

Dirk Westerkamp

Sachen und Sätze

Untersuchungen zur symbolischen
Reflexion der Sprache

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2681-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2682-2

Umschlagabbildung: Pavel Richt, 687 Nr. (Ausschnitt), 2001.

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Die symbolische Reflexion der Sprache

1. Sprache als Thema und Medium der Philosophie	11
2. Mentalistische und instrumentalistische Sprachmodelle	16
3. Symbolische Reflexion (1): Differentialität	18
4. Symbolische Reflexion (2): Multiperspektivität	26
5. Sprache und kulturelle Tatsachen	33

ERSTER TEIL

Symbolische Ordnungen und kulturelle Tatsachen

Die andere Sprache

Positionen grammatischer Metaphysikkritik	39
1. Riss zwischen logischer und grammatischer Syntax der Sprache	39
2. Bann der grammatischen Funktionen: Nietzsche	42
3. Suspension der Urteilsstruktur: Frege	48
4. Eidetik idealer Bedeutungseinheiten: Husserl	55
5. Grammatische Metaphysikkritik und symbolische Reflexivität der Sprache	60

Anoetik und Hermeneutik

Symbolische Formen des Verstehens und Nichtverstehens	63
1. Radikales Nichtverstehen: Geltung ohne Bedeutung	63
2. Radikale Übersetzung: Bedeutung als Satz Wahrheit	65
3. Die symbolische Als-Struktur des Verstehens	68
4. Sich nicht verstehen auf etwas	71
5. Selbstunverständnis und Selbstmissverständnis	75
6. Anoetik: Phänomenologische Analytik der Sprechakte und Kategorientafel	80

7. Erste Kategorie: Verständnishorizonte	85
8. Zweite Kategorie: Nichtverstehensqualitäten	87
9. Dritte Kategorie: Nichtverstehensdispositionen	90
10. Vierte Kategorie: Nichtverstehensmodi	95

Symbolische Differenz

Wie intelligent ist die Buchstabenschrift?	101
1. Zwei Dogmen der Dekonstruktion?	101
2. Schrift und Schriftordnungen	105
3. Aspekte eines allgemeinen Schriftbegriffs	109
4. Die Mumie und die Hieroglyphe: Humboldts Bestimmung der Buchstabenschrift	113
5. Der Schacht und die Pyramide: Hegels Bestimmung der Buchstabenschrift	122
6. Stoicheiographie und Akroamatik: Die symbolische Reflexivität der Schrift	131

Systematische Metaphern

Figuratives Wissen zwischen kognitiver und historischer Semantik	139
1. Metaphern als philosophisches Problem	139
2. Probleme einer allgemeinen Metaphernbestimmung	141
3. Konzeptuelle Räume: Metaphern in der kognitiven Semantik	143
4. Mentale Synthesis: Systematik und Produktivität der Metapher	147
5. Die kulturelle Signatur metaphorischer Felder	152
6. Kontextabhängigkeit und Redekonsequenzen: Die Historizität metaphorischer Semantik	154
7. Absolute Metaphern und historische Semantik	157
8. Metaphern als indirekte Wahrheitsträger	159
9. Systematische Metaphern und die Frage: Was ist ein philosophischer Text?	162

Sprache, objektiver Geist und kulturelles Gedächtnis

1. Das terminologische Problem	167
2. Gedächtnisfunktionen und Trägermedien	168
3. Die materiellen Träger des objektiven Geistes	174
4. Hegels Erinnerungs- und Gedächtnistheorie	181
5. Individuelle Erlebniserinnerung und symbolische Form ...	184
6. Das produktive Gedächtnis und die symbolische Reflexion der Sprache	189
7. Das »individuelle Weltsystem« und die symbolischen Ordnungen	193

ZWEITER TEIL

Sprachanalyse und alethischer Pragmatismus

Sachen und Sätze

Kulturphilosophische Prämissen einer sprachpragmatischen Alethiologie

1. Intransigenz von Sprachanalyse und Kulturphilosophie? ...	199
2. Perspektiven der Verschlingung von Sprachanalyse und Kulturphilosophie	202
3. Analytische und synthetische Aufgaben: Das Problem der »Denaturalisierung«	209
4. Symbolische Reflexion: Der Gegenstand kulturphilosophischer Sprachanalyse	215
5. Kulturelle Tatsachen: Eine theoriehistorische Digression	218
6. Kulturelle Tatsachen: Werke und Wir-Intentionalität	223
7. Im Wahren sein: Alethische Evidenzhorizonte	226

Evidenz und Geltung

Varianten des alethischen Pragmatismus

1. Wahr-Sagen und Wahr-Machen	231
2. Bewahrheiten als regulative Idee unendlichen Forschens ...	233
3. Verifikation als Zur-Geltung-Bringen wahrer Auffassungen	238

4. Weltbilder: Wahrmachen als Anerkennung in Überzeugungssystemen	246
5. Vérité à faire als Eingriff in die Geschichte	250
6. Verifikation: Diskursregulierung als Eindringen ins Wahre	256
7. Alethischer Realismus vs. alethischer Pragmatismus	262
8. Die bestimmte Unbestimmtheit der Evidenzhorizonte und die Aufgaben eines alethischen Pragmatismus	267

Bewährte Überzeugungen

Aufgaben einer sprachpragmatischen Alethiologie	271
1. Explikation statt Theorie der Wahrheit	271
2. Überzeugung (1): Wahrheitsgefühl	275
3. Überzeugung (2): Wahrhaftigkeit	279
4. Überzeugung (3): Fürwahrhalten	283
5. Aussagen als Ort der Wahrheit	285
6. Tatsachen und Tatsachensphären	287
7. Konvergenz (1): Korrespondenz	297
8. Konvergenz (2): Kohärenz	300
9. Konvergenz (3): Konsens	303
10. Konvergenz (4): Respondenz Vorschlag eines pragmatischen Entsprechungsmodells	306
11. Verifikation als Bewährung und Kritik	311
12. Evidenzhorizonte: Im-Wahren-Sein	313

Müssen Wahrheitstheorien wahr sein?

1. Konkurrieren Wahrheitstheorien?	321
2. Typentheoretische Probleme des Wahrheitsprädikats	323
3. Die moderne Deflation des Wahrheitsbegriffs	327
4. Haben Theorien assertorische Kraft?	330
5. Was sind Theorien?	334
6. Was Wahrheitstheorien leisten sollten	337
7. Die Kritisierbarkeit von Theorien	340

Wahrheit und Kulturelle Tatsachen

Thesen zur Logik der Kulturwissenschaften	345
1. Das Wahrheitsproblem der Kulturwissenschaften	345
2. Drei Positionen: Ernst Cassirer, Wiener Kreis, Kritische Theorie	345
3. Die symbolische Form kultureller Faktizität: Znaniecki, Whitehead, Cassirer	352
4. Die innere Pluralität des Tatsachenbegriffs	363
5. Die symbolische Reflexivität der Sprache und das Verhältnis von Wahrheit und kulturellen Tatsachen	367
6. Abschied von den facta bruta	373
 Anmerkungen	 375
Siglenverzeichnis	393
Literaturverzeichnis	395
Personenregister	411
Danksagung	415
Nachweise	415

Die symbolische Reflexion der Sprache

1. *Sprache als Thema und Medium der Philosophie*¹

Philosophie ist die Kunst, sinnvolle Unterscheidungen zu treffen. Ihre Distinktionen sind begrifflicher Art. Sie werden im diskursiven Medium der Sprache geäußert und bestimmen unser Verhältnis zur Welt, zu Anderen, zu uns selbst. Im Alltag vermeinen wir auch sprachlos wahrnehmen, uns einer Sache vorsprachlich bewusst sein oder nonverbal kommunizieren zu können. Die Reflexion der Philosophie dagegen ist unhintergebar begrifflich-symbolisch. Sie kann ihre Erkenntnisse nicht malen, singen oder tanzen.² Philosophie denkt entlang einer Sprache, die für sie eine doppelte Funktion gewinnt: Sprache ist ihr Thema und ihr Medium zugleich.³ Nur in der Sprache kann die Philosophie über ihren Gegenstand und ihre Methode selbst sprechen.

Insofern die Sprache nicht Welt abbildet, sondern ein Bild der Welt entwirft, reflektieren ihre Differenzierungen nicht notwendig reale Unterschiede. In einer vorsprachlichen und vorkulturellen Welt gibt es, so Lockes Beispiele (für »gemischte Modi«⁴), keinen Ehebruch, keine Prozession, kein Sakrileg. Begriffliche Unterscheidungen solcher Art kommen allererst durch kulturelle Sprachpraktiken in die Welt. Auch dürfte schwierig sein, vermutet bereits Moses Mendelssohn, ohne Sprache überhaupt *Bestimmtes* wahrnehmen zu können. Wie sollte möglich sein, »durch die bloße Anstrengung der Aufmerksamkeit, Merkmale herauszubringen, für die wir noch keine Worte wissen«⁵. Unser Wahrnehmen und Denken ist von vornherein zeichenhaft und symbolisch, »weil der Mensch, ohne Hülfe der Zeichen, sich kaum um einen Schritt vom Sinnlichen entfernen kann«⁶.

Nichts spricht dafür, dass Sprache wie in einem schlierenlosen Spiegel einfach die Unterschiede reflektierte, die wir in der Welt vorfinden und auch ohne Sprache *für uns* da wären. Demgegenüber ging das hochdifferenzierte mittelalterliche Sprachdenken

noch von einer weitgehenden »Isomorphie zwischen Sein, Denken und sprachlichem Ausdruck«⁷ aus. Es fand eine wohlgeordnete, nach Ursachen, Gattungen und Arten unterteilte Welt in den begrifflichen Unterscheidungen und sprachlichen Ordnungen der Dinge selbst wieder. Unzulänglichkeiten sprachlicher Repräsentation wurden nicht auf eine vermeintlich weltfremde Natur der Sprache, sondern auf deren unvollkommenen Gebrauch zurückgeführt.

Neuzeitlich bestimmend sind andere Auffassungen geworden: dass die Dinge an sich selbst betrachtet dem menschlichen Geist entweder auch sprachunabhängig zugänglich seien; oder dass sie überhaupt nicht, auch nicht sprachlich, erfasst werden können. Wilhelm von Humboldt und Karl Leonhard Reinhold haben an der Schwelle zur Moderne vehement sowohl der ersten als auch der zweiten Auffassung widersprochen, der noch ihr »Lehrer« Kant anhing. Während Humboldt für unmöglich hält, »aus der Sprache herauszutreten und die Dinge unabhängig von ihr zu betrachten«⁸, kritisiert Reinhold die Sprachvergessenheit metaphysischen Denkens, welches dem »Wahn einer ohne [...] Sprache möglichen, [...] begriffslosen, innerlichen Wahrnehmung [...] und [der] Einbildung unmittelbarer Vorstellungen«⁹ aufsitze. Humboldts und Reinholds Thesen von der Vergeblichkeit des Heraustretens aus der Sprache leugnen keineswegs die Möglichkeit auch sprachunabhängiger Erfahrungsgegenstände oder Sachverhalte (*facta bruta*). Fraglich aber ist, ob es sie, als sprachunabhängige, *für uns* geben kann. Denn mag Welt auch unabhängig von Sprache existieren, so ist doch unsere *Erkenntnis* von Wirklichkeit »unaufhebbar sprachbezogen«¹⁰. Ver- einbar ist dies problemlos mit der Einsicht, dass aus der »Sprachge- bundenheit« allen Erkennens gleichwohl nicht schon »die Sprach- geborenheit alles Erkannten«¹¹ folge.

Ihre Unumgänglichkeit im menschlichen Weltzugang hat zu der hermeneutischen Überzeugung geführt, Sprache sei das »*universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht*«¹². Zwar scheint sie nur eines unter vielen zur Verfügung stehenden Medien. Aber das Bild, die Brille, das Mikroskop, der Computer und diverse andere mediale Objekte sind Erkenntnismedien nur in Verbindung mit der »propositionalen Artikulation«¹³ der Sprache. Sie ist nicht das Medium, das jeweils besser erkennen, sondern welches über- haupt erst etwas als etwas verstehen lässt. Auch in der Laborsitua-

tion reicht der vielsagende Blick auf ein Präparat nicht aus, um einen Geltungsanspruch – z. B. »Dieses Enzym X könnte für eine Therapie der Krankheit Y nützlich sein« – zu äußern, sondern es bedarf der propositional-behauptenden Kraft der Sprache. Medien sind *Erkenntnismedien* stets nur im Verein mit der Artikulation von Sprache und Schrift.

Humboldt hat für den Umstand, dass sich reale und ideale Gegenstände nicht einfach von selbst, sondern sprachlich vermittelt zeigen, den Begriff der »Weltansicht«¹⁴ geprägt. Von sprachlichen Weltansichten hängt ab, was wir als Gegenstände sollen wahrnehmen können. Daher wäre aus dem Umkreis unserer Sprache nur »insofern hinauszugehen möglich [...], als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt«¹⁵. Hermeneutischen Vollzug nennt Gadamer im Anschluss an Humboldt den sprachlichen Verstehensprozess zwischen Text und Interpret(inn)en. Einen ähnlichen, allerdings auf konkrete Situationen sprachlicher Praxis bezogenen Gedanken hat Donald Davidson unter dem Namen »Triangulation« formuliert; er meint die triviale, aber grundlegende »Dreiecksanordnung, die aus den zwei Akteuren und einem gemeinsam beobachteten Gegenstand besteht«¹⁶. Demnach vollzieht sich alles Erkennen in einer symbolischen Dreiecksbeziehung von subjektiver, intersubjektiver und objektiver Erkenntnis, welche den Akteuren durch das gemeinsame Primärmedium der Sprache zugänglich wird. Davidson führt dies zu dem evidenten, aber weitreichenden Schluss, dass die »Identifizierung der Gegenstände des Denkens [...] auf einer sozialen Grundlage«¹⁷ beruhe.

Dass sprachliches Verstehen – als Verständnis *durch* Sprache und Verstehen *von* Sprache – triangularisch strukturiert und damit stets an ein uns vorgängiges Du gerichtet ist, wie erstmals Humboldt erkannt hat,¹⁸ impliziert nicht notwendig das Gelingen von Verstehen. Wenn Sprache das Primärmedium unseres Selbst-, Fremd- und Weltverständnisses sein sollte, dann markieren ihre Grenzen auch die des Verstehens: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.«¹⁹ Deshalb ist auch der Versuch des Begreifens von allem, was anders als Sprache ist, selbst sprachlich vermittelt. Wenngleich die Philosophie an die Grenzen der Sprache und des Verstehens geht, um sich mit Mitteln des Begriffs auch des Nichtbegrifflichen anzunehmen,²⁰ bleibt sie doch in erster Linie

eine »Anstrengung des Begriffs«²¹. Kritisch hat Adorno an diesen Hegelschen Gedanken angeknüpft und bemerkt, der Weg der Philosophie führe zur »Anstrengung des Begriffs, das nichtbegriffliche Moment zu vertreten und es durch den Inbegriff selber zur Geltung kommen zu lassen«²².

Vollends verlassen könnte Philosophie die Sphäre des Begriffs nur um den Preis der Selbstaufgabe. Ihre Sprache ist die Sprache des *Begriffs*, der *Begründung* und der *Argumentation*. Das allerdings schließt das Vermögen, auch die Sprache der *Metapher*, des *Beispiels* und der *Darlegung* zu sprechen, notwendig ein. Denn nur dem Ensemble ihrer Vermögen, der kognitiven so gut wie der kommunikativen und imaginativen, verdankt die Philosophie ihre Kunst, sinnvolle begriffliche Unterscheidungen, epistemische Aussagen und normative Geltungsansprüche zu begründen. Der begrifflich-argumentative wie zugleich verallgemeinernde Charakter philosophischer Sprache markiert freilich die äußerste Konsequenz jener synthetischen Funktion, die in der symbolischen Reflexion der Sprache selbst angelegt scheint. Cassirer hat sie als »Synthesis des Verschiedenen«²³ bezeichnet, in welcher Heterogenes, Getrenntes, Verschiedenes eine begriffliche Einheit eingehen. Jeder Begriff, erinnert Nietzsche, »entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«²⁴; Begriffliche Synthesis sieht ab von den Qualitäten des Synthetisierten, zehrt vom »Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten«²⁵. Daher hat die Sprachphilosophie von Humboldt über Nietzsche bis zu Cassirer und Goodman stets die Erinnerung an den abstrahierend-fixierenden wie zugleich produktiven und welterschließenden Charakter der Begriffsbildung wachgehalten. Auch im Sprechen und Schreiben sollten wir uns »als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes Subjekt*«²⁶ nicht vergessen.

Begriffliche Synthesis hat freilich nicht nur objektiv-weltordnende Funktion, sie ist auch immer schon auf Intersubjektivität gerichtet. Nur wenn der Begriff, den alle verwenden, von den Vorstellungen, die jeder Einzelne konkret mit ihm verbindet, absieht, wird sprachliche Verständigung möglich. Nur weil das Konkrete in allgemeinen Termini bezeichnet wird, lässt es sich anderen verständlich machen. Das Konkrete bedarf des begrifflich Allgemeinen, um *für uns* Konkretes sein zu können. *Verstehen* ereignet sich in einem Raum von Objekt- und Metasprachen, welche zu-

letzt aber in keine andere als die Umgangs- oder Verkehrssprache selbst (rück-)übersetzt werden. Das liegt bereits an der Eigenart ihres Erwerbs. Denn als allgemeine Gestalt einer überindividuellen Erst- und Umgangssprache kann sie nur individuell erworben werden. Sprache hat ihren »ontologischen« Sitz nirgendwo anders als im sprechenden Individuum; und doch sind die Äußerungen dieses Individuums fast allesamt »normierte, nach Regeln erlernte Sprechgewohnheiten«²⁷. Saussures Unterscheidung von *langue* und *parole* suchte dieser symbolischen Doppelnatur Rechnung zu tragen. *Langue* meint die Sprache als System normierter Sprechgewohnheiten, *parole* die Form, in der sich diese allgemeine Sprache als besonderes Sprechen konkretisiert.²⁸ Im Anschluss an Saussure hat Maurice Merleau-Ponty daran erinnert, dass die Sprache nie nur aktueller Vollzug, sondern »Sedimentierung«²⁹ ist, eine Ablagerung der Gedanken vergangener Generationen, die die Sprache erst »zu dem gemacht haben, was sie heute ist«³⁰.

Eine zweite Dialektik liegt in der Selbsttransparenz der Sprache. Wie man oft einer Sache erst dann gewahr wird, wenn sie auffällt, Probleme bereitet, nicht mehr funktioniert, so *zeigt* sich die Sprache selbst erst dort, wo sie ihre Durchsichtigkeit aufhebt: wenn Dinge ausgedrückt werden sollen, zu der die Sprache nicht in der Lage scheint; wenn eine andere oder unverständliche Sprache gebraucht wird. Die Frage nach der Sprache zu beantworten, fällt der Philosophie folglich auch deshalb so schwer, weil sie ihr so nahe liegt: »wir benutzen sie schon, indem wir nach ihr fragen«³¹. Diese Selbsttransparenz und »Fraglosigkeit«: dass sie schon im Vernehmen in der Regel auch verstanden wird, kennzeichnet die »Verbindlichkeit«³² normaler Sprachen, während die Einschränkung ihrer Varianz allen formalen Sprachen allererst die Eindeutigkeit sichert. In beiden Vermögen offenbart sich eine Stärke und Relevanz zur Beantwortung philosophischer Fragen, die in der Tat die Besinnung auf Sprache zum übergreifenden philosophischen Motiv der Moderne und Nachmoderne haben werden lassen.³³

2. Mentalistische und instrumentalistische Sprachmodelle

Zu den traditionellen Bestimmungen gehört die Auffassung, dass Sprache, Welt und Wirklichkeit getrennte Sphären bilden; dass Sprache vor allem dazu diene, Informationen über eine Wirklichkeit mitzuteilen, die auch ohne sie da wäre. Das instrumentalistische Sprachparadigma begreift Sprache als Werkzeug der Übermittlung von Information, als Darstellung einer von ihr unterschiedenen Welt: »Werkzeug der Belehrung und Unterscheidung des Seienden.«³⁴ Zwar galt bis in die neuzeitliche Philosophie ein Primat des darstellenden Wesens der Sprache, zu dessen Inbegriff seit Aristoteles der prädikative Satz wurde. Diese Form der mit Wahrheitsanspruch auftretenden Aussage identifizierte das Wesen der Sprache mit der bindenden Kraft der Kopula (»ist«). Doch schon bei Platon und Aristoteles meinte *lógos* weit mehr. Logos ist die genuine Seinsweise, in der wir, als das nach Aristoteles einzige Tier, das Sprache besitzt, selbst sind. Sprache ist das Sein, in und aus welchem wir Welt erfahren und sie in dem Maße bestimmen, wie wir von ihr bestimmt werden.

Auch der vormoderne Begriff des Logos als Medium der Offenbarung bewahrte die Sprache vor reduktionistischer Auslegung. Dem bleibt auch die Bestimmung ihrer symbolischen Reflexion verpflichtet. Dabei sind allerdings durchaus konkurrierende Begriffe von Symbol auseinanderzuhalten. Weniger im Anschluss an Aristoteles denn an Platon hat Karl Bühler sein dreistufiges Funktionsschema der Sprachzeichen »Organon-Modell« genannt.³⁵ Bühler schreibt der Sprache drei Grundfunktionen zu, in denen Sprecherinnen und Sprecher (Sender) sich anderen (Empfänger) mitteilen. Als *Symptome* sind Sprachzeichen Ausdruck der Innerlichkeit Sprechender (Ausdrucksfunktion), als *Signale* appellieren sie an den Empfänger (Appellfunktion), als *Symbole* vergegenwärtigen sie Sachverhalte (Darstellungsfunktion). Aber noch die semiotischen Modelle Bühlers und Charles W. Morris³⁶ bleiben jenem instrumentellen Mitteilungsparadigma der Sprache verhaftet, welches entweder die »instrumentale Rolle der Sprache beim Ausdruck des Gedankens« oder »ihre mediale Funktion bei der Abbildung der außersprachlichen Realität«³⁷ bestimmt.

Eng verwandt mit dem instrumentalistischen Modell der Sprache ist das mentalistische. John Locke, Begründer der neuzeit-

lichen Sprachphilosophie, hat deren Grundidee formuliert. Demnach dient Sprache nicht nur dem Ausdruck unserer Eindrücke (*impressions*) und Vorstellungen (*ideas*), sondern die sprachlichen Unterscheidungen folgen selbst der kategorialen Ordnung dieser Vorstellungen (einfache Ideen, Relationsideen, Substanzideen, Verbindungsideen).³⁸ Zuletzt sollten diese sprachlichen Zeichen der Vorstellungen von den Eindrücken der Wahrnehmung abkünftig, also sekundär sein.³⁹ Zwar hat Leibniz das Ordnungsprinzip der strukturalen Semantik Lockes übernommen, nicht aber deren impressionstheoretisches und repräsentationalistisches Fundament. Sprachliche Repräsentation (*cognitio symbolica*) kann gegenüber der gedanklichen nicht für temporär, willkürlich oder *sekundär* gelten, sondern muss als *prinzipiell* und konstitutiv für das Denken erachtet werden. Zeichen stehen nicht für das, was *eigentlich* gemeint ist, sondern sind selbst *Eigentliches*.⁴⁰ Muster seines Analogiekonzepts von Repräsentation (*repraesentatio*), die nicht als Wiedergabe von Ideen, sondern als deren *symbolische* Reflexion verstanden wird, sind für Leibniz die schriftlichen Rechenoperationen: In ihnen haben wir es nicht mehr mit Gegenständen, sondern überhaupt nur noch mit Zeichen zu tun.⁴¹ Noch die funktionale Auslegung der Sprache als Kommunikation hat es schwer, die Kreise des mentalistischen und instrumentalistischen Paradigmas zu überschreiten. Referenz- und Kommunikationstheorien können der Eigenart menschlicher Sprachen nicht gerecht werden, weil deren spezifische Differenz in der Eigenart *symbolischer Reflexionsformen* liegt, welche auch die Schrift einschließen.

Hartnäckig hält sich im Alltagsverständnis die Vorstellung des Primats gesprochener Sprache. In der Tat ist historisch wahrscheinlich, dass Menschen sprachen, bevor sie Schrift entwickelten. Auch liegt es nahe, Schrift als *visible* Fixierung klangkörperlichen Sprechens aufzufassen. Derrida hat dieses philosophisch-linguistische Vorurteil jedoch so nachhaltig erschüttert, dass seine dekonstruktivische Methode zur Hermeneutik der neuen, textbasierten, differentiellen und informationellen Medien dienen konnte. Damit gab die Dekonstruktion einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der medialen Moderne an die Hand. Zwar wird der Dekonstruktion die Welt nicht einfach zum Text, wie John R. Searle ihr unterstellt hat.⁴² Doch die Verhältnisse in ihr werden lesbar *wie* ein

Text.⁴³ Wiederholt hat Derrida zu zeigen gesucht, dass das phonographische Dogma⁴⁴ im traditionellen Sprachverständnis die skripturale Substruktur – die *archi-écriture* – noch der gesprochenen Sprache verdecke.⁴⁵ Denn die phonetische Sprache folgt keinesfalls einem streng phonetischen Prinzip. Es gibt *sensu stricto* keine phonetische Schrift: Die Interpunktion klingt ebensowenig wie die Zwischenräume der Buchstaben, die für die Distinktheit des Textes notwendig sind.

Unbeabsichtigterweise hat der dekonstruktivische Paradigmenwechsel zur Erforschung der Schrift als Verräumlichung und Verkörperung den Fokus auf die *leibliche* Dimension der Sprache – Stimme, Geste, Ausdruck – zurückgelenkt. Dabei ging es keineswegs um eine Revision strukturalistischer Einsichten in die skripturale Matrix der Sprache, sondern um die Wiedergewinnung eines holistischen Begriffs von ihr.⁴⁶ Es ging um die Korrektur eines einseitig »intellektualistischen Sprachbildes«⁴⁷, welches Sprache als universales, epistemisch-repräsentatives, realitäts- und regelbezogenes, kompetenz- und dialogzentriertes, verkörperungs- und medienindifferentes Medium überzeichnet. Zu erinnern ist dabei an die Grenze innerhalb der Sprache selbst, die zugleich Unterscheidungs- wie Beziehungsgrund skripturaler, verbaler, paraverbaler und nonverbaler Zeichen, zwischen Graphemen, Akustemen und Kinemen ist. Zu erinnern ist auch an das Zusammenspiel von Sprechen und »Körperschema«⁴⁸ im Wahrnehmungsvollzug. Für einen umfassenden Sprachbegriff heißt dies, auf die spezifische Materialität der Kommunikationsformen, auf die differenzierte Verkörperung der Gedanken, auf die konkrete Leiblichkeit der Sprechenden zu reflektieren. Denn es gibt keine Bedeutung jenseits der Schrift, der Sprache und ihrer Sprechakte. Und doch wird sie nicht restlos durch Sprache erzeugt und beherrscht.⁴⁹

3. *Symbolische Reflexion (1): Differentialität*

Was eigentlich meint symbolische Reflexion? Das lässt sich weder formelhaft noch allein mit positiven Attributen bestimmen. Einem Gravitationszentrum ähnlich, welches nicht selbst hervortritt, kann die symbolische Reflexion der Sprache zunächst indirekt, an ihren

Effekten bestimmt werden. Beschreiben lässt sich eine Art Oktagon ihres Wirkungsfeldes, dessen sich überlagernde Momente auf das ihnen gemeinsame Prinzip der Differenz, Distanz oder Absenz zurückgeführt werden können. Diesem Prinzip entspringt eine tertiäre Vermittlungsrelation, die sehen lässt, in welchem Maße sprachliche Symbole stets schon auf andere sprachliche Symbole und diese auf *Bedeutungen*, nicht Gegenstände reflektieren. Dass die Symbole menschlicher Umgangssprachen in dieser Weise reflexiv, jedenfalls nicht direkt referentiell sind, soll als jenes Moment gefasst werden, das auch die geläufigen Sprachmodelle auf ihren übergreifenden, aber entzogenen Grund hin durchsichtig macht.

(1) *Semiose*: Ausgehen kann eine solche *via negativa* symbolischer Reflexivität⁵⁰ von der Feststellung, dass unser Weltzugang von vornherein medien- und zeichenabhängig ist; dass wir nicht *nicht* Zeichen interpretieren können. Entsprechend haben Leibniz, Peirce und Cassirer argumentiert, dass der menschliche Geist bereits auf der Ebene des Erwerbs und der Bildung von Vorstellungen, nicht erst auf der ihrer »Verarbeitung«, auf Zeichen angewiesen ist – und zwar auf die konventionellen Zeichen *symbolischer* Normalsprachen. Diese haben eine »heuristische« Funktion, »indem ihre Formen für uns die Weisen der Beobachtung und Interpretation vorherbestimmen«⁵¹. Während das mentalistische Paradigma sprachliche Symbolsysteme auf ihre Darstellungs- und Kommunikationsfunktion reduziert, betont die kulturphilosophische Sprachanalyse die Symbolizität unseres Geistes als »Primärphänomen«⁵², als Leib- und »Sprachapriori«⁵³: Wahrnehmung und Erkennen sind nicht im Nachhinein, sondern konstitutiv symbolisch.

Unmittelbar vermittelte Sinnstiftung durch Zeichen hat Peirce als »Urphänomen der Semiose« bezeichnet. Er versteht darunter »an action, or influence, which is, or involves, a coöperation of *three* subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs.«⁵⁴ In diesem Verhältnis der Triangulation treten Zeichen auf als etwas, das etwas anderes (hier: den Interpretanten) dazu bestimmt, in der gleichen Beziehung zum Objekt zu stehen wie es selbst. Peirce zufolge tritt in der unhintergehbaren tertiären Zeichenfunktion der Semiose nicht nur die Bedeutung des Zeichens überhaupt erst zutage, sondern auch die tatsächliche Wirkung, die

eine Zeichenäußerung hervorbringt (wie etwa das Absetzen der Waffen beim Befehl »Gewehr bei Fuß«). Diese kann bekanntlich als Interpretant wiederum selbst zum Zeichen werden (etwa für den gelungenen Drill innerhalb der Kompanie). Zuletzt bestimmt das triangularische Verhältnis für Peirce auch diejenige Auffassung eines Zeichens, die sich nach einem virtuell unendlichen Interpretationsprozess als die angemessene erweisen würde.

Die verschiedenen Arten von Zeichen bilden einen asymmetrischen Gattungszusammenhang, der gleichwohl geordnet scheint. Denn in die Beherrschung natürlicher Zeichen geht ein umfangreiches Weltwissen ein, das selbst schon auf symbolischer Repräsentation beruht. Das indexikalische Zeichen des Schwalbenflugs, der den Sommer ankündigen soll, deutet bereits auf eine komplizierte symbolische Zuordnung, die selbst nicht indexikalisch gewonnen und erkannt werden kann. Vielmehr liegt ihm ein *Wissen* um diesen natürlichen Zusammenhang schon voraus. Daher erweist sich die ebenso *eindeutige* wie *konkrete* Referenzbeziehung natürlicher und mimetischer Zeichen als doppelt problematisch. Zum einen sind beide Zeichenarten auf die Anwesenheit von Referenzobjekten angewiesen, zum anderen reduzieren sie den Zeichengebrauch auf den Umgang mit sinnlich Konkretem. Abstrakta, Appellativa, Attributiva oder » Kollektivwörter«⁵⁵ sind, wie bereits Mendelssohn hervorhebt, mit den Mitteln natürlicher und mimetischer Zeichenordnungen kaum auszudrücken. Entsprechend besteht der überwiegende Teil umgangs- und bildungssprachlicher Symbole aus *willkürlichen Zeichen*, »die mit dem Bezeichneten in keiner objektiven Verbindung stehen«⁵⁶.

Mendelssohn vermutet willkürliche Zeichen auf einer sprachgeschichtlich späten Stufe. Denn sie setzen einen Abstraktionsprozess voraus, der die starre Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem schon durchtrennt hat. Erst mit symbolischen Zeichen scheint ein *reflexiver, kontrollierter* Umgang auch mit jenen Informationen möglich, die uns natürliche und mimetische Zeichensysteme übermitteln. Condillac hat dies zu der Überlegung geführt, »dass die Operationen des Geistes sich stärker oder schwächer entwickeln, je nach dem Maße der Zeichenverwendung (*à proportion qu'on a l'usage des signes*)«⁵⁷. Der Besitz natürlicher Zeichen allein befähigt noch nicht zum Sprechen – wie sich an Interjektionen leicht sehen

lässt. In der Regel sind Zeichen, symbolische zumal, auch nicht autosemantisch. Sie bedeuten nicht sie selbst, sondern etwas *anderes*, das sie vorstellen. Entsprechend gehört es zum Wesen des Zeichens, keine Wesenheit zu sein. Das Zeichen ist keine Substanz, sondern reine Relation, in der etwas für etwas anderes steht (oder supponiert).⁵⁸ In der Regel machen symbolische Zeichen präsent, was selbst nicht anschaulich oder anwesend ist. Sie gewinnen Bedeutung, indem sie Abwesendes anwesend werden lassen, ohne selbst dieses etwas zu sein.

(2) *Transformation*: Sprechen lässt sich mit Susanne Langer zunächst als »symbolische Transformation von Erfahrung«⁵⁹ bestimmen. In einem doppelsinnigen Überführungsvorgang drücken wir in und mit Sprache Erfahrungen aus. Freilich lassen sich auch solche Erfahrungen repräsentieren, die unmittelbar gar nicht erreichbar sind. Sprache kann sogar Erfahrungen ersetzen, die wir möglicherweise nie werden machen können. Symbolische Transformation nennt daher den Umstand, dass Sprache nicht nur Supplement unmittelbarer Erfahrung ist, sondern auch Erzeugung, Begleitung, Klärung von Erfahrung. Denn durch Distanz zur Erfahrung werden bestimmte Erfahrungen überhaupt erst möglich. Sprache und Erfahrung durchdringen sich so innig, dass Auffassungen von der Sekundarität der Sprache gegenüber der Erfahrung haltlos werden.

Mithin dienen symbolische Zeichen auch Ersatzhandlungen. So sind in rituellen Handlungen Sprechakte nicht unmittelbar praktisch, sondern expressiv (und im engeren Sinn absichtslos). Auch der frühkindliche Instinkt des Lallens, eines intentionslosen Einübens, Vokalisierens und Artikulierens, wird durch positiven Widerhall gefördert und verliert sich mit der Zeit. Bis dahin jedoch scheint für das Kind alles »Ausdruck« zu sein. Nichts ist gleichgültig und daher alles gleich gültig. Insofern lässt sich mit Susanne Langer von Symbolen erst dort sprechen, wo ein Laut oder Akt gegeben ist, der keinen praktischen Sinn hat, um dennoch eine Tendenz zu erzeugen, Antwort hervorzurufen. Wir dürfen das Wesen der Sprache also weniger in der Mitteilung natürlicher Wünsche (das kann auch Pantomime) als vielmehr im symbolischen *Ausdruck* von Vorstellungen suchen. Merkmal symbolischer Reflexion ist der »ursprünglich unpraktische, oder besser, konzeptuelle Gebrauch der Sprache«⁶⁰.

Sprachliche Symbole lenken nicht durch sich selbst von der Sache ab, für die sie stehen. Wenngleich sinnlich präsent, sind symbolische Zeichen notwendig ungegenständlich und an sich selbst wertlos. Sie sind kein Gegenstand, der als solcher interessiert: »Je karger und gleichgültiger das Symbol, um so größer seine semantische Kraft. Pfirsiche sind zu gut, um als Wörter zu figurieren.«⁶¹ Symbole illustrieren nicht Gegenstände, sondern repräsentieren sie *in* einem Anderen – weshalb Hegel und Humboldt vom Zeichen als von dem »Grab«⁶² oder der »Mumie«⁶³ der Bedeutung gesprochen haben.

Solange sie nicht mit der Sache zusammenfallen, können sprachliche Symbole beanspruchen, Allgemeines darzustellen.⁶⁴ Symbole dienen folglich nicht der unmittelbaren Erfassung von Wirklichkeit, sondern ihrer schon vermittelten Objektivierung. Sprachliche Zeichen erscheinen daher »nicht mehr als passive *Abbilder* eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*«⁶⁵. Zu unterscheiden ist freilich zwischen der Differenz von dem, was sie repräsentieren, und der Konkretion, in der sie es repräsentieren. Ihre ideierende Kraft zur Erfahrungstransformation gewinnt symbolische Formierung nur auf der Grundlage eines stets *sinnlichen* Substrats. Nur als Sprachlaut, Schriftzeichen, Mimik, Gestik oder zumindest spürbarer Hauch können Symbole »Träger einer rein geistigen Bedeutung«⁶⁶ werden. Cassirer wird nicht müde zu betonen, dass diese Bedeutung nicht schon vor oder unabhängig von ihrer Setzung vorhanden ist. Auch wird sie in dieser Setzung nicht erschaffen, sondern auf den Einzelfall angewendet. Dadurch ergibt sich die »eigentümliche Doppelnatur« der Symbolgebilde: »ihre Gebundenheit ans Sinnliche, die doch zugleich eine Freiheit vom Sinnlichen in sich schließt.«⁶⁷

Cassirers Begriff der Sprache als symbolische Form berücksichtigt den eigentümlichen Umstand, dass *für uns* keine »geistige Bedeutung«⁶⁸ ohne sinnlichen Träger erkennbar wird, Bedeutung aber nicht schon *an und von sich her* in diesem Sinnlichen liegt, sondern ihm irgendwie vorausgegangen sein muss. Das wiederum kann nicht heißen, dass Bedeutung bereits da wäre (wie noch in Husserls Eidetik idealer Bedeutungen), sondern nur, dass sie sich in dem »Zusammen« von Sinnlichkeit und Bedeutungsintention ereignet. Entsprechend erschafft der Ausdruck überhaupt erst be-

stimmte Bedeutungskomplexe und schon die bloße Reproduktion des Sprachzeichens (als Repräsentation von Sinn) im Sprechen darf als Akt sprachlicher *Produktivität* gelten. Damit die »eigentümliche Leistung« des Symbols zum Tragen kommen kann, ist der Schein der Identität zwischen Wirklichkeit und Symbol freilich aufzuheben, so dass eine »Distanz vom unmittelbaren Dasein« möglich werden kann: »Auch die Sprache beginnt daher erst dort, wo das unmittelbare Verhältnis zum sinnlichen Eindruck und zum sinnlichen Affekt aufhört.«⁶⁹

(3) *Repräsentation*: Im Unterschied zu Symptomen oder Signalen rufen Symbole »kein der Anwesenheit [ihres] Gegenstandes angemessenes Verhalten«⁷⁰ hervor. Sie sind »nicht Stellvertretung ihrer Gegenstände, sondern Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen«⁷¹. Das Symbol ermöglicht ein Festhalten am Objekt, ohne dieses Objekt zu *haben*. Das gilt auch für naturwissenschaftliche Sprachvermittlung. Nichts in der Natur sieht dem (in sich geschlossenen) physikalisch-mathematischen Symbolsystem der Physik ähnlich; und dennoch darf es beanspruchen, ein Bild – nicht Abbild – der Natur zu geben. Auch chemische Formeln wie H_2O haben nichts mit der direkten Beobachtung des so bezeichneten Stoffes gemein.⁷² Daher werden wissenschaftliche Probleme in der Regel nicht dann gelöst oder beherrschbar, wenn neue Phänomene ermittelt, sondern neue symbolische Ausdrücke und verbesserte Beschreibungssprachen gefunden werden.

Diese Aufklärung hat allerdings ihre eigene Dialektik: »Je weiter wir in der Richtung auf das Symbolische, auf das bloß Signifikative fortschreiten, um so mehr trennen wir uns vom Urgrund der reinen Intuition.«⁷³ Anders gesagt: Die vermeintliche Sekundarität der Symbole gegenüber den Erfahrungsgegenständen wird so sehr zu einem Ersten, dass vorsymbolische Erfahrungen immer weiter zurücktreten, äußerst rar werden. Das Paradies reiner Unmittelbarkeit verschließt sich, Symbole übernehmen unaufhaltsam die Ordnung des »Chaos der unmittelbaren Eindrücke«⁷⁴. Dieser Zusammenhang lässt allerdings den bis heute gebräuchlichen Begriff der Repräsentation problematisch werden. Meinen kann er allenfalls eine Vergegenwärtigung, die ohne Vorstellung eines *Eigentlichen*, das da repräsentiert würde, auskommen muss. Symbolische Repräsentation kann nicht die Vergegenwärtigung von Objekten und

Gegenständen, sondern allein die von Bedeutungen meinen. Auch hier herrscht zwischen Repraesentans und Repraesentandum ein kategorialer Unterschied; ihr Verhältnis entspringt dem sprachlichen Prinzip symbolischer Differenz.

Nun impliziert die Symbolizität allen Wissens und Erkennens, dass sprachliche Zeichen immer auch anders interpretiert werden; dass wir den Gebrauch unserer Symbolsysteme, mithin auch zwischen ihnen, wählen können. Nur als *animal symbolicum* entspricht der Mensch Nietzsches »nicht festgestellte[m] Thier«⁷⁵. Die Möglichkeit der Interpretationsvarianz erweist sich allerdings als abhängig nicht schon von Referenz und Repräsentation, sondern von einer *bestimmten* Art von Referenz: der Reflexion. Das zeigt etwa der Unterschied zwischen situationsgebundenen und situationsunabhängigen Repräsentationen. *Situationsgebundene* Zeichen (*cued representations*) repräsentieren etwas, das in einer Situation tatsächlich anwesend ist oder das durch etwas anderes in dieser unmittelbaren Situation ausgelöst (*triggered*) wird.⁷⁶ Allein die Situation legt die Art der Reaktion fest, die stets eine andere wäre, würde das wahrgenommene Objekt als Fress- oder aber als Paarungsobjekt kategorisiert. Demgegenüber stehen *situationsunabhängige* Repräsentationen (*detached representations*) für Gegenstände oder Ereignisse, die weder anwesend noch durch eine unmittelbare Situation ausgelöst sind.

Keineswegs kann damit schon die Demarkationslinie zwischen menschlicher und animalischer Kommunikation gezogen werden. So wie menschliche Kommunikation eine Vielzahl von non-, prä- oder parasympbolischen Anzeichen einschließt, so verfügen auch Primaten (etwa im Suchverhalten) über ausgeklügelte Formen situationsunabhängiger Repräsentationen, kognitiv-sensomotorischer Schemata und »spatial maps«⁷⁷. Daher empfiehlt sich, Stufen der Situationsunabhängigkeit zu unterscheiden, deren zunehmender Grad auf stets reichere, instinktunabhängige Innenwelten schließen lässt – Welten, die sich ab einem bestimmten Komplexionsgrad nur noch in symbolischen Sprachen bewältigen und ausdrücken lassen. Sobald Reaktionen nicht mehr von der Unmittelbarkeit einer Außenwelt regiert werden, sondern von Rückblicken, reflektierten Erfahrungen oder Antizipationen, nimmt nicht einfach die Menge an Zeichen zu (Quantität), sondern ihre Komplexität (Qualität).

Wahrheit und Kulturelle Tatsachen

Thesen zur Logik der Kulturwissenschaften

1. *Das Wahrheitsproblem der Kulturwissenschaften*

Tatsachen stehen in enger Verbindung zum Wahrheitsbegriff. Sie gelten als Kontrollinstanz von Aussagen, die Wahrheitsanspruch erheben. Auch im Alltag werden Aussagen mit dem von ihnen behaupteten Sachverhalt konfrontiert, um zu prüfen, ob eine Behauptung wahr ist. Problematisch deshalb, dass der Tatsachenbegriff in den meisten Disziplinen entweder unterbestimmt oder zu eng gefasst wird. Offensichtlich gibt es verschiedene Arten von Tatsachen, die alles andere als kontext- und beobachterunabhängig sind. Auf Georg Simmel geht der Begriff der »kulturellen Tatsache« zurück, der jüngst in die kulturwissenschaftliche Diskussion wiedereingeführt wurde.¹ Gleichwohl spielt im gegenwärtigen Diskurs um die »Logik« der Sozial- und Kulturwissenschaften das *Wahrheitsproblem* eine eigentümlich marginale Rolle. Dies mag in einer Disziplin, die für Offenheit, Perspektivität und Relativität der Interpretationsmöglichkeiten kultureller Faktizität wirbt, kaum verwundern, wird aber mit einer methodischen Beliebigkeit erkaufte, die an ihre Substanz als Wissenschaft greift. Hinzu kommt die eigentümliche Sperrigkeit des Tatsachenbegriffs, dessen Gebrauch in den Kulturwissenschaften unklar geregelt ist. Die folgenden, thesenartig formulierten Überlegungen verfolgen zunächst historisch, dann systematisch die Frage nach dem Wahrheitsstatus von Aussagen über kulturelle Tatsachen.

2. *Drei Positionen: Cassirer, Wiener Kreis, Kritische Theorie*

Theoriehistorisch ist die Genese der Diskussion um Wahrheit und kulturelle Tatsachen recht genau datierbar. Sie reicht zurück in das Jahr 1935, das den Beginn einer »Geisterdiskussion« philosophi-

scher Emigranten aus Deutschland markiert. In den 1930er Jahren entfaltet sich zwischen dem Wiener Kreis und Horkheimers Institut für Sozialforschung ein Disput, der das Wahrheitsproblem mit der Frage nach der »Logik« der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften verknüpft. Zeitgleich, doch unabhängig davon, formuliert Ernst Cassirer seine kulturphilosophischen Überlegungen, die sich im Rückblick wie eine Synthese der opponierenden Ansätze lesen. Unstreitig erbrachte der Disput eine Differenzierung der Begriffe physikalischer, sozialer und kultureller Tatsachen; und jede aktuelle kritische Revision seiner Fragen wird das Ensemble von Argumenten zur Kenntnis nehmen müssen, die er, im polemischen Gegeneinander, hervorgebracht hat.

(1) Es war Rudolf Carnap, der philosophische Kopf des Wiener Kreises, der 1930 in einer Weise, die auch im Rückblick nichts an Vehemenz eingebüßt hat, der »geisteswissenschaftlichen Philosophie« jegliches Wahrheitsmoment absprach. In seinem Aufsatz »Die alte und die neue Logik« lässt Carnap als einzig wissenschaftliche Methode des Philosophierens die »logische Analyse der Sätze und Begriffe der empirischen Wissenschaft« gelten. Logik soll an die Stelle »metaphysischer Begriffsdichtung« treten, Erkenntnistheorie durch »angewandte Logik«² ersetzt werden. Der Ergebnisar-
mut von Jahrhunderten spekulativen Denkens stünden erhebliche Fortschritte der mathematischen und formalen Logik seit Frege und Russell gegenüber: Relationsanalyse, Wahrheitsfunktionalität, Typensemantik. Mit ihnen, so Carnaps Vision, sind endlich die Mittel zur Hand, *wissenschaftliches* Philosophieren von der philosophierenden Beschäftigung mit Scheinproblemen zu trennen: »Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an Plato, Thomas, Kant, Schelling oder Hegel an, oder baue sie eine neue ›Metaphysik des Seins‹ oder eine ›geisteswissenschaftliche Philosophie‹, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos.«³

Zwar will der »methodische Positivismus« andere Wissenschaften als die von der Natur nicht abschaffen, wohl aber auf eine neue, »gemeinsame Basis« stellen. Naturwissenschaften, Psychologie und Sozialwissenschaften⁴ »lassen sich auf Wurzelbegriffe zurückführen, die sich auf das ›Gegebene‹, die unmittelbaren Erlebnisinhalte, beziehen«⁵. Im Grunde, so Carnaps Ideal einer von der Logik ge-

zuchtmeisterten »Einheitswissenschaft«, lasse sich »jeder Satz der Wissenschaft [...] in einen Satz über das Gegebene«, d. h. über physikalisch feststellbare Tatsachen rückübersetzen.

Weniger bedarf der Wahrheitsbegriff einer allgemeinen Definition – die hält auch Carnap für unerreichbar – als eines Kriteriums: Wann oder unter welchen Bedingungen sind Sätze wahr? In den Wissenschaften meint das Prädikat »wahr« keine zeitunabhängige Wahrheit (denn die meisten wissenschaftlichen Sätze müssen mit der Zeit revidiert und korrigiert werden), sondern »Bewährung«⁶. Entsprechend bestimmt sich Wahrheit als Verifikationsverfahren, das zwei Kriterien genügen muss: (i) der Konfrontation eines Satzes mit der Beobachtung und (ii) der Konfrontation dieses Satzes mit bereits wissenschaftlich anerkannten Sätzen.

(2) Carnap hat diese empiristische Verifikationstheorie 1935 auf dem Ersten Internationalen Kongress für Einheit der Wissenschaft in Paris vorgetragen. Möglich, dass der Kongressbericht seines Institutsmitarbeiters Paul Lazarsfeld Horkheimer dazu bewogen hat,⁷ den lang gehegten Plan einer Darstellung des Wahrheitsproblems mit einem Angriff auf den logischen Empirismus zu verbinden. In dem Aufsatz »Zum Problem der Wahrheit«, erschienen 1935 in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, fällt dieser Angriff noch moderat aus; zumal auch in Horkheimers Wahrheitskonzeption der Begriff der »Bewährung« zentral steht. Doch im Gegensatz zu Carnaps Tatsachenideal hebt Horkheimer hervor, dass die Bewährung von Hypothesen in den verschiedenen Wissenschaften auch eine jeweils verschiedene Funktion erhält und dass Verifikation in den Disziplinen, die sich »auf Mensch und Gesellschaft beziehen«⁸, evidenterweise nicht durch »Laborexperimente« geleistet werden kann. Überdies sind Verifikationen nie wertrelativistisch. In ihnen spielen immer auch Überzeugungen, zuweilen gar »geschichtliche Kämpfe« eine Rolle: »Bei der Analyse des Begriffs der Bewährung, wie er in dem nicht abschlußhaften, dialektischen Denken eine Rolle spielt, zeigt sich, daß die Entscheidung über bestimmte Wahrheiten von noch nicht vollendeten geschichtlichen Prozessen abhängt.«⁹

Horkheimer kritisiert die klassische Wahrheitskonzeption der »Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande«, indem er betont, dass das Moment der Übereinstimmung selbst keine Tatsache ist, sondern »vielmehr durch reale Vorgänge, durch mensch-

liche Aktivität hergestellt«¹⁰ wird. Wie die Übereinstimmung mit den Tatsachen festgestellt wird, ist daher nicht nur eine Frage der Logik oder Methode, sondern hängt im selben Maße von der herrschenden Wissenschafts- und Forschungspraxis ab. Auch die Kritische Theorie lehnt, so wird betont, die formale Logik nicht ab. Doch muss der Logische Empirismus sich vorwerfen lassen, »den verlorenen göttlichen Halt dadurch noch ersetzen [zu wollen], daß ihre Philosophen sich an den scheinbar überzeitlichen Relationen isolierter Begriffe und Sätze als der zeitlosen Wahrheit erfreuen«¹¹.

Zwei Jahre später geht Horkheimer entschieden weiter. In dem Aufsatz »Der neueste Angriff auf die Metaphysik« (1937) werden mit dem Wiener Kreis auch Russell und Wittgenstein attackiert. Horkheimer argumentiert, dass der logische Empirismus den Eigensinn der Sozial- und Kulturwissenschaften schon deshalb nicht anerkennen kann, weil er sie einem ihren Gegenständen fremden, mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenideal unterwirft. Entsprechend hatte Horkheimer bereits im programmatischen Vorwort zum ersten Heft der *Zeitschrift für Sozialforschung* den Begriff »Sozialforschung« eher kulturphilosophisch denn soziologisch interpretiert: Es gehe um »die Frage des Zusammenhangs zwischen den einzelnen Kulturgebieten, ihrer Abhängigkeit voneinander, der Gesetzmäßigkeit ihrer Veränderung«¹². Demgegenüber wird der logische Empirismus vom eigenen Wissenschaftsideal gezwungen, sich auf berechenbare Tatsachenfeststellung zu beschränken, um darüber zu verkennen, dass die festgestellten Fakten Produkte eines wissenschaftlichen Betriebs sind, der selbst ein »sozialer Faktor«¹³ ist.

Der zweite blinde Fleck positivistischer Methodenreflexion steckt im Ideal der »physikalischen Sprache«. Es schreibt vor, die sachlichen philosophischen Probleme durch »zweifelhafte Sprachreinigung [...] aus der Welt [zu] schaff[en]«¹⁴ und sitzt dem Irrglauben auf, man könne Sprachspiele »gehalttreu« von lebendigen in formale Symbolsysteme übersetzen, »ohne dabei etwas zu verlieren«. Doch zeigt die Praxis, dass sich isolierte, einzelne wissenschaftliche Sätze nicht unabhängig von einem theoretischen Ganzen verifizieren lassen. Im Ganzen, so die Kritik, verwechseln die logischen Empiristen »kalkulatorische[s] Denken mit der Vernunft schlechthin«¹⁵; sie erheben das romantisierte Ideal naturwissenschaftlich organi-

sierter Fachwissenschaften zum Inbegriff des Denkens. Einher geht damit nicht nur die Leugnung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Reflexion *kultureller* Phänomene, sondern auch eine Kritik an Metaphysik, die so hypertroph wird, dass sie selbst in Metaphysik umzuschlagen droht – eine deutliche Antizipation der Grundthese der späteren *Dialektik der Aufklärung*.

Neben zwei persönlichen Diskussionstreffen der »feindlichen Freunde[n]«¹⁶ Wiener Kreis und Kritische Theorie 1937 in New York dokumentiert vor allem der Briefwechsel Horkheimer-Neurath das depravierende Verhältnis der beiden Lager in den späten 1930er Jahren. Die unüberbrückbare theoretische und persönliche Intransigenz zwischen Wiener Kreis und Kritischer Theorie entzündet sich nicht zuletzt an der Uneinigkeit über den Eigensinn und Verifikationsstatus kultureller Tatsachen. Wenn Horkheimer insistiert, Wahrheit sei nicht nur durch Experiment, Beobachtung und Satzverifikation zu ermitteln, sondern zugleich eine gesellschaftliche Praxis, so folgt er einem Wissenschaftsbegriff, der auch die Relevanz verschiedener Tatsachensphären nicht verleugnet. Zwar ist nicht unmittelbar von kulturellen Tatsachen, wohl aber von »kulturellen Faktoren« die Rede: »Die Kriterien, deren man sich im wissenschaftlichen und alltäglichen Leben zu bedienen pflegt, sind kulturelle Faktoren, die wir zu konservieren und weiterzubilden haben.«¹⁷ Damit ist die entscheidende Bestimmung erbracht: Kulturelle Tatsachen sind nicht einfach Fakten, sondern zugleich Faktoren; sie sind »Produkt und Produzierendes«¹⁸, Sachen und Sätze, Seiendes und Geltendes in einem.

(3) Die systematische wie zeitliche Nachbarschaft zu Ernst Cassirers Ausarbeitung einer »Logik« der Kulturwissenschaften ist frappant. Und es war interessanterweise Horkheimer selbst, der in dem Aufsatz »Der neueste Angriff auf die Metaphysik« Cassirer ins Spiel brachte und als Zeugen gegen das Wahrheitsverständnis des logischen Empirismus aufrief. Gegen den Positivismus zeigt Cassirer, »daß die Welt [...] nicht einfach da ist, sondern mit ein Erzeugnis unseres verarbeitenden Verstandes«. Gegen die positivistische Reduktion der Wissenschaftssprache auf einen physikalistischen Code pointiert Cassirer, wie Horkheimer zustimmend resümiert, die sprachlichen Vermittlungsleistungen des Tatsächlichen. Fehler seines larvierten neukantianischen Idealismus bleibe freilich

der, die Praxis, »welche die Tatsachen erzeugt und strukturiert, als geistigen Prozeß«¹⁹ zu verstehen.

Tatsächlich kann man in Horkheimers Theorieprogramm einige Argumente der noch im Entstehen begriffenen Kulturphilosophie Cassirers in materialistischer Variation erkennen. Umgekehrt aber scheint fraglich, ob Cassirer als Verbündeter gegen den logischen Empirismus des Wiener Kreises gelten darf. Denn, *erstens*, vollzieht Cassirer im schwedischen Exil eine Neuorientierung seines Denkens in Richtung auf eine Philosophie der »Basisphänomene«, die sich gerade der produktiven Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis verdankt.²⁰ Schwerer noch wiegt, *zweitens*, eine Notiz Cassirers aus den späten 1930er Jahren – geschrieben exakt zu dem Zeitpunkt, da die »diplomatischen Beziehungen« zwischen Wiener Kreis und Horkheimers Institut abbrechen: »In der Weltanschauung, in dem, was ich als das Ethos der Philos ansehe, glaube ich keiner ›Schule‹ näher zu stehen, als dem Denken des Wiener Kreises – Streben nach Bestimmtheit, nach Exaktheit, nach Ausschaltung des bloss Subjektiven, [...] Anwendung der analytischen Methode, strenge Begriffsanalyse – das alles sind Forderungen, die ich durchaus anerkenne«.²¹ Die Selbstbehauptung einer Affinität zum Theorieprogramm des logischen Empirismus überrascht, und sie reicht noch weiter: »Einen solchen ›logischen Positivismus‹ brauchen wir nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Geisteswissenschaften (Kulturwissenschaften) und die Logik (›Formenlehre‹) der Geisteswissenschaften ist die ›Philos der symb F‹«.²²

Die letzte Bemerkung zeigt allerdings, dass es sich empfiehlt, genotypische Differenzen nicht mit phänotypischen Parallelen zu verdecken. Selbstcharakterisierungen bleiben problematisch und der Kulturphilosoph Cassirer ist am Ende kein larvierter Positivist. Vorderhand stimmt Cassirer den Kriterien des Wiener Kreises zu, kaum aber ihrer Eindimensionalität. Darin scheint er wiederum Horkheimer nahe, der notiert, man müsse die »Einseitigkeit des analytischen Denkens aufheben, ohne es zu verwerfen«²³. Cassirer lässt keinen Zweifel daran, dass die »Logik« der Kulturwissenschaften nicht als formale, sondern als symbolische Formenlehre zu fassen ist.²⁴ Dies zur Grundlage genommen, zeigen sich rasch Differenzen: »Aber stellen wir uns einmal versuchsweise auf den Boden

der Anschauung von Russell und Carnap – nehmen wir also an, daß jede Art der *objektiven* Aussage, jedes Urteil, das sich wissenschaftlich begründen und rechtfertigen lässt, notwendig an die *Dingwahrnehmung* geknüpft ist und immer nur zur Feststellung *physischer* Tatbestände führen kann [...] so hiesse dies nichts anderes, als daß es entweder überhaupt keine *Kulturobjekte* gibt – oder daß es von ihnen keine wissenschaftliche Erkenntnis gibt.«²⁵

Im Mittelpunkt der Kulturwissenschaft steht nicht die natürliche, sondern »die von Menschen geschaffene Welt«²⁶. Sie hat es nicht bloß mit Natur und mit Seiendem, sondern vor allem mit Normen und Werten, mit Formen und Geltendem zu tun.²⁷ Der methodische Unterschied von Geistes- und Naturwissenschaften zeigt sich in der Privilegierung von »Bedeutungs-Analyse[n]«²⁸ gegenüber Kausalfragen. Auch diese sind für Kulturphänomene relevant, haben aber nicht die gleiche objektivierende Funktion wie in der Physik. Unterschiedliche Wissenschaften bearbeiten unterschiedliche Gegenstandsbereiche. Damit scheint auch klar, dass es so etwas wie Tatsachen als solche, im Sinne der reinen Objektivität unparteiischer Beobachter oder auktorialer Erzähler, nicht geben kann: »Es gibt keine ›nackten‹ Fakta – keine Tatsachen, die anders als im Hinblick auf bestimmte begriffliche Voraussetzungen und mit ihrer Hilfe feststellbar sind. Jede Konstatierung von Tatsachen ist nur in einem bestimmten Urteilszusammenhang möglich, der seinerseits auf gewissen logischen Bedingungen beruht.«²⁹

Kulturphilosophie fragt nicht nach Objekten einer Welt »da draußen«, sondern nach den »Taten«, die »Sachen« haben entstehen lassen: die Tatsachen der Kultur. Fakten lassen sich nicht als isolierte Phänomene bestimmen, sondern sind, wie Ute Daniel präzisiert, »Produkte von Wechselwirkungen zwischen wissenschaftlichen Herangehensweisen und deren Resultaten«³⁰. Demnach beziehen sich (kultur)wissenschaftliche Begriffe nicht auf Dinge, sondern auf Relationen. Denn kulturelle Tatsachen können zwar Gegenstände sein, sind aber Tatsachen nur in Beziehung auf eine bestimmte Geltung. Geltung aber gewinnen Gegenstände durch ihren Gebrauch und ihre symbolische Form des *Als*: Sie gelten *als Etwas*. Ihre Geltung wird in einer Praxis her- und damit festgestellt. Für die Kulturwissenschaften heißt dies auch heute noch, »daß es zur *Wahrheit* ihrer *Tatsachenfeststellungen* gehört, daß die Prinzipien und Prozeduren

der Tatsachen*findung* in der Tatsachen*feststellung* zum Ausdruck kommen müssen«³¹.

Wenn dieses generelle Kriterium ein (wenngleich nicht hinreichendes, so doch) notwendiges Moment von Wissenschaftlichkeit ist, welches im selben Maße auch für die Naturwissenschaften gilt, dann lässt sich die Beweislast der Wissenschaftlichkeit von den Geisteswissenschaften auch an die Naturwissenschaften adressieren. Auch sie müssen die Prozeduren ihrer Tatsachen*feststellung*, ja Hervorbringung von Tatsachen offen legen, statt sich in ihrem unmittelbaren Besitz zu wännen. Fakten werden dann nicht einfach entdeckt, sondern erzeugt – durch Experimente, Beobachtungen, Verifikation von Sätzen. »Tatsachen sind theoriegeladen«³² und theoriegeleitet – so ließe sich das Resultat der »kulturalistischen« Korrekturen am logisch-empiristischen Tatsachenverständnis resümieren.³³ Dies jedenfalls ist die Lehre aus einer wissenschafts- und kulturtheoretischen Konstellation, welche, so die *erste – theoriehistorische – These*, in der Auseinandersetzung zwischen Wiener Kreis, Kritischer Theorie und Ernst Cassirer erstmals das Wahrheitsproblem mit der »Logik« *kultureller* Tatsachen verknüpft hat.

3. Die symbolische Form kultureller Faktizität:

Znaniecki, Whitehead, Cassirer

Die Logik kultureller Faktizität macht noch eine zweite, in systematischer Absicht unternommene Aufarbeitung ihrer historischen Semantik notwendig. Denn in begrifflicher Hinsicht bedarf die Frage nach der symbolischen Form kultureller Tatsachen weiterer Klärung. In historischer Hinsicht ist die Frage in den Theoriehorizont des alethischen Pragmatismus zu rücken. Dann nämlich zeigt sich, wie sehr das Problem kultureller Faktizität die sprachpragmatische Wahrheitsexplikation ebenso präzisiert wie herausfordert. In diesem Kontext bilden Znanieckis *Cultural Reality* (1919), Whiteheads *Symbolism* (1927) und Cassirers *Logik der Kulturwissenschaften* (1942) eine logotektonische Trias der Aufhellung dieses Begriffs. Ihnen gelingt eine Skizze nicht des logischen, sondern des kulturellen Aufbaus der Lebenswelt, die sich für Znaniecki, Whitehead und Cassirer gleichermaßen den Formen einer *symbolischen* Konstitu-

Anmerkungen

Die symbolische Reflexion der Sprache

- ¹ Thema und Titel plagiierten
Schnädelbach 2007.
- ² Schnädelbach 2004, 241.
- ³ Vgl. Apel 1973, Bd. 2, 311–329;
Patzig 1996, 146–168; Schnädel-
bach 2007.
- ⁴ Locke 1689/1975, 429.
- ⁵ Mendelssohn JubA 6/2, 17.
- ⁶ Mendelssohn JubA 8, 172.
- ⁷ Coseriu 2003, 158.
- ⁸ Patzig 1996, 157.
- ⁹ Reinhold 1816, 9.
- ¹⁰ Patzig 1996, 157.
- ¹¹ Seel 2002, 163.
- ¹² Gadamer 1975, 366.
- ¹³ Seel 2002, 151.
- ¹⁴ Humboldt GS V, 387.
- ¹⁵ Humboldt Werke III, 434.
- ¹⁶ Davidson 1993, 45.
- ¹⁷ Davidson 1993, 81.
- ¹⁸ Humboldt GS V, 380–381.
- ¹⁹ Wittgenstein WA 1, 6–7.
- ²⁰ Adorno GS 6, 21.
- ²¹ Hegel GW 9, 41.
- ²² Adorno 1973, 87.
- ²³ Cassirer ECW 11, 136.
- ²⁴ Nietzsche KGW III/2, 374.
- ²⁵ Nietzsche KGW III/2, 374.
- ²⁶ Nietzsche KGW III/2, 377.
- ²⁷ Patzig 1996, 162.
- ²⁸ Vgl. Saussure 1916/2005, 27–32.
- ²⁹ Merleau-Ponty 1960, 145.
- ³⁰ Patzig 1996, 151.
- ³¹ Patzig 1996, 152.
- ³² Lipps 1938/1977, 109.
- ³³ Vgl. Boeder 2006.
- ³⁴ Platon, *Krat.* 388b13–c1.
- ³⁵ Bühler 1934/1982, 28.
- ³⁶ Vgl. Morris 1955.
- ³⁷ Coseriu 2003, 14.
- ³⁸ Locke 1689/1975, 409–473.
- ³⁹ Deacon 1997, 27.
- ⁴⁰ Leibniz PS 7, 204.
- ⁴¹ Vgl. Krämer 1992.
- ⁴² Vgl. Searle 1977.
- ⁴³ Vgl. Winter 2009.
- ⁴⁴ Vgl. Kogge/Grube 2007, 81–96.
- ⁴⁵ Vgl. Derrida 1972, 16.
- ⁴⁶ Vgl. Bertram 2006.
- ⁴⁷ Krämer 2001, 98.
- ⁴⁸ Vgl. Krois 2011, 252–271.
- ⁴⁹ Merleau-Ponty 1960, 134–135.
- ⁵⁰ Die Formulierung »symbolische
Reflexivität« selbst scheint von
Ulrich Beck zu stammen (Beck
1997, 88). Gebraucht wird sie
auch von Patrick Ramponi in
globalisierungstheoretischer
Perspektive, während Georg W.
Bertram sie zur Bestimmung äs-
thetischer Medialität verwendet.
Die hier dargelegte Verwendung
schränkt den Terminus, dem
begrenzten Untersuchungsfeld
dieses Buchs gemäß, auf sprach-
lich-symboltheoretische