bedeutung“ den Terminus *ἐν σημαίνειν*, „ein Unikum bedeuten“, verwendet: *ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἐν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἦ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπων εἶναι* (1006 a, 31 ff.). D. h. etwa: „Ferner, wenn *ἄνθρωπος*, *Mensch*, Eines [ein Unikum] bedeutet, darf man annehmen, daß dies z. B. ‚zweibeiniges Tier‘ ist. ‚Eines bedeuten‘ [eine einheitliche Bedeutung haben] nenne ich folgendes: Für die (genannte) Bedeutung von *ἄνθρωπος*, *Mensch*, gilt: Wenn etwas als *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, vorkommt [d. h. wenn wir etwas *ἄνθρωπος*, *Mensch*, nennen], so besteht dies [das ‚Eines-Bedeuten‘] in der Tatsache, daß dies etwas eben zu *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, gehört [d. h. ein *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, ist, dieses Sein aufweist].“ Nach jahrhundertelanger Diskussion ist man sogar in der behavioristischen Semiologie zu der gleichen Unterscheidung und sogar zu einer analogen Formulierung gekommen. In der Tat entspricht die Formel, durch die Charles W. Morris sein „Significatum“ definiert (dieses sei ‚die Gesamtheit der Bedingungen, die ein Denotatum erfüllen muß, um Denotatum eines Zeichens zu sein‘), genau dem, was Aristoteles vom Eines-Bedeuten sagt. In der Antike haben übrigens die Stoiker dieselbe Unterscheidung von Aristoteles noch deutlicher herausgearbeitet und durch eindeutige Termini — *σημαῖνον*, „das Bedeutende“, und *σημαινόμενον*, „das Bedeutete“ (bzw. *λεκτόν*, „das zu Sagende“), und *πᾶγμα*, „Sache“, oder *τυγχάνον*, „das Jeweilige“ (d. h. „das jeweils Bezeichnete“) — befestigt. Augustinus hat für dieselben Begriffe *verbum* (= *σημαῖνον*), *dicibile* (cf. *λεκτόν*) und *res* (cf. *πᾶγμα*). Und noch in unserer Zeit kommt Saussure sogar auf dieselben Termini der Stoiker, nur ins Französische übertragen: *signifiant*, *signifié* und *chose*. In allen diesen Fällen befindet sich die (bezeichnete) „Sache“ außerhalb der Zeichenrelation, die aber die Bedeutung einschließt. Nur die Einzelsprachlichkeit der Bedeutung (obwohl sicherlich stillschweigend angenommen, da es stets um Wörter bestimm-

ter Sprachen geht) wird in der älteren Sprachtheorie nicht ausdrücklich vertreten.

3.2.2. Wichtig ist ferner bei dieser Unterscheidung, daß dadurch zugleich die Doppeldeutigkeit des Terminus „Zeichen“ (auf sprachliche Zeichen bezogen) klar wird. Denn „Zeichen“ nennt man einerseits — umgangssprachlich sogar meist — das *signifiant* bzw. *σημαῖνον* allein, das *verbum* von Augustinus, andererseits aber auch — und zwar besser, bzw. streng fachsprachlich — die Einheit von *σημαῖνον* und *σημαινόμενον*, von *verbum* und *dicibile*, von *signifiant* und *signifié* (so schon bei den Stoikern, die eben das Ganze *σῆμα* oder *σημεῖον* nennen, und bei Augustinus, der dafür *dictio* verwendet; ebenso, völlig eindeutig, bei Hegel, in der *Enzyklopädie*, wo das Zeichen als Einheit von selbständiger Vorstellung und Anschauung dargestellt wird, und bei Saussure, für den *signe* die unauflösbare Einheit von *signifiant* und *signifié* ist). In Hegels *Enzyklopädie* wird zudem noch deutlich gemacht, daß der Stoff des *signifiant* als solcher in funktioneller Hinsicht (für die Zeichenfunktion) belanglos ist, da die Materialität des Zeichens in der Interpretation aufgehoben wird: Dieses Aufgehobenwerdenkönnen, d. h. die Tatsache, daß kein kausal notwendiges Verhältnis zwischen der Materialität des Zeichens und seiner Bedeutung besteht, ist das, was wir — insbesondere nach Saussure (bzw. nach Saussure so gut wie allgemein) — „Arbitrarität“ des Zeichens nennen, und was auch Hegel eben „Willkür“ nannte.

3.3.1. Erst angesichts dieser Komplexität des sprachlichen Zeichens, das an sich schon Bedeutung „hat“ (bzw. „enthält“) und dadurch bezeichnen und zum Sinn beitragen kann, sowie der Doppeldeutigkeit des Terminus können wir uns sinnvoll fragen, wie es sich mit den übrigen „Zeichen“, zuerst mit dem sogenannten *Symbol*, verhält. Bei Aristoteles sind *σημεῖον* und *σύμβολον* anscheinend synonym: Schon mehrmals, und zwar seit der Antike, wurde die Meinung vertreten, er würde beide Termini einfach unterschiedslos verwenden; und die jüngsten Bemühungen, in ihrer Verwendung doch eindeutige Unterschiede festzustellen, sind bisher ergebnislos geblieben. Nur was die Perspektive betrifft, kann man vielleicht eine gewisse Nuance identifizieren: *σημεῖον* nennt Aristoteles das Zeichen in seiner Funktion, *σύμβολον*

λον hingegen eher das Zeichen als das intentionell mit dieser Funktion Gemachte („Eingerichtete“). Er sagt nämlich, daß kein „Name“ von Natur aus ein solcher ist: er ist es nur als φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην, d. h., wenn er zu einem Symbol wird, anders gesagt, wenn er intentionell zu einem Zeichen gemacht (als Zeichen „eingerichtet“) wird (*De Interpr.*, 16 a, 26–29). Hegel und Saussure – und zwar, wie ich glaube, Saussure mit implizitem, wenn auch wahrscheinlich nur indirektem Bezug auf Hegel – unterscheiden Zeichen und Symbol nur im Hinblick auf das Willkürliche des *signifiant*. Für Hegel ist eben das *Zeichen* „vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend“ (*Enzykl.*, § 458). Ein Symbol, z. B. die Waage als Symbol der Gerechtigkeit, hat doch etwas mit dem Symbolisierten zu tun: die Waage stellt bildlich ein Charakteristikum der Gerechtigkeit – das zu erwartende Gleichgewicht, die zu erwartende Gleichbehandlung der Parteien usw. – dar. Ebenso hat die Tatsache, daß man dem Eroberer die Schlüssel der Stadt aushändigt, durchaus etwas mit dem Geschehen im Ganzen zu tun: man übergibt dem Eroberer „symbolisch“ die Stadt, indem man ihm einen kleinen, aber wichtigen Teil der Stadt selbst (das Werkzeug, das ihre Tore öffnet) aushändigt.

Diese Bestimmung ermöglicht uns nun sicherlich, die Symbole von den übrigen Zeichen, bzw. von den „Zeichen im engeren Sinne“ (zu denen auch die sprachlichen Zeichen gehören würden) zu trennen. Sie reicht aber nicht aus, um die Symbole auch vom sprachlichen Zeichen als solchem, vom Wort, zu unterscheiden. Kennzeichnend in dieser Hinsicht ist vielmehr das Verhältnis der Symbole zur Bedeutung. Gewisse „symbolische“ Zeichen haben überhaupt keine primäre, ihnen eigene, sondern nur eine von der Sprache geliehene und von der Sprache losgelöste, universalisierte Wortbedeutung (als Bezeichnungsfunktion). So die „symbolischen“ (nicht-willkürlichen) Zeichen, denen nur Bühlers „Darstellungsfunktion“ zukommt – z. B. die in der Astronomie verwendeten oder die Zodiakalzeichen (als Bilder) – und die Bühler

eben zu seinen „Symbolen“ rechnet. Und die Symbole im üblicheren Sinne (so auch die von Hegel und von Saussure gemeinten) haben überhaupt keine Wortbedeutung, sondern nur eine Art „Satzbedeutung“ und einen bestimmten Sinn und bezeichnen deshalb auch nicht „Sachen“ oder „Klassen von Sachen“, sondern nur Tatbestände, Sachverhalte u. ä., was sich in jeder Sprache (mit Hilfe von verschiedenen Wortbedeutungen) interpretieren läßt. Die Waage als Symbol der Gerechtigkeit bedeutet nicht „Gerechtigkeit“ und bezeichnet deshalb auch nicht die Gerechtigkeit schlechthin; sie sagt vielmehr etwas wie: „Die Gerechtigkeit ist wie eine Waage“ bzw. „soll wie eine Waage sein“. Ein Symbol in dieser Hinsicht, von der Sprache her gesehen, ist wie ein chiffrierter Redeakt oder Text.

3.3.2. Ähnliches gilt für die übrigen konventionellen und traditionellen nicht-sprachlichen Zeichen und Zeichensysteme: Sie sind entweder partieller Ersatz für die Wörter, von jeder Einzelsprache losgelöste und dadurch universalisierte Bezeichnungen, oder sie entsprechen Redeakten und Texten. So die Zeichen, die Karl Bühler „Signale“ nennt (z. B. rot, gelb, grün bei den Verkehrssampeln, die Verhaltensanweisungen darstellen), und die Gebärden, die ganze Welt der „konventionellen“, d. h. freien (nicht spontanen) Gestik. Eine bestimmte Gebärde bedeutet z. B. nicht „hungrig“, „Hunger“, und bezeichnet auch nicht den Hunger schlechthin (in jeder beliebigen Situation); sie drückt nur etwas wie „Ich bin hungrig“ aus, und auch dies nur „deiktisch“, nicht mittels dieser Bedeutungen. Anders gesagt: die Gebärde weist auf einen konkreten Hunger in einer konkreten Situation hin, man kann aber mit ihr nicht vom Hunger im allgemeinen sprechen noch den Hunger beschreiben oder analysieren.

3.3.3. In allen diesen Fällen kann man mit Recht sagen, daß die Zeichen auf etwas anderes, als sie selbst sind, hinweisen, daß sie für etwas anderes „stehen“. Sie stehen für Einheiten von Sinn (konkrete Ausdrucksabsichten), für Tatbestände und Sachverhalte, ja – im Falle der „Ersatzzeichen“ (d. h. der nach dem Muster der Sprache nachgebildeten Universalbezeichnungen) sogar für „Sachen“ und für Begriffe bzw. Klassen von „Sachen“. Hervorzuheben ist jedoch, daß diese Zeichen – im Gegensatz

zu den sprachlichen Zeichen — entweder sich auf das Sein der „Sachen“, auf die sie hinweisen, überhaupt nicht beziehen oder, im besten Fall (demjenigen der „Ersatzzeichen“), dieses Sein als schon abgegrenzt und als abgegrenzt vorgegeben voraussetzen.

4.1. Der Unterschied ist so radikal, daß man sich berechtigterweise fragen kann, ob die nicht-sprachlichen und die sprachlichen Zeichen als Spezies (und sogar als gleichrangige Spezies) ein und derselben Gattung anzusehen sind, d. h. ob das sprachliche Zeichen — das Wort — in demselben Sinne „Zeichen“ ist, in dem es die übrigen Zeichen sind. Denn — verweist eigentlich das Wort auf etwas anderes, als es selbst ist? Und steht das Wort für etwas anderes als das, was es selbst ist und darstellt? Man wird sich fragen müssen, warum sich Humboldt — und zwar von Anfang seiner Beschäftigung mit der Sprache an — dagegen sträubt, die Sprache als Zeichensystem anzusehen. Schon in der *Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation* (1812), d. h. in seiner ersten Schrift zur Sprache, die zugleich einen bemerkenswerten Entwurf seiner Sprachauffassung und seiner Sprachphilosophie enthält, schreibt Humboldt: „Man muss sich nur durchaus von der Idee losmachen, dass sie [die Sprache] sich so von demjenigen, was sie bezeichnet, absondern lasse, wie z. B. der Name eines Menschen von seiner Person, und dass sie, gleich einem verabredeten Chiffre, ein Erzeugniss der Reflexion und der Übereinkunft ... sey“ (*Akademie-Ausgabe*, III, S. 296).

Dies zuerst deshalb, weil man strenggenommen nicht sagen kann, daß das Wort auf seine Bedeutung hinweist. Denn dadurch betrachtet man das Wort als reinen Wortlaut oder Ausdruck, nicht als das, was das Wort eigentlich ist. Das Wort, in der Sprache, ist immer Ausdruck *und* Bedeutung zugleich; und es ist „Wort“ nur als diese Vereinigung von *signifiant* und *signifié*. Man kann zwar beim Wort künstlich, im Sprechen — insbesondere, wenn man über Wörter spricht —, Ausdruck und Inhalt, *signifiant* und *signifié*, voneinander trennen (sie als getrennt denken und getrennt besprechen bzw. untersuchen); aber eben nur künstlich, d. h. indem man die gegenseitige Beziehung von *signifiant* und *signifié* nur operationell aufhebt, indem man von dieser Beziehung absieht, ohne sie aufzulösen. Ebenso, wenn man mit der Sprache spielt: die meisten Wortspiele beruhen nämlich darauf, daß man

diese Beziehung aufhebt und zugleich bejaht. Sonst ist der von der Worteinheit losgelöste Ausdruck kein Ausdruck mehr, sondern nur eine materielle Erscheinung; und auch die Bedeutung ist keine Bedeutung mehr, sondern nur Vorstellung bzw. formloser, verschwommener Denkinhalt. Man kann also sagen — um eine schöne Formulierung von Josef Simon (allerdings in einem anderen Sinn) zu verwenden —, daß ein Wort [als Wortlaut bzw. *signifiant*] nur dann „Zeichen“ für eine Bedeutung ist, wenn man nach seiner Bedeutung fragt, d. h. — für uns — wenn es noch kein Wort im eigentlichen Sinne ist und der Wortlaut (als materielle Erscheinung) nur als „Anzeichen“ für einen Zusammenhang mit einer Bedeutung interpretiert wird. Gleiches gilt übrigens für alle Zeichen, denen eine „Bedeutung“ (auch als universelle Bezeichnungsmöglichkeit) zugeschrieben wird.

Für das Wort bedeutet dies aber nach Humboldt zugleich, daß es sich, von dem, was es bezeichnet², nicht absondern läßt, eine These, die ihre Begründung in Humboldts Auffassung von der Sprache als „Vermittlung“ findet. Die „Sachen“, die die Sprache bezeichnet, sind nicht etwa vorgegebene, in ihrem Sinn schon im voraus abgegrenzte, sondern erst (und stets!) durch die Sprache „vermittelte“ Sachen. Es gehört nun zum Wesen der Vermittlung, daß das Vermittelnde nur in der Vermittlung selbst „vermittelnd“ ist. Auch das Wort ist folglich nur in der Vermittlung des Bezeichneten „Wort“. Wenn es nicht vermittelt, wenn es von dem, was es vermittelt, getrennt und zu einem bloßen „Zeichen“ gemacht wird, ist es auch kein Wort mehr.

Wir würden eher — Hegel folgend — sagen, daß die „Sachen“ (als dies oder jenes seiend) nicht von der Sprache getrennt werden können; denn in der Beziehung Sprache—Sachen ist eben die Sprache der bestimmende Faktor: die Sprache bestimmt das Sein der Sachen, nicht umgekehrt. So kann die Sache „Baum“ als Spezies (Art des Seins) nicht von derjenigen Sprache getrennt werden, in der sie so genannt, d. h. durch die Bedeutung „Baum“ bezeichnet wird, zumal die Bedeutung des Wortes *Baum* (die die

² Unter „Bezeichnung“ versteht Humboldt nicht die leere Referenz, das „Hinweisen auf“, sondern den Inhalt selbst des Wortes in seiner „objektiven“ Dimension: das durch das Wort in den Sachen selbst Gemeinte. Wir werden deshalb von (bezeichneten) „Sachen“ sprechen.

Abgrenzung der Klasse „Baum“ rechtfertigt) gerade „Baum-sein“ ist. In einer anderen Sprache könnte die Gestaltung der Bedeutungen völlig anders sein und eine völlig andere Abgrenzung der Sachen bedingen, wodurch auch die Bäume keine Bäume mehr wären.

4.2. Verhält es sich denn nun nicht ebenso bei allen Zeichen oder wenigstens bei allen Zeichen mit Bedeutung? Nein. Für andere Zeichen gelten die zu bezeichnenden Sachen als schon abgegrenzt, als schon nach ihren Arten eingeteilt, bzw. die Abgrenzungen werden mit Bezug auf die Sachen selbst vorgenommen, so daß bei diesen Zeichen das zu Bezeichnende primär ist, die Bedeutung (Möglichkeit der Bezeichnung) hingegen sekundär und von der Abgrenzung des zu Bezeichnenden her bestimmt. Im Falle der primären (nicht fachsprachlichen) Wörter sind dagegen die Arten der Sachen nicht als solche vorgegeben, sondern sie werden aufgrund der Bedeutungen abgegrenzt; bei diesen „Zeichen“ ist also die Bedeutung (als intuitive Erfassung einer Möglichkeit des Seins) primär, und die Arten der Sachen sind diejenigen, die den Wortbedeutungen entsprechen. Zwar stellt die Bedeutung in jedem Fall die unendliche Möglichkeit der Bezeichnung von einzelnen Daseienden dar, und die Bezeichnung selbst erfolgt jeweils auf dieselbe Weise, nämlich durch Partikularisierung bzw. durch Kreuzung von Universalien (z. B. im Falle von „dieser Löwe“: durch das Universale „Löwe“ und die ebenfalls universelle Relation der „Diesheit“ in einer bestimmten Situation). Auch ist die Benennung einer Sache („Das ist ein x“) in jedem Fall Zurückführung der Sache auf eine Bedeutung: Erkennen einer Art von Sein bzw. der „Bedingungen eines Significatum“ (auch in der Benennung „steht“ also in jedem Fall das Wort bzw. das „Zeichen mit Bedeutung“ für seine Bedeutung, d. h. für sich selbst). Trotzdem, d. h. trotz aller möglichen Analogien in der Anwendung, sind die „natürliche“ Sprache und die übrigen Zeichensysteme (bzw. die „künstlichen Sprachen“) ihrer Natur nach radikal verschieden: die Sprache geht von den Bedeutungen, die übrigen Zeichensysteme von den Sachen aus. Die „natürliche“ Sprache (oder Sprache schlechthin, Sprache als solche) ist primär kein Bezeichnungssystem, sondern ein System von Bedeutungen. Die dem Menschen eigene Welt, so wie die Sprache sie schafft

(d. h. die geistige Welt, die der Mensch sich selbst schafft), ist an sich eine Welt von Möglichkeiten des Seins, nicht eine Welt von Daseienden. Und erst von dieser geistigen Welt her können wir auch unsere sinnliche Welt ordnen, Daseiende als solche identifizieren, Arten von „Sachen“ abgrenzen, feststellen, daß es solche Wesen wie die Pferde gibt und solche Wesen wie die Tragelaphoi in der Welt nicht vorkommen.

4.3. Die Folgerungen, die man daraus ziehen kann, sind, auch für die Sprachphilosophie und für die Philosophie des Zeichens unüberschbar. Es sei hier nur einiges kurz erwähnt. *Erstens* muß die oft wiederholte These, die „Artikuliertheit“ der Sprache setze eine Artikuliertheit der Welt voraus, entschieden abgelehnt werden. Denn die Gestaltung durch die Sprache ist die primäre Gestaltung der Welt, die keine andere voraussetzt und der keine andere vorausgeht. Erst die Sprache verleiht den Sachen ein bestimmtes Sein und schafft „Spezies“. Natürlich schafft die Sprache nicht die Spezies im materiellen Sinn, aber sie macht sie eben zu Spezies; sie schafft nicht etwa Bäume als Dinge (Daseiende), schafft aber das Baum-Sein. Die Sprache ist nicht Abbild oder passive Wiedergabe, sondern ursprüngliche und intentionelle Gestaltung. Und die Tatsache, daß die sprachlichen Spezies oft mit den naturgegebenen Spezies zusammenfallen, ist für die Einschätzung der Leistung der Sprache belanglos; denn dies kann erst im nachhinein festgestellt werden und ist auch keineswegs notwendig: Ein und derselben naturgegebenen Spezies können mehrere sprachliche Spezies entsprechen und umgekehrt. Außerdem schafft die Sprache auch in der Welt überhaupt nicht existierende Spezies (was ebenfalls erst im nachhinein festgestellt werden muß), da sie der Unterscheidung selbst von existierend und nicht existierend vorausgeht: *τραγέλαφος* und *Pferd* sind in der Sprache gleichberechtigte Wörter, die gleichberechtigte sprachliche Spezies bezeichnen. *Zweitens* ist angesichts der Tatsache, daß jede Sprache ein ihr eigenes System von Bedeutungen aufweist und dadurch eine eigentümliche Gestaltung der Welt darstellt, die Behauptung, jede Sprache sei doch grundsätzlich in jede andere Sprache übersetzbar, in dieser Form nicht annehmbar; und noch weniger als Argument dafür, daß die Artikuliertheit der Sprache eine Artikuliertheit der Welt voraussetzen würde. Eine Sprache als solche ist überhaupt

nicht übersetzbar und wird auch nie übersetzt; und die inhaltliche Verschiedenheit der Sprachen kann nicht auf der Ebene der Sprachen selbst aufgehoben werden. Was man mit dieser Behauptung sinnvollerweise sagen will, ist etwas anderes: daß nämlich dieselbe durch eine bestimmte Sprache gestaltete Welt auch anders gestaltet werden kann, was aber nicht bedeutet, daß die Bedeutungen einer Sprache als solche übertragen werden können, sondern nur, daß man mit verschiedenen Bedeutungen in verschiedenen Sprachen dasselbe „sagen“ und dieselben Sachen bezeichnen kann³.

³ In der Diskussion wurden Zweifel geäußert in bezug auf Unterscheidungen, die mit Hilfe von Bedeutungen einer Einzelsprache, und sogar einer besonderen Verwendungsweise (der sprachwissenschaftlichen) innerhalb einer Einzelsprache (in diesem Fall, innerhalb des Deutschen), vorgenommen werden. Wie könne man von einer besonderen Redeweise aus ontologische Ansprüche stellen? Wenn man die Einbindung der Bedeutungen in die Einzelsprache betone, dann müsse das auch für die Bedeutung von [deutsch] *Bedeutung* gelten. Und wenn man im Englischen *meaning* sagt und „Bedeutung“ gar nicht sagen kann, so entstehen doch hier bestimmte Schwierigkeiten in bezug auf das, was man in der Philosophie ‚die objektive Gültigkeit der Redeweise‘ nennt. Die aufgeworfenen Fragen sind äußerst wichtig und erfordern eine etwas detailliertere Stellungnahme. Also: Erstens wurde hier nicht die allgemeine Einbindung der Bedeutungen in die Einzelsprachen vertreten (was tatsächlich ein unbegründeter „ontologischer“ Anspruch wäre), sondern nur die Einzelsprachlichkeit der einzelsprachlichen Bedeutungen (auch, natürlich, der Bedeutung des deutschen Wortes *Bedeutung*), was tautologisch und deshalb unbestreitbar ist; demgegenüber wurde aber die Universalität (wenigstens die intendierte Universalität) der Bedeutung der Fachtermini hervorgehoben. Und *Bedeutung*, in dem hier definierten Sinn, ist eben ein Fachterminus, der mit dem deutschen Wort *Bedeutung* nur, sozusagen, „etymologisch“ eng verwandt ist. Zweitens ging es mir an erster Stelle nicht um den Gegensatz „einzelsprachlich“/„nicht einzelsprachlich“, sondern um die Unterscheidung *Bedeutung*–*Bezeichnung*–*Sinn*. „Bedeutung“ nenne ich den zum Zeichen als solchem (im Zeichensystem) gehörenden Inhalt; insoweit es sich nun dabei um ein einzelsprachliches System (auch um ein partielles) handelt, sind auch die entsprechenden Bedeutungen natürlich „einzelsprachlich“.

Es handelt sich also nicht um die Bedeutung bzw. um das Sein der Bedeutung schlechthin (was auch immer das sein mag) und auch nicht um die Bedeutung von *Bedeutung* im Deutschen oder „innerhalb einer Verwendungsweise der deutschen Sprache“, sondern um die in der Fachsprache der Sprachwissen-

5.1. Letzteres führt uns in eine scheinbare Aporie. Denn was kann „dieselben Sachen“ heißen, wenn die Sachen in verschiedenen Sprachen verschieden gestaltet sind? Es heißt „dieselben Sachen“ als außersprachlich (bzw. außereinzelsprachlich) bestehend. Die von uns vertretene These ist nämlich nicht etwa, daß die Sachen

schaft (und der Sprachtheorie) definierte Bedeutung. Eine Fachsprache ist nun nicht „Verwendungsweise einer Einzelsprache“, sondern, was ihre Termini betrifft, „Universalsprache“ mit *signifiants* einer Einzelsprache oder mit willkürlich gesetzten *signifiants*. Warum dann gerade *Bedeutung*? Nicht unüberlegt. Ich halte es nämlich für angebracht, im Einvernehmen mit der Tradition und im Interesse der Kontinuität der Forschung mit schon vorhandenen einzelsprachlichen *signifiants* zu arbeiten und auch inhaltlich nahe an den in den Einzelsprachen gegebenen intuitiven Abgrenzungen zu bleiben (zu diesen ist Wichtiges bei Hegel, in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* zu lesen). Das hat freilich seine Risiken, an erster Stelle das Risiko, daß die Termini, wie in diesem Fall, mit den Wörtern der Einzelsprachen verwechselt werden. In einer Humanwissenschaft ziehe ich es aber vor und halte es sogar für eine gesellschaftliche Verpflichtung, dieses Risiko in Kauf zu nehmen, um auch von Laien und von Fachleuten auf anderen Gebieten (einschließlich der Philosophen) wenigstens teilweise verstanden zu werden, statt eine esoterische und deshalb den meisten unverständliche Terminologie und Formalisierungen anzuwenden, die oft Gedankentiefe nur vortäuschen und in Wirklichkeit Gedankenleere verbergen. Dies erlaubt mir u. a., in den Schriften – nach demselben Grundsatz und ebenfalls durch ausdrückliche Setzung – für genau denselben Inhalt *signifiants* der jeweils gebrauchten Sprachen zu verwenden, so, für *Bedeutung* und *Bezeichnung*, im Französischen: *signifié* und *désignation*, im Italienischen: *significato* und *designazione*, im Spanischen: *significado* und *designación* usw. Die Fachtermini lassen nämlich diese Eins-zu-eins-Übertragung zu. Auch im Englischen ist es natürlich ohne weiteres möglich, fachsprachlich genau dieselbe Unterscheidung zu treffen, und sie wird auch gemacht, oft sogar unter Verwendung eines ausdrücklich definierten *meaning*. So unterscheidet der große, heute – außerhalb der Ägyptologie – leider weitgehend vergessene englische Linguist Alan S. Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, 1932, *meaning* („Bedeutung“) und *thing meant* („Bezeichnetes“). Seine Unterscheidung entspricht etwa derjenigen von Frege zwischen *Sinn* und *Bedeutung*, mit dem Unterschied, daß Gardiner sinnvollerweise *meaning* das nennt, was bei Frege als *Sinn* erscheint, und für Freges „Bedeutung“ *thing meant* verwendet, und daß sein *thing meant*, in Übereinstimmung mit jeder „natürlichen“ Sprache, nicht der Existenzbedingung untersteht (sprachlich bezeichnet man ja unterschiedslos Existierendes und Nichtexistierendes). Andere Autoren, in der Linguistik und in der Logik, verwenden *meaning* und

nur sprachlich gegeben sind, sondern daß sie erst durch die Sprache als „Sachen“ und als diese und jene Sachen gegeben sind; nicht etwa, daß es eine außersprachliche Artikuliertheit der Welt überhaupt nicht gibt und daß wir in einer nur einzelsprachlich gegebenen Welt hoffnungslos eingeschlossen leben und überhaupt keinen Zugang zu anderen einzelsprachlichen Welten oder zu einer außersprachlichen Welt schlechthin haben, sondern, daß es eine vorsprachliche, der Sprache vorgegebene und unabhängig von der Sprache erkennbare Artikuliertheit der Welt nicht gibt und daß eine solche Artikuliertheit erst nach und jenseits der Sprache (aber nur über die Sprache) erreicht und erkannt wird. Deshalb sind auch die Zeichensysteme, die von den Sachen als schon gegeben ausgehen, und die Fachsprachen nicht etwa, wie man oft glaubt, „vorsprachlich“ bzw. von der Sprache unabhängig, sondern „nachsprachlich“ und von der Sprache abgeleitet. Die Sprache geht zwar nicht von den Sachen aus, da ihr überhaupt keine Sachen als solche vorgegeben sind, sie gelangt aber zu den Sachen: sie macht die Sachen zu Sachen und ist somit auch Zugang zu den Sachen selbst, soweit diese von dem Menschen erfaßt werden können.

denotation, meaning und reference etc. Und wenn man Verwechslungen mit dem einzelsprachlichen *meaning* vermeiden will, kann man ausschließlich lateinische Wörter bzw. lateinisch-romanische Bildungen verwenden; so, für die inhaltliche „Substanz“ beim Zeichen, *significatum* und *denotatum* (wie bei Ch. W. Morris), für die Funktionen, *signification* und *denotation*.

Was die „ontologischen“ Ansprüche betrifft: Jede Fachsprache (auch die volkstümliche Fachsprache als solche) darf „ontologische“, d. h. Objektivitäts-Ansprüche stellen, da sie die bezeichneten Gegenstände „zeigt“, d. h., weil sie zuerst ihre Abgrenzungen objektiv, „in den Sachen selbst“, vornimmt und erst dann benennt (nicht umgekehrt), so daß sich die Frage nach der „objektiven Gültigkeit“ in diesem Fall überhaupt nicht stellen kann (von einem ausdrücklich gesetzten Terminus kann man nicht sagen, daß er nicht das bedeutet, was er bedeuten will). Ob diese Ansprüche auch immer vernünftig sind und ob sie auch anders als in logischer Hinsicht berechtigt sind, ist eine andere Frage. Übrigens ist eine Philosophie, die von Sprachverwendungsweisen spricht, die – irrtümlich – auch die Fachsprachen für Verwendungsweisen der Einzelsprachen hält und die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Rede-weise in diesem Rahmen stellt, nicht *die* Philosophie, sondern *eine* besondere Philosophie, und sie ist m. E. in verschiedener Hinsicht widersprüchlich und zirkulär.

5.2. Außersprachlich („objektiv“) sind übrigens die sprachlich erfaßten Sachen, unabhängig von ihrer Einteilung, schon ursprünglich, und zwar dank der Sprache selbst. Die sprachlich erfaßte Sache ist nie private Bedeutung oder subjektive Sachvorstellung; denn schon in der Sprachschöpfung werden die bezeichneten Sachen als Sachen in der Welt dargestellt. Die sprachliche Vermittlung erfolgt in der Tat ursprünglich schon im Medium der Intersubjektivität (da die Sprache auch Vermittlung zwischen dem Ich und dem Du ist), und durch die intersubjektive Referenz werden die Sachen in die Objektivität gerückt: auch die Tragelaphoi suchen wir in der Welt, wenn wir sie suchen wollen, nicht in der Sprache, wo sie ja zweifellos existieren. Schon in der einzelsprachlich gestalteten Welt sind die Sachen als solche identifizierbar und erkennbar und können als von der Sprache getrennt betrachtet werden.

Dies erfolgt im Sprechen, wo die Sachen eindeutig von der Sprache getrennt werden und ihre volle Autonomie erhalten (bzw. wiedererhalten): die Sprache ist hier das Bezeichnende und Besprechende, die Sachen sind das Bezeichnete und Besprochene; gegenüber der Einheitlichkeit der Bedeutungen steht jetzt die Differenziertheit der Arten und Klassen von Daseienden. Von der Sprache her gesehen sieht das wie eine Spaltung und ein Austausch von Rollen aus: die sprachlich eingeteilte Welt wird zum Objekt von Sprache als Sprechen. Wenn man die Sprache statisch und abstrakt nur als Einteilung der Welt betrachtet, läuft man deshalb Gefahr, die Sprache als eine Art Klassifikationssystem anzusehen und die eigentliche Leistung der Sprache in ihrer Ganzheit aus den Augen zu verlieren. Das heißt: man läuft Gefahr, davon abzusehen, daß die doppelte Vermittlung durch die Sprache eine ständige und unendliche und die Sprache von Anfang an und stets *ὄνομαζεν* und *λέγειν*, Benennen und Sprechen oder Sagen ist. Die Sachen werden durch die Sprache zu (bzw. als) Bedeutungen gemacht, um mit ihnen mental operieren zu können, um sie in Beziehung zueinander zu bringen, zu analysieren und „mitzuteilen“, d. h. im Rahmen des Miteinanderseins des Menschen zu besprechen. Oder, in erkenntnistheoretischer Hinsicht: Die Sprache bedeutet, damit wir deuten können. Besprochen und gedeutet werden aber – über die Bedeutungen – die Sachen selbst; mit den Bedeutungen spricht man von

den Sachen. Im Sprechen — anders als in der Sprache als Einteilung der Welt (bzw. im Sprachsystem) und anders als in der bloßen Benennung (bzw. aufgrund einer impliziten, schon erfolgten Benennung) — bezeichnen die Bedeutungen die Sachen und „stehen“ tatsächlich für die Sachen und deren Eigenschaften, oder, besser, vertreten die Sachen und ihre Eigenschaften. Das sprachlich erfaßte Sein steht jeweils für Daseiende, die dieses Sein aufweisen, und vertritt das Sein dieser Daseienden als solcher. Diese Vertretung schließt jedoch keine Identität ein. Die Bedeutung als solche grenzt zwar das Sein der Sachen ab und kann es deshalb im Sprechen vertreten, stellt aber nur die Einheit des Seins der Sachen, nicht auch dessen innere Differenziertheit dar; und als unmittelbare Vertretung sagt sie über dieses Sein nichts aus und expliziert es auch nicht. Sie enthält nur das, was genügt, um eine Art Sein von anderen Arten von Sein zu unterscheiden und als abgegrenzt festzuhalten. Sie ist *διακριτικὸν τῆς οὐσίας*: zeigt, welches ein bestimmtes Sein ist, sagt aber nicht, wie es im ganzen und im einzelnen ist. Erst im Sprechen wird etwas über das Sein der Sachen ausgesagt, und dieses Sein wird analysiert, expliziert und als differenziert — d. h. so wie es in den Sachen gegeben ist und in Erscheinung tritt — dargestellt. Außerdem spricht man nicht nur mit den Bedeutungen, sondern zugleich mit der Kenntnis der Sachen und unter situationell und kontextuell gegebenen Bedingungen. Eine lange Reihe von Erscheinungen der Sprachverwendung hängt mit der Kenntnis der Sachen zusammen, sowohl im Sprechen als auch in der Interpretation des Gesprochenen.

Das gleiche gilt für die Übersetzung, da das Übersetzen nichts anderes ist als ein Sprechen in zwei verschiedenen Sprachen mit einem virtuell identischen Inhalt. Man übersetzt nicht Sprachen, sondern Sprechen und Sagen; nicht das, was die Einzelsprache als solche sagt, sondern das, was man mit der Sprache sagt, d. h. nicht Bedeutungen, sondern grundsätzlich das durch Bedeutungen Bezeichnete. Die Bedeutungen sind Instrument, nicht Gegenstand der Übersetzung, so wie sie Instrument, nicht Gegenstand des Sprechens sind. Es gibt keinen direkten Übergang von den Bedeutungen der Ausgangssprache zu den Bedeutungen der Zielsprache; der Weg führt notwendigerweise über das außersprach-

lich Bezeichnete. Die Übersetzung ist deshalb immer zuerst „Entsprachlichung“ und dann „Versprachlichung“.

Das Allerwichtigste für unser Anliegen ist jedoch, daß die Sprache durch ihre Einteilungen und Verfahren auch der Wissenschaft und der Philosophie Gegenstände und Instrumente zur Verfügung stellt. Sobald man weiß, welches eine Art Sein ist und wie man das Sein der Sachen besprechen kann, kann der unendliche Prozeß der Gewinnung von Wissen in bezug auf dieses Sein beginnen. Jede Wissenschaft beginnt notwendigerweise mit Fragen in bezug auf die durch die Sprache in der Welt abgegrenzten Sachen. Sie bleibt aber nicht bei den einzelsprachlichen Abgrenzungen; sie kann aufgrund des in den Sachen selbst Erkannnten diese Abgrenzungen modifizieren oder gar aufheben, sie kann andere Abgrenzungen vornehmen und neue Sachen und Sachbereiche entdecken, zu einer auch radikal verschiedenen Gestaltung des Seins auf ihrem Gebiet gelangen. Und dafür schafft sie sich auch neue, objektiv — d. h. von den Sachen her — begründete Bedeutungen; sie schafft Fachsprache. Jede Fachsprache (auch schon die volkstümliche Fachsprache, die der volkstümlichen Wissenschaft und Technik entspricht) ist nun ihrer Natur nach ausdrücklich oder stillschweigend „universell“, d. h. inhaltlich von der Einzelsprache losgelöst und objektiv motiviert. Damit ist die Fachsprache stets Überwindung der Einzelsprachlichkeit, wenigstens im lexikalischen Bereich (d. h. gerade in dem Bereich, der unmittelbar die erste Gestaltung der Welt betrifft).

5.3.1. Unsere Welt ist also primär eine sprachlich gegebene und sprachlich geordnete, jedoch durch die Sprache selbst als außersprachlich und „objektiv“ vermittelte Welt; auch bietet die Sprache selbst die Mittel zur Überwindung der ursprünglichen „Einzelsprachlichkeit“ dieser Welt. Als intuitive Erfassung des Seins der „Sachen“ ist die Sprache zugleich Zugang zu den Sachen selbst und dadurch Grundlage und Ausgangspunkt für die Wissenschaften und die Philosophie als Formen des reflexiven Denkens (wie für das reflexive Denken schlechthin), die notwendigerweise bei den von der Sprache durch ihre Bedeutungen abgegrenzten „Sachen“ einsetzen und sogar dabei bleiben können. In keinem Fall ist aber das Objekt des reflexiven Denkens ein nur sprachliches, eine Bedeutung in der Sprache. Nicht die Bedeutung von

Pflanze ist Objekt der Botanik, sondern die Pflanze selbst; nicht die Bedeutung von *ὄν* oder von *Sein*, in dieser oder jener Sprache, sondern das Sein selbst ist Objekt der Ontologie. Auch erfolgt die Besprechung und Deutung der „Sachen“ notwendigerweise mit Hilfe von Zeichen, besser gesagt, von Bedeutungen. Dabei sind aber die Bedeutungen Instrumente, nicht Objekte der Interpretation. Das, was das reflexive Denken deutet, erkennt und versteht, ist immer das „Sein der Sachen“, das Sein und der Sinn des Bezeichneten, nicht des Bezeichnenden. Nicht einmal im Falle desjenigen Wortes, das den Gegenstand der Untersuchung oder der Reflexion bezeichnet, kann man strenggenommen sagen, daß es darum geht, die sprachliche Bedeutung dieses Wortes zu verstehen. Im Gegenteil: das Verstehen dieses Wortes ist Voraussetzung für die Beschäftigung mit der Sache. Die sprachliche Bedeutung von *Baum* muß man verstanden haben, bevor man sich mit den Bäumen und mit ihrem Sein befassen kann. Denn diese Bedeutung grenzt das Sein der Sache nur ab, zeigt, welches es ist, und vertritt es als Einheit, stellt es aber nicht in seiner ganzen Differenziertheit und mit allen seinen Bestimmungen dar, um die es eigentlich in der Deutung und beim Verstehen geht. Daß das verstandene Sein wiederum auf „Zeichen“, d. h. auf Bedeutungen zurückgeführt werden muß, ist nicht zu bestreiten, hängt aber damit zusammen, daß das verstandene Sein nicht anders als durch Bedeutungen festgehalten, ausgedrückt und mitgeteilt werden kann und daß gerade dies — für den Menschen das Sein ausdrücklich zu vertreten — die wesentliche Funktion der Sprache ist.

Andernfalls müßte man sagen, daß man unter „Bedeutung“ gerade das tatsächliche Objekt der Interpretation, d. h. das Sein des Bezeichneten mit allen seinen Bestimmungen und Zusammenhängen auf verschiedenen Ebenen versteht (was natürlich nicht unzulässig ist). Das ist aber nicht die Bedeutung der sprachlichen Zeichen. „Pferd“ und „Tragelaphos“ sind gleichberechtigte sprachliche Bedeutungen, von den Pferden wissen wir aber unendlich viel mehr als von den Tragelaphoi, gerade weil wir sie nicht nur als Bedeutung kennen. Etwas anderes ist, zu sagen — wie wir es in der Einleitung versucht haben —, daß die „Bedeutung“ eines Zeichens in der Sprache und für die Wissenschaft und die Philosophie nicht dasselbe ist: in der Sprache ist es die bloße Abgrenzung und Vertretung des Seins der Sachen; für die Wissen-

schaft ist es das Sein der Sachen; und für die Philosophie der Sinn dieses Seins. In diesem Fall müßte man aber zugeben, daß in der Wissenschaft und in der Philosophie kein einziges Zeichen als restlos verstanden gelten kann, auch die in der Geschichte des Denkens aufgegebenen oder ersetzten nicht.

5.3.2. Dies alles gilt auch für die Sprache und für die Zeichen: Nicht die sprachliche Bedeutung der Wörter *Sprache* und *Zeichen*, sondern das jeweils Bezeichnete (die Sprache selbst, die Zeichen selbst) ist Gegenstand der Interpretation. Und schon wenn man sagt, daß man immer „nur Zeichen“ (oder „Zeichen durch Zeichen“) interpretiert, spricht man von den Zeichen selbst (von den Sachen „Zeichen“ und vom Sein der Zeichen), nicht von der Bedeutung „Zeichen“ in einer Sprache oder in einer Fachsprache.

6. Der unmittelbare Anlaß und der ständige, wenn auch implizite Bezugsrahmen dieser Überlegungen war Josef Simons *Philosophie des Zeichens*. Das war für mich selbstverständlich: Es ist heute schon nicht mehr zulässig, und es wird immer schwieriger werden, von den Zeichen und von der Sprache sinnvoll zu sprechen, ohne sich auf Simon zu beziehen und zu seinen Thesen Stellung zu nehmen. Er wird deshalb auch in meinen Ausführungen am leichtesten erkennen, worin wir uns schon im voraus einig waren und worin wir uns einig werden können, ohne daß der eine oder der andere auf seinen eigenen Standpunkt verzichtet; in welchen Fällen es sich nur um einen Unterschied in der Perspektive bzw. in der Formulierung handelt und in welchen Fällen ich ihm nicht folgen kann; vielleicht auch, wo genau ich den *advocatus diaboli* gespielt habe.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	VII
-------------------------------	-----

I. Zeichen und Wort

EUGENIO COSERIU (Tübingen) Zeichen, Symbol, Wort	3
ANA AGUD (Salamanca) Zeichenphilosophie und Sprachwissenschaft	28
MARCO OLIVETTI (Rom) Wort, Schrift, Religion	40

II. Zeichen und Sein

STANLEY ROSEN (PennState) Kann die Freiheit ein Zeichen sein?	59
WOLFRAM HOGREBE (Düsseldorf) Metafisica Povera	79
PHILIPPE FORGET (Paris) Vor dem Zeichen	102

III. Zeichen und Geschichte

GÜNTER WOHLFART (Wuppertal) A. Mantik. Konjekturen zum Zeichen-Begriff Nietzsches B. Wittgenstein und Simon zum Zeichen	119 132
KURT FLASCH (Bochum) Historische Arbeit an Zeichen	136

IV. Zeichen und Interpretation

HANS POSER (Berlin) Sprache, Zeichen, Wissenschaft	151
GÜNTER ABEL (Berlin) Zeichen und Interpretation	167

Sonderdruck aus

Zur Philosophie des Zeichens

Herausgegeben von
Tilman Borsche und Werner Stegmaier



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1992

V. Antworten der Zeichenphilosophie

JOSEF SIMON (Bonn)	
Bemerkungen zu den Beiträgen zur Philosophie des Zeichens	195
Personenregister	221
Sachregister	224
Stellenregister	230