

Spielarten der Sprache

Transgressionen des Medialen in der Literatur

Herausgegeben von

Ernő Kulcsár-Szabó – Csongor Lőrincz – Gábor Tamás Molnár



OSIRIS VERLAG • BUDAPEST, 2004

István M. Fehér

Wort und Zeichen

Die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung
aus hermeneutischer Sicht

Über die These dürfte weitgehende Übereinstimmung bestehen: Nahezu alle philosophischen Projekte der Gegenwart sind durch die besondere Aufmerksamkeit ausgezeichnet, die sie dem Phänomen der Sprache und der Auseinandersetzung mit ihm schenken. Besondere Bedeutung kommt dabei der Einsicht zu, Sprache könne nicht als ein beliebiger Gegenstand unter anderen behandelt werden; vielmehr sei sie ein Medium des Weltbezugs, weswegen die philosophische Besinnung auf sie letztendlich auch nicht einfach Teil- oder Grunddisziplin einer sich systematisch auffächernden Philosophie darstellt, sondern sie berührt zugleich auch die Möglichkeiten der Philosophie überhaupt, da sie sie vor die Aufgabe einer grundsätzlichen Reflexion auf sich selbst stellt. Die folgenden Überlegungen wissen sich dieser umfassenden Einsicht verpflichtet und versuchen, sie auf eigene Weise zur Geltung zu bringen.

Dass dem Phänomen der Sprache in der philosophischen Hermeneutik Gadammers eine besondere Bedeutung zukommt, ist bekannt. Nicht weniger bekannt ist, dass manche der von dem (vorwiegend sprachphilosophisch geprägten) *linguistic turn* ausgehenden und durch ihn inspirierten philosophischen Richtungen, wie z. B. die Semiotik und der Strukturalismus, dem Thema der Sprache ihrerseits ein ebenso großes Gewicht beigemessen haben. Wenn im folgenden die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus der Sicht der Hermeneutik etwas ins Auge gefasst werden soll, so muss gleich am Anfang angemerkt werden: Von einer systematischen Auseinandersetzung mit der strukturalistisch-semiotischen Sprachauffassung kann bei Gadamer kaum die Rede sein. Der jener Sprachauffassung zugrunde liegende Begriff des Zeichens wird immerhin häufig thematisiert, von daher lassen sich wenigstens die Grundzüge einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit der strukturalistisch-semioti-

schen Sprachtheorie rekonstruieren. Im ersten Teil meines Beitrags möchte ich nach einigen Vorüberlegungen ein Stück dieser Rekonstruktion unternehmen. Dabei soll einerseits gezeigt werden, wie sich Gadamers betreffende Diskussionen in den Horizont seiner Hermeneutik kohärent einfügen, mit den Grundgedanken seiner Hermeneutik aufs engste zusammenhängen; andererseits und insbesondere aber, dass und wie sich Gadamers hermeneutische Thematisierung des Zeichenbegriffs gerade auch für das strukturalistisch-semiotische Zeichenverständnis als relevant erweist. – In einem zweiten Schritt wird versucht, die Frage nach den Voraussetzungen und Maßstäben der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffs zu stellen, ihnen etwas nachzugehen und sie auf ihre Plausibilität hin zu befragen, d. h. sie zu rechtfertigen. Kurz, es geht darum, über die vollzogene Rekonstruktion hinaus auch die Frage nach der Wahrheit solcher Thematisierung aufzuwerfen.

I. Die vielfältigen Zusammenhänge von Semiotik, Linguistik, Strukturalismus, Zeichentheorie

Es wird nützlich sein, der eigentlichen Diskussion des Themas einige Vorüberlegungen und nötige begriffliche Klärungen vorzuschicken. Dass der semiotischen Sprachauffassung der Zeichenbegriff zugrunde gelegt wird, dürfte sich von selbst verstehen und braucht wohl nicht näher erörtert zu werden. Semiotik oder Semiologie und Linguistik sind dabei im Sinne des *linguistic turn* derart innig miteinander verwoben, dass es nicht einfach ist, zu entscheiden, welcher von ihnen die Vorrangstellung zukommt. Zwischen ihnen besteht ein doppeltes Verhältnis: während Saussure meint, die Linguistik oder die Sprachwissenschaft stelle einen Teil der allgemeinen Semiologie dar („Die Sprachwissenschaft ist nur ein Teil dieser allgemeinen Wissenschaft“ [1967, 19]), sind andere, wie z. B. Roland Barthes, umgekehrt der Meinung, Semiologie sei der Linguistik übergeordnet (vgl. Silverman 1994, 392f.). Freilich hat schon Saussure eingesehen, dass „man sich in einem Zirkel („cercle“) bewegt: einerseits ist nichts so sehr wie die Sprache geeignet, die Natur des semiologischen Problems verständlich zu machen; aber um es in richtiger

Weise aufzuwerfen, müsste man die innere Struktur der Sprache untersuchen [...]“ (Saussure 1967, 20; 1987, 34). Für Saussure ist die Semiologie „eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht“ (1967, 19 [„une science qui étudie la vie des signes aus sein de la vie sociale“; 1987, 33]) und die Sprache ein „System von Zeichen, die Ideen ausdrücken und insofern der Schrift, dem Taubstummenalphabet, symbolischen Riten, Höflichkeitsformen, militärischen Signalen usw. usw. vergleichbar“ (1967, 19).

Die Anfänge des in den fünfziger Jahren entstehenden Strukturalismus werden häufig auf Saussure zurückgeführt. In diesem Sinne wird im Kapitel „French Structuralism and After“ des der *Twentieth-Century Continental Philosophy* gewidmeten Bandes der Reihe *Routledge History of Philosophy* betont: „Structuralism – and especially French structuralism – cannot be understood apart from de Saussure’s semiology. [...] Indeed, the whole project of structuralism is framed according to a linguistic model“ (Silverman 1994, 390, 392). Saussure hat selbst allerdings nicht das Wort Struktur verwendet, statt dessen bediente er sich des Ausdrucks „système de la langue“ (siehe Frank 1984, 33; Ricœur 1973, 106). Die Bedeutung des Begriffs Struktur im Strukturalismus ist freilich keine einheitliche, sie zeigt eine „Vielfalt von Aspekten“, je nachdem, ob man auf eine organische, architektonische, mathematische oder ethnographische Bedeutung dieses Wortes rekurriert. Viel weniger umstritten ist dagegen, dass dabei „die Linguistik eine entscheidende und durchgängige Rolle spielt“ (Waldenfels 1987, 484). Bei der Bestimmung des Begriffs Struktur erhält so jedenfalls die Linguistik eine leitende Rolle, und in dieser selbst wird der Begriff Zeichen maßgebend. Alle drei Aspekte – die Orientierung des Strukturalismus bzw. der strukturalistisch eingestellten Wissenschaften an der Linguistik, die zentrale Rolle des Begriffs Zeichen in dieser sowie Saussures bahnbrechende bzw. begründende Rolle – werden betont und anerkannt von Paul Ricœur: „Der Strukturalismus ist, wie man weiß, aus der Anwendung eines linguistischen Modells auf die Anthropologie und auf die Humanwissenschaften im allgemeinen hervorgegangen. Das Fundament dazu hat Ferdinand de Saussure [...] gelegt“. „Die Sprache bildet, soweit man sie von den sprechenden Subjekten abtrennt,

ein System von Zeichen“.¹ Ricoeur geht des weiteren auch kurz auf die Hauptcharakteristika des für unser Thema maßgebenden Begriffs des Zeichens ein. Es gibt ein Zeichensystem der Sprache, und „jedes Zeichen als isolierte Beziehung zwischen einem Sinn und einem Laut [ist] *willkürlich* gesetzt“.² Dieser willkürliche Charakter wird mich später noch beschäftigen, ebenso wie die Tatsache, dass wir zum Begriff der als Zeichensystem verstandenen Sprache gemäß der eben zitierten Zusammenfassung Ricoeurs erst unter vorheriger Ausschaltung der Redenden (der „sprechenden Subjekte“, wie er sagt) Zugang finden – eine Voraussetzung, die, wie wir sehen werden, die Hermeneutik Gadammers gute Gründe hat, nicht mitzumachen.

An diesem Punkt möchte ich einen weiteren Beleg dafür anführen, wie eng Semiotik (bzw. Zeichentheorie) und Strukturalismus miteinander verknüpft sind, und dazu rekurriere ich auf einen Hauptvertreter dieser Richtung, nämlich Lévi-Strauss. Dessen autobiographisches Werk *Tristes Tropiques* (Paris 1955; Traurige Tropen, Frankfurt 1978) ist in vielerlei Hinsicht aufschlussreich, besonders im Blick auf die philosophischen Voraussetzungen, die seine strukturalistisch inspirierte anthropologische Sehweise von Beginn an sozusagen stillschweigend, auf der Ebene einer vagen persönlichen Überzeugung oder eines Lebensgefühls, durchdrangen. Relevant aus unserer Sicht ist neben vielen anderen, man möchte sagen, die Metaphysik des Strukturalismus kennzeichnenden Hinweisen vor allem die Bemerkung, es gebe, „jenseits des Rationalen eine weit bedeutsamere und fruchtbarere Kategorie, nämlich die des Signifikanten, welches die höchste Seinsweise des Rationalen ist“ (1955, 48), wobei Lévi-Strauss sogleich den Namen Saussures anführt. Dieser Beleg mag auf besondere Weise bestätigen, dass dem Zeichenbegriff nicht nur innerhalb der Semiotik oder der Zeichentheorie sowie der semiotisch oder zeichentheoretisch geprägten Sprachwissenschaft, sondern gerade auch für den Strukturalismus und die an ihm orientierten Humanwissenschaften (*sciences humaines*) eine grundlegende Bedeutung zukommt. Ja, es spräche einiges dafür – es wäre keineswegs irreführend, keine allzu große Übertreibung –, sogar den ganzen *linguistic turn* durch seine überragende Rolle zu charakterisieren und mit Manfred Frank die These zu vertreten, dass „der *linguistic turn* in einer Überführung

des philosophischen Paradigmas des Bewusstseins in dasjenige des Zeichens besteht. Nicht mehr das Bewusstsein ist der transzendente Ort der »Bedingung der Möglichkeit« von Sinn, Bedeutung und Referenz, sondern das Zeichen. Transzendentalphilosophie geht über oder geht auf in Semiotik, d. h. in Zeichentheorie“ (Frank 1984, 282).

Was ist nun wohl ein Zeichen? Wie alle philosophischen Grund- oder Schlüsselbegriffe lässt sich auch dieser Begriff unterschiedlich bestimmen und thematisieren oder interpretieren; der möglichen Vielfalt seiner Bestimmbarkeit zum Trotz ist es eigentlich nicht schwer, die Hauptcharakteristika zusammenzufassen, die ihm innerhalb der semiotisch ausgerichteten Sprachwissenschaft und des Strukturalismus zukommen.

Ein Zeichen, zumal ein sprachliches, besteht hauptsächlich aus zwei Elementen: einem physischen und einem ideell-geistigen. Ein sprachliches Zeichen bzw. ein Wortzeichen ist hörbar oder lesbar, hat ein Laut- oder Schriftbild. Dieser sinnlichen Seite steht die unsinnlich-geistige gegenüber, diejenige der Bedeutung. Das sprachliche Zeichen verknüpft, wie Saussure sagt, ein Lautbild (*image acoustique*) mit einem Begriff (Saussure 1987, Teil I, § 1; Frank 1984, 42). Wenn gewöhnlich nur das Lautbild als Zeichen verstanden wird, so macht demgegenüber Saussure geltend, dass das Lautbild nur als Träger des Begriffs zu Recht Zeichen genannt werden kann, dass der Zeichenbegriff die ganze Relation betrifft (vgl. Silverman 391). Für sich betrachtet ist nämlich das Lautbild kein Zeichen, sondern bloßes Geräusch. Für das Begriffspaar Lautbild/Begriff führt Saussure bekanntlich dasjenige Signifikant/Signifikat (*signifiant/signifié*) ein. Grundlegend für das Verhältnis beider zueinander ist, dass die Relation keine natürliche, sondern vielmehr eine willkürliche ist.³

Man pflegt auch Husserl im Zusammenhang mit der Entstehung der Zeichentheorie heranzuziehen, und das ist durchaus richtig. Er war immerhin einer der ersten, die dem Thema eingehende Diskussionen gewidmet haben. Husserl sagte in diesem Zusammenhang in seinen *Logischen Untersuchungen*, dass „alle Ausdrücke in der kommunikativen Rede als Anzeichen fungieren. Sie dienen dem Hörenden als Zeichen für die »Gedanken« des Redenden, d. h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse desselben, sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur

mitteilenden Intention gehören.“⁴ Und obwohl er der kommunikativen, d. h. kundgebenden, mitteilenden Funktion der Sprache nur eine beschränktere Geltung zukommen ließ, indem er behauptete, dass „die Bedeutung des Ausdrucks [...] nicht mit seiner kundgebenden Leistung zusammenfallen kann“,⁵ und sich demgemäß die weiterführende Frage stellte, ob auch dem einsam Sprechenden die Worte als Zeichen dienen,⁶ hat er immerhin nach der verneinenden Antwort auf diese Frage („Ich glaube nicht, dass eine solche Auffassung zu vertreten wäre“) gleich vielsagend behauptet: „Freilich als Zeichen fungieren die Worte hier wie überall.“⁷ Er hat also die Tragweite des Zeichenbegriffs, den er zunächst auf dem Gebiet der kommunikativen Funktion der Sprache entdeckt hat, doch keineswegs auf sie selbst beschränkt.

Aber fungieren die Worte denn wirklich überall als Zeichen, könnten wir uns fragen. An diesem Punkt scheint es mir geeignet, zu Gadammers Diskussion des Zeichenbegriffs über- und etwas auf sie einzugehen.

Aus der hermeneutischen Sprachbesinnung Gadammers greife ich das „Wort“ heraus, im Sinne des sagenden Wortes, des Wortes, das etwas sagt, das durch Sagend-Sein ausgezeichnet ist, und ich stelle es dem Begriff des Zeichens gegenüber, wobei die These lautet: Das Wort ist kein Zeichen, es kann nicht als Zeichen aufgefasst werden (genauer und vorsichtiger gesagt: Das Wort kann nicht nur und nicht ausschließlich oder auch nicht in erster Linie als Zeichen aufgefasst werden).

II. Gadammers Diskussion des Zeichenbegriffs

Zunächst gilt es, den systematischen Zusammenhang näher zu bestimmen, bei dem die betreffenden Diskussionen Gadammers ansetzen. Einleitend lässt sich thesenartig sagen: Sprachauffassung und Kunstauffassung stehen bei Gadamer in engem Zusammenhang miteinander, und zwar so, dass die Sprachauffassung an der Kunstauffassung orientiert ist oder auf sie zurückverweist. Das Kunstverständnis seinerseits erweist sich für die ganze Hermeneutik Gadammers als grundlegend. Das Verständnis der Kunst prägt den umfassenden Horizont der ganzen philosophischen Hermeneutik Gadammers mit – jener philosophischen Her-

meneutik, in die die geisteswissenschaftliche Problematik und innerhalb ihrer die Thematik der Kunst und letztlich auch die der Sprache eingebettet wird. Dieser hermeneutische Zirkel besagt eben das, was in Gadammers Denkperspektive der Begriff der „Zugehörigkeit“ bezeichnet; der Thematisierung der Kunst liegt ein theoretischer Horizont zugrunde, der selbst von einem Verstehen der Kunst, und d. h. von einer Zugehörigkeit zu ihr, vorgeprägt ist.⁸ Ebenso verhält es sich mit der Sprache. Wir gehören der Sprache immer schon zu, ehe wir dazu gelangen, uns auf sie zu besinnen, sie irgendwie zu thematisieren. Leitend ist dabei vor allem die Sprachlichkeit, in der wir uns über die Sprache selbst Rechenschaft abzulegen suchen. Über das, was Sprache ist, soll für Gadamer nicht mehr und nicht in erster Linie der wissenschaftliche Wort- und Sprachgebrauch oder das wissenschaftliche Sprachverhalten und dessen philosophische Thematisierung Aufklärung geben. Die Art und Weise, wie die Sprache beim sprachlichen Kunstwerk am Werke ist, aber auch und mit gleichem Rang, wie Sprache in lebendigem Miteinander, im Gespräch zur Erfahrung kommt, liegt dem hermeneutischen Sprachverständnis Gadammers zugrunde; dieses blickt auf sie als Vorbild in seiner Entfaltung immer wieder zurück.

Das Neue in Gadammers Verständnis der Hermeneutik und der Geisteswissenschaften im Vergleich zu Dilthey und dem zeitgenössischen Neukantianismus besteht bekanntlich darin, das wissenschaftstheoretische bzw. methodologische Selbstverständnis der Geisteswissenschaften und damit auch der Hermeneutik abzulehnen, mit ihm zu brechen. Die Hermeneutik und die Wahrheit der Geisteswissenschaften werden bei Gadamer, statt an den Wissenschaften orientiert zu sein, am Leitfaden der Erfahrung der Kunst entfaltet. Infolge der Ablehnung des wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Hermeneutikverständnisses wird gleichzeitig aber auch – und das ist sehr wichtig – jene wissenschaftliche Disziplin, die traditionell das Kunstverständnis bestimmt hat, nämlich die Ästhetik, einer weitgehenden kritischen Überprüfung unterzogen. Die ganze Begrifflichkeit, mittels deren wir uns über die Erfahrung der Kunst Rechenschaft geben, erfährt eine Revision oder – mit Heidegger gesagt – Destruktion. Letztlich zeigt sich ein ganz neues Kunstverständnis in Gestalt „einer grundsätzlichen Revision der ästhetischen

Grundbegriffe“ (GW 1, 86). Letzteres wird mithin eben in heftiger Auseinandersetzung mit der Tradition der Kunsttheorie und der Ästhetik (genannt „ästhetisches Bewußtsein“) entfaltet und kann nur so die ihm zugemutete Aufgabe einer neuen philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften übernehmen. Eine Neubegründung scheint ihrerseits deswegen nötig, weil das traditionelle philosophische Verständnis der Geisteswissenschaften deren innerster Eigenart nicht gerecht zu werden vermag: so sehr es sich mit den Maßstäben naturwissenschaftlicher Erkenntnisart im Kampf weiß, es ist ihnen auf eine versteckte Weise immer noch verpflichtet.

Die in *Wahrheit und Methode* durchgeführten „Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt“ (GW 1, 3). Es geht Gadamer um einen Abbau, dann aber auch um eine „Wiedergewinnung“, d. h. Neuaneignung überlieferter ästhetischer Grundbegriffe. Einer von ihnen ist der Begriff des Bildes: in seinem Rahmen, d. h. in ständiger Parallelisierung mit ihm und gleichzeitig in Abgrenzung gegen es, wird nun systematisch die Diskussion und Auseinandersetzung mit dem Zeichenbegriff vollzogen.

Der Begriff des Bildes scheint wie der der Nachahmung seinem herkömmlichen Sinne nach Bezug auf eine „wahre Wirklichkeit“, oder, wie Gadamer sagt, „Bezug auf ein eigentliches Sein“ vorauszusetzen⁹ (das eben „nachgeahmt“ bzw. „abgebildet“ wird) und deshalb wie naturgemäß dazu berufen zu sein, seiner ontologischen Abwertung zu dienen. Eben deshalb kommt dem Versuch, sie ontologisch umzuinterpretieren und auf diese Weise „wiederzugewinnen“, besondere Wichtigkeit zu. Was Gadamer etwas provozierend – und „mit bewußter Künstlichkeit“ (GW 8, 85) – die ästhetische Nichtunterscheidung nennt, ist auch „ein Wesenszug aller Bilderfahrung“ (GW 1, 144): „Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins.“ (GW 1, 142) Die ontologische Relevanz (genannt „Seinsvalenz“) des Bildes wird von seinem Unterschied vom Abbild her sichtbar gemacht.

Das Abbild hat nur „ein verschwindendes Sein“, da sich seine Funktion darin erschöpft, im Verweisen auf das Original, auf das Urbild, sich selbst aufzuheben (das ist z. B. bei einem Passfoto der Fall), das heißt als Mittel mit der Erreichung seines Zwecks zu verschwinden, das Bild hingegen ist etwas, dessen Bestimmung nicht und nie „in seiner Selbstaufhebung“ liegen kann. „Hier ist das Bild selber das Gemeinte [...]“ (GW 1, 143). Denn die Intention des Bildes geht auf „die ursprüngliche Einheit und Nichtunterscheidung von Darstellung und Dargestelltem“ (GW 1, 144). In diesem Sinne ist das Verhältnis des Bildes zum Urbild ein wesentlich anderes als im Falle des Abbildes. Letzteres tritt in seiner Verweisungsfunktion hinter dem Urbild ganz zurück, das Bild dagegen ist das, worin das Urbild zur Darstellung kommt und dadurch „gleichsam einen Zuwachs an Sein“ erfährt.¹⁰

Das Bild ist verweisend, jedoch nicht derart, wie ein *Zeichen* oder ein *Symbol*, die zwar auch etwas Bildhaftes an sich haben, aber von sich wegweisen, da bei ihnen „das Nichtgegenwärtige allein das Gemeinte ist“, oder etwas, was „nicht anwesend ist“, im Vertreten gegenwärtig wird (GW 1, 157, 159). Das Bild ist derart verweisend, dass „es *verweilen* läßt“. „Das Bild geht nicht in seiner Verweisungsfunktion auf, sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet.“ (GW 1, 158; Herv. Verf.) „Wenn wir bei dem Blick auf den Himmel etwa von der Schönheit einer Himmelserscheinung erfüllt werden und bei ihr *verweilen*, erfahren wir eine Intensionsverschiebung, die ihr Zeichensein [z. B. als Vorzeichen für das Wetter] zurücktreten läßt.“ (GW 1, 157; Herv. Verf.)

Das Zeichen hat zwar etwas Bildhaftes an sich, „[g]leichwohl ist ein Bild kein Zeichen. Denn ein Zeichen ist nichts anderes, als was seine Funktion fordert, und die ist, von sich wegzuverweisen. Um diese Funktion erfüllen zu können, muß es freilich zunächst einmal auf sich ziehen. Es muß auffallen, das heißt, sich deutlich abheben und in seinem Verweisungsgehalt darstellen [...]“ (GW 1, 157; vgl. GW 3, 390).

Was Gadamer mit diesen Ausführungen meint, können wir mit einem einfachen Beispiel erläutern. Ein Verkehrszeichen, etwa eine Verkehrszeichentafel, wird nur richtig verstanden, wenn wir das, was sie uns als Information oder Befehl zu verstehen

gibt, ausführen, wenn wir also z. B. das Auto bremsen, die Geschwindigkeit herabsetzen oder das Auto zum Halten bringen. Sollte es der Fall sein, dass wir etwa von der Schönheit der Erscheinung der Verkehrszeichentafel erfüllt bei ihr verweilen, statt die Bremse rechtzeitig zu betätigen, kann Schlimmes, z. B. ein Unfall, passieren. Von einem Verweilen kann es sich aber auch im Fall eines Abbildes wie z. B. dem von Gadamer erwähnten Passfoto nicht handeln. Der Grenzpolizist hat die Aufgabe, uns aufgrund des Fotos zu identifizieren. Das Foto soll es vermögen, diese Identifizierung zu ermöglichen, das ist seine Funktion. Schön muss es nicht sein. Wenn der Polizist bei dem Foto verweilen und, statt es mit dem Inhaber des Passes zu vergleichen, etwa Kommentare zu seiner Qualität abgeben sollte, wäre das ein Missverständnis seiner Aufgabe. Man muss eben nur einen kurzen Blick, wie blitzartig, auf das Foto oder auf das Verkehrszeichen werfen, von einem Verweilen kann gar nicht die Rede sein.

Das Bild dagegen hat, wie wir gehört haben, „in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet.“ „Das Bild ist ein *Seinsvorgang* – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung“ – das ist Gadamers zusammenfassendes Wort über die ontologisch rehabilitierte bzw. wiedergewonnene Stellung des Bildes. (GW 1, 149; Herv. Verf.) Dieses Konzept impliziert eine spekulative Auffassung der Sinnlichkeit, die in die Nähe der Ästhetik Hegels rückt¹¹ und ihre Vollendung in der am Ende des Werkes skizzenhaft entwickelten Metaphysik des Schönen findet.¹²

Es ist kaum von ungefähr, dass uns eben hier, im dritten Teil, gegen Endes des Werkes die Thematisierung der Sprache begegnet, wobei bei ihrer Charakterisierung wiederum, wie im Falle des Bildes, die Abgrenzung gegen den Zeichenbegriff eine entscheidende Rolle spielt.

„Das sprachliche Wort ist kein Zeichen“, wird mit Nachdruck betont. „[...] Es ist immer schon Bedeutung“ (GW 1, 421). Denn „[d]as Zeichendasein besteht [...] nur an etwas anderem, das als Zeichending zugleich etwas für sich ist und seine eigene *Bedeutung* hat, eine andere, als was es als Zeichen *bedeutet*.“ (GW 1, 417; Herv. Verf.) Diese Überlegung ist entscheidend. Einmal ist es so, dass das Zeichendasein keine Eigenständigkeit, keine Autonomie hat, es ist sozusagen parasitär zu etwas ande-

rem, schmachtet an ihm – etwas anderem, das es schon gibt, und das seine eigene Bedeutung hat. Deswegen ist zum anderen die „Bedeutung“ des Zeichens äußerlich oder willkürlich, sie kommt nämlich durch Zuordnung zustande (Zuordnung ist ja künstlich, sie stellt sozusagen den Gegenbegriff zum der Hermeneutik Gadamers zentralen Begriff der Zugehörigkeit dar). Der zeichentheoretische Ansatz führt nun zu einer konventionalistischen Sprachtheorie oder hängt mit ihr innigst zusammen; indem nämlich das Verhältnis zwischen Wort und Bedeutung zeichentheoretisch (d. h. als Beziehung zwischen Zeichen und ihrer „Bedeutung“) verstanden wird, ist das Band ein bloß äußerliches oder willkürliches: es lässt sich nicht in der Natur der Sachen, sondern vielmehr in bestimmten Konventionen begründen. „Die Grenze des Konventionalismus ist“, wendet Gadamer ein: „man kann nicht willkürlich umändern, was die Worte bedeuten, wenn Sprache sein soll.“¹³ – Der unwesentliche Charakter des physischen Aspekts des Zeichens (von sich wegzuweisen, seine Erfüllung in seinem Verschwinden zu erreichen) ergibt des weiteren, dass allerlei semiotische oder strukturalistische Ästhetiken oder Kunsttheorien bereits im Ansatz verfehlt sind; was sie prinzipiell vernachlässigen oder herabsetzen und beiseite schieben, ist nämlich erstaunlicherweise nichts Geringeres als eben die sinnliche Seite des Ästhetischen, die im Ansatz schon übersprungen wird. Sofern nun Ästhetik von der Wortbedeutung her etwas mit den Sinnen, mit Sinnlichkeit zu tun hat, sind diese Ästhetiken im prägnantesten Sinne des Wortes „intellektualistisch“. Es ist jedenfalls merkwürdig und bemerkenswert, dass es im theoretischen Ansatzpunkt der strukturalistisch oder zeichentheoretisch angelegten Ästhetiken begründet ist, angesichts des ästhetischen Phänomens eben nur die sinnliche, d. h. die ästhetische Seite zu verfehlen, sie ganz aus den Augen zu verlieren (sie haben, so könnte man auch sagen, keinen Sinn für die Sinne). Die sinnliche Seite wird bereits im Ausgang für nicht erläuterungsbedürftig weil eben unwesentlich erklärt.

Der äußerliche oder willkürliche Charakter, der innerhalb des Zeichens zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, dem physischen Aspekt einerseits und seiner (künstlich zugeordneten) „Bedeutung“ andererseits, besteht und sie zugleich zusammenschließt, ergibt eine wesentliche Ungleichheit. Als wichtig

kommt nur die ideelle Seite des Zeichens in Betracht, welche jedoch nicht ohne einen physischen Körper auskommt; welchen Körper sie annimmt, ist dabei gleichgültig, die physische Erscheinung des Zeichens ist unwesentlich, die eine ist ebenso gut wie die andere. Die „Bedeutung“ des Zeichens, die ihm künstlich zugeordnet wird, kann in beliebigem Körper erscheinen; letzterer ist somit ein Werkzeug, ein bloßes Instrument, bloßer Träger einer Bedeutung, die ihm äußerlich zugeordnet wird (und seine ursprüngliche Bedeutung, die es als Ding auch hat, sofern es nicht künstlich hergestellt wurde, wird dabei unterdrückt). Eine um den Zeichenbegriff zentrierte Sprachtheorie ist deswegen notwendig eine instrumentalistische.

Wo statt innerlicher Zusammengehörigkeit äußerliche Zuordnung herrscht, ist auch das Verhältnis ein instrumentalistisches. Beim Bild und Wort, wie Gadamer sie versteht, besteht dagegen Einklang, Gleichgewicht oder Harmonie zwischen den Elementen, ein gegenseitiges Einander-Durchdringen (eine „Balance“, die zugleich eine „Spannung“ darstellt¹⁴). „Wort und Bild sind nicht bloße nachfolgende *Illustrationen*“, so sagt Gadamer, „sondern lassen das, was sie darstellen, damit erst ganz sein, was es ist.“ (GW 1, 148; Herv. Verf.) „Sprache [ist] etwas anderes [...] als ein bloßes Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. *Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild.*“¹⁵ (Gadamer's Terminologie ist infolge der Orientierung am alltäglichen Sprachgebrauch, schwankend; hier sollte eigentlich im Sinne der vorherigen Analyse „Bild“ stehen.) „Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das »Abgebildete«, Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu.“ (GW 1, 420)

Dieses spekulative Sprachverständnis liegt nun einer von Gadamer am Ende seines Hauptwerkes vollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs zugrunde. Gewissermaßen handelt es sich um eine im Heideggerschen Sinne verstandene Verfallsgeschichte. Die „innige Einheit von Wort und Sache“ (GW 1, 407, 409) wurde aufgelöst; ihr konnte eine instrumentalistische oder bloß konventionalistische Sprachtheorie deswegen nicht gerecht werden, weil das Wort als bloßes Werkzeug aufgefasst und hierdurch eine Sprachentwertung in die Wege geleitet wurde.¹⁶ Die ontologische Kehrseite dieser

Sprachentwertung stellte nun eine sprachferne oder sprachlose Wesenssphäre dar. Dies habe sich als Konsequenz von Platons *Kratylos* ergeben: „Die Kritik der Richtigkeit der Namen, die im »Kratylos« vollzogen wird, stellt [...] bereits den ersten Schritt in eine Richtung dar, an deren Ende die neuzeitliche *Instrumentaltheorie* der Sprache und das Ideal eines Zeichensystems der Vernunft liegt. Zwischen Bild und Zeichen eingezwängt, konnte das Sein der Sprache nur ins reine Zeichensein nivelliert werden.“ (GW 1, 422)

An einer etwas früheren Stelle begegnet uns eine wichtige Analyse Gadamer's, die ich ausführlich zitieren möchte: „Die berechtigte Frage, ob das Wort nichts anderes als ein »reines Zeichen« ist oder doch etwas vom »Bild« an sich hat, wird durch den »Kratylos« grundsätzlich diskreditiert. Sofern dort ad absurdum geführt wird, dass das Wort ein Abbild sei, scheint nur übrig zu bleiben, es sei ein Zeichen. [...] seitdem [wird] *in der gesamten Reflexion über die Sprache der Begriff des Bildes [...] durch den des Zeichens [...] ersetzt. [...] darin drückt sich eine Entscheidung über das Denken dessen, was Sprache ist, aus, die Epoche gemacht hat.* Dass das wahre Sein der Dinge »ohne die Namen« erforscht werden soll, will eben heißen, daß nicht in dem Eigensein der Wörter als solchem ein Zugang zur Wahrheit liegt – auch wenn jedes Suchen, Fragen, Antworten, Lehren und Unterscheiden natürlich nicht ohne sprachliche Mittel vor sich geht. [So gerät] das Wort in ein völlig *sekundäres* Verhältnis zur Sache [...]. Es ist bloßes Werkzeug als Mitteilung, als das Herausragen (*ekpherein*) und als Vortragen (*logos prophorikos*) des Gemeinten im Medium der Stimme. Es liegt in der Konsequenz dessen, daß ein ideales *Zeichensystem*, dessen einziger Sinn die eindeutige Zuordnung ist, die Macht der Worte [...], die in den konkret gewachsenen historischen Sprachen gelegene Variationsbreite des Kontingenten, als eine bloße Trübung ihrer Brauchbarkeit erscheinen läßt. Es ist das Ideal einer *characteristica universalis*, das hier entspringt.“ (GW 1, 418)

Wie bei Heidegger die Geschichte des Seins eine Geschichte der Seinsvergessenheit darstellt, so führt die Geschichte der abendländischen Sprachbesinnung bei Gadamer zu einer äußersten Vergessenheit bzw. Verdeckung dessen, wie es Sprache zunächst und zumeist, d. h. im lebendigen Miteinander, im vorwis-

senschaftlichen mitmenschlichen Leben gibt. Unsere natürliche, von jeher bestehende Seins- wie Sprachgebundenheit wurde allmählich zerstört; einer zunehmenden Vergegenständlichung bzw. Objektivierung des Seienden auf der einen Seite entsprach eine zunehmende Vergegenständlichung bzw. Objektivierung der Sprache auf der anderen, damit beide (Seiendes und Sprache) Gegenstand distanzierter, objektiv-wissenschaftlicher Reflexion und Manipulation sein können. Es würde jedoch zu weit führen und den beschränkten Rahmens dieses Beitrags sprengen, dieser geschichtlichen Skizze, die die Vorläufer der heutigen Sprachphilosophien von Plato ausgehend aufsuchen will, im einzelnen nachzugehen. Aus der Sicht meines hier behandelten Themas genüge es, darauf hinzuweisen, dass das in Gadamers Auseinandersetzungen zugrunde gelegte und thematisierte Zeichenverständnis grundsätzlich durchaus dem entspricht, wie der Begriff des Zeichens in den semiotisch-strukturalistischen Auffassungen zur Darstellung kommt. Dank ihrer hermeneutischen Perspektive und Begrifflichkeit, vor allem der Abgrenzung gegen das Eigentümliche des Bildes, wird der Sache sogar eine neue Seite abgewonnen. Ich meine vor allem das, was in der Semiotik und im Strukturalismus als Signifikant und Signifikat und ihr willkürliches Band angesprochen wird.

Der Zeichenbegriff wird von der semiotisch-strukturalistischen Auffassung ihrem ganzen Sprach-, ja ihrem ganzen Weltverständnis zugrunde gelegt: er avanciert sogar zum Grundbegriff einer allgemeinen Metaphysik, während ihm in der Hermeneutik lediglich eine beschränkte Geltung zukommt. Das Wort *kann* sicherlich *auch* als Zeichen fungieren, muss aber nicht, und meist verhält es auch nicht so. Wie es in der gegenständlichen Welt neben sonstigen Gegenständen auch so etwas wie Zeichen gibt (Kennzeichen, Merkmale usw.), kann es Wörter geben, die sich jeweils situationsgebunden als Zeichen verhalten, oder besser: Wörter können in bestimmten Situationen als Zeichen fungieren. Sprache pauschal, undifferenziert, als Zeichen aufzufassen, die Sprachtheorie an ihm zu orientieren, wo wir doch zu meist, d. h. in normaler Kommunikation und Verständigung, auf die Sache gerichtet sind und eine Umstellung auf die Sprache erst infolge einer Störung des Verständnisses erfolgt, heißt dagegen ein Verhalten oder eine Atmosphäre des allgemeinen Misstrauens

oder des Verdachts einzuführen – nicht von ungefähr lässt es sich mit einer Hermeneutik des Verdachts oder einer Strategie der Dekonstruktion als kontinuierlicher Auflösung jedweder Sinnstiftung und ihrer Konsolidierung in Zusammenhang bringen.

III. Voraussetzungen der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffs

In einem letzten Schritt möchte ich die Frage nach den Voraussetzungen und Maßstäben der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffs stellen und sie auf ihre Plausibilität hin befragen. Es geht mir darum, über die vollzogene Rekonstruktion hinaus auch die Frage nach der Wahrheit solcher Thematisierung aufzuwerfen.

Es scheint mir zweckmäßig, dabei auf die hermeneutische Wende bzw. Weiterbildung der Phänomenologie Husserls zu rekurrieren und von einer Stelle der Husserl-Kritik des jungen Heidegger auszugehen.

Husserl hat die Phänomenologie unter das Motto „Zu den Sachen selbst“ gestellt und forderte dazu auf, die Dinge so, wie sie sich geben, einfach hinzunehmen. Um eine Vertiefung und Weiterentwicklung der Phänomenologie in die Wege zu leiten, hat der junge Heidegger ihre Grundlagen und versteckten Voraussetzungen zu hinterfragen gesucht. Phänomenologie hatte Husserl dabei als eine Wissenschaft des reinen Bewusstseins mit seinen intentionalen Erlebnissen herausgearbeitet. Wie gibt sich dieses reine Bewusstsein? Die Erfahrung des Unterschieds zwischen reinem Bewusstsein und empirischer Wirklichkeit wurde bei Husserl durch die Umänderung der Einstellung von einer natürlichen zu einer phänomenologischen gekennzeichnet. In der natürlichen Einstellung ist die Welt als eine Reihe räumlich-zeitlicher Geschehnisse da; zu diesen gehören auch die psychischen Vorgänge der jeweiligen Menschen, und anders als in der Region des reinen Bewusstseins, in die wir dann übertreten werden, wird hier der Mensch als jedes beliebige Lebewesen, zoologischer Gegenstand gegeben. Diese Region der natürlichen Einstellung muss jetzt – zugunsten der „Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion“ (Husserl

1976, § 33, S. 67) – ausgeschaltet, in Klammern gesetzt werden. Heideggers Frage ging dahin, ob diese sog. natürliche Einstellung denn wirklich so natürlich ist und nicht vielmehr recht künstlich, d. h. sich als eine bestimmte *theoretische* Haltung, und zwar eine naturalistische, erweist. Die kritische Überprüfung Heideggers ergibt, dass die Zweiweltentheorie, die natürliche Wirklichkeit als Korrelat der natürlichen Einstellung und die phänomenologische Reduktion samt der durch sie entstehenden Region des reinen Bewusstseins nicht radikal, d. h. unvoreingenommen genug ist. Der Mensch gibt sich nämlich keineswegs als zoologischer Gegenstand in der natürlichen Wirklichkeit (sondern erst in der Welt der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit); Phänomenologie erweist sich daher bereits in ihrem Ansatz als unphänomenologisch. Zur Aufgabe stehe darum, den Menschen und seine Umwelt phänomenologischer zur Erfahrung und zur Sprache zu bringen, als es bei Husserl geschieht – eine Aufgabe, die der existenzialen Analytik zugewiesen wird, die den Menschen als In-der-Welt-Sein charakterisiert und die Zweiweltentheorie überflüssig macht.

Diese Kritik kann uns als Maßstab für Gadamers Sprachauf-fassung dienen. Im Blick auf diese Kritik können wir uns fragen: Gibt sich wirklich Sprache in der natürlichen Welt am Leitfaden des Zeichenbegriffs? Ist der Zugang zur Sprache an diesem Leitfaden ganz und gar natürlich oder handelt es sich hier nicht vielmehr um eine eher künstliche, abgeleitete Einstellung? Wenn wir die Sachen so hinnehmen müssen, wie sie sich uns geben, dann betrifft diese Maxime auch die Sprache. Wenn unser Maßstab die lebendige Erfahrung, das alltägliche Erleben oder – wie der junge Heidegger sagt – die faktische Lebenserfahrung sein soll, dann müssen wir einfach dem nachgehen, was für eine Erfahrung wir mit der Sprache im alltäglichen Umgang machen. In der richtig phänomenologischen Naivität hineingestellt sehen wir dann, dass uns die Sprache so eigentümlich nahe ist, dass sie kaum gegenständlich wird, dass sie mit der Sache vorwiegend zusammenfällt. Die sprachliche Höflichkeitsform ist z. B. nicht bloß Zeichen der Höflichkeit, sie *ist* die Höflichkeit. Oder wie Gadamer sagt: „Der Ausdruck ist niemals bloß ein Zeichen, durch das man auf ein Anderes, Inneres zurückgewiesen wird. Im Ausdruck ist das Ausgedrückte selbst da, z. B. in den Zornes-falten der Zorn“ (GW 2, 385).

Die Sprache ist demnach etwas, in dem wir leben (GW 2, 50). Sie ist durch „innere Zusammengehörigkeit von Wort und Ding (GW 2, 73) gekennzeichnet. „Am Ende wird das wahre Sein der Dinge gerade in ihrer sprachlichen Erscheinung [...] zugänglich, [...] freilich so, daß [...] die Sprachlichkeit des Erscheinens der Dinge nicht als solches erfahren wird.“¹⁷

„Zeichen ... sind [dagegen] Mittel. Sie werden nach Belieben in Gebrauch genommen und weggelegt“. Zwar pflegt man zu sagen, man beherrsche eine Sprache. Indes: „Die Sprache, die man beherrscht, ist so, dass man in ihr lebt, d. h. das, was man mitteilen möchte, gar nicht anders als in sprachlicher Form »kennt«“. „Selbstvergessene Hingabe an die Sache, die im Medium der Sprache evoziert wird“: dies charakterisiert die Sprache. „Das gilt sogar vom Verstehen schriftlich fixierter Rede, von Texten“ (GW 2, 178).

Heidegger sagte über das Nächstbegegnende in der Umwelt, das er mit guten Gründen Zeug statt Ding nennt, seine Seinsart sei die Zuhandenheit. „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein.“ (SZ 69) Dasselbe kann im Zusammenhang der Sprache geltend gemacht werden. Sprache gibt sich zunächst im lebendigen Gespräch und zugleich als ein solches,¹⁸ und zwar so, dass sie sich gleichsam zurückzieht, um gerade die in ihr ausgedrückte bzw. diskutierte, behandelte Sache zur Sprache zu bringen. „Sie ist ein Lebensvorgang, indem sich eine Lebensgemeinschaft darlebt.“ (GW 1, 450) Das Weltverhältnis des Menschen ist durchaus sprachlich (vgl. GW 1, 447f.).

Die Sprache tritt zugunsten der in ihr zutage geförderten Sache zurück. Wenn uns die Sachen unserer Welt ebenso wie diese selbst erst sprachlich gegeben sind, wenn daher von einer *Sprachlichkeit der Sache* gesprochen werden kann (denn Sachen begegnen wir nicht anders als sprachlich), so gibt es umgekehrt – infolge der gegenseitigen Durchdrungenheit beider – ebenso eine „Sachlichkeit der Sprache“.¹⁹

Sprache geht sonach auf in der Sache. Erst wenn eine Störung dazwischenkommt, tritt die Sprache als solche hervor. Auch hier können wir auf Heidegger zurückgreifen: Das Seiende kann im Besorgen als unverwendbar angetroffen werden. „In solchem

Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf.“ Oder: „Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der Aufdringlichkeit“ (SZ 73). Wenn die Sprache gut funktioniert, zieht sie sich zugunsten der Sache zurück. Wenn die Verständigung nicht gelingt oder gestört wird, kann eine Reflexion auf die Sprache in Bewegung kommen, in Gang gesetzt werden. Was wohl kann der Andere damit gemeint haben? Die Worte können dann als Zeichen für ... interpretiert oder besser: uminterpretiert werden, nämlich für etwas, das im Hintergrund steht. Sie können dann für sich selbst unwesentlich werden, und die Tendenz geht dahin, sie selbst beiseite zu schieben zugunsten dessen, was dahinter steckt. Im Lichte des letzteren werden die Worte zu bloßen Instrumenten, nebensächlichen Illustrationen.

IV. Eine ergänzende Überlegung:

Das Selbstverständnis und die hermeneutische Einbettung des Geleisteten

Das bisher Ausgeführte möchte sich als Beitrag zu einer hermeneutischen Diskussion – Abbau oder gar Dekonstruktion – des der semiotisch-strukturalistischen Sprachauffassung zugrunde liegenden Zeichenbegriffs, damit auch als Dekonstruktion der Dekonstruktion verstehen. Die Ebene, auf der uns so etwas wie Zeichen zugänglich wird, so meine These, ist keineswegs eine ursprüngliche, sondern vielmehr eine abgeleitete.

„Die Sprache bildet“, habe ich eingangs Ricoeur zitiert, „soweit man sie von den sprechenden Subjekten abtrennt, ein System von Zeichen“. Wir sehen nun nach dieser kurzen Rekonstruktion, dass das Gadamerische Sprachverständnis, das beim Begriff des Gesprächs ansetzt, die sprechenden Subjekte weniger auszuschalten als vielmehr umgekehrt eben heranzuziehen, mit Nachdruck mitzudenken sucht. Ja, von da aus wird sogar fraglich, ob diese Abtrennung zulässig oder fruchtbar ist. Darf man, so müssen wir jetzt fragen, diese Abtrennung durchführen? Gewiss, wenn wir zu einer objektiven Wissenschaft der Sprache als „einem System von Zeichen“ Zugang suchen, müssen wir diese vorherige Abtrennung, dieses Ausklammern der lebendigen Sub-

jekte mitmachen. Heidegger meinte, die Husserlsche Reduktion sei „als Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewußtseins zu bestimmen“ (GA 20, 150). Analogerweise müssen wir uns fragen, ob denn der zeichentheoretische Zugang zur Sprache als Absehen-von den sprechenden Subjekten geeignet ist, das Sein der Sprache zu bestimmen. „Die primäre Frage Husserls“, so sagt Heidegger, „ist gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, vielmehr leitet ihn diese Überlegung: Wie kann überhaupt das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer absoluten Wissenschaft werden?“ Diese Idee einer absoluten Wissenschaft ist ja „die Idee, die die neuzeitliche Philosophie seit Descartes beschäftigt“ (GA 20, 147). Das leitende Erkenntnisinteresse beim zeichentheoretisch angelegten semiotisch-strukturalistischen Ansatz ist ebenso das: wie kann Sprache Gegenstand einer objektiven Wissenschaft werden?²⁰ Sprache, die laut Heidegger und Gadamer nicht und nie gegenständlichen Charakter hat, soll hier vorher objektiviert, vergegenständlicht werden, denn nur so kann sie möglicher wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich, auf sie zugeschnitten werden. Zu eben diesem Zwecke sollen also die sprechenden Subjekte vorher ausgeschaltet, soll von ihnen abgesehen werden. Dies wird bestätigt, wenn wir Ricoeur ein Stück weiter lesen: Er fordert nämlich nicht nur eine vorherige Trennung der „Sprache (langue) vom Sprechen (parole)“ der „Systemzustände von der Geschichte der Veränderungen“, der „Form von der Substanz“, sondern gerade auch die des „geschlossene[n] Zeichensystem[s] von jeglicher Bezogenheit auf eine Welt“ (Ricoeur 1973, 105).

Nicht nur die sprechenden Subjekte, sondern auch die Welt muss also ausgeschaltet werden. Für die Hermeneutik ist das menschliche Dasein In-der-Welt-Sein; Dasein ist weltlich, dementsprechend ist die Sprache weltlich wie die Welt sprachlich. Die von der Semiotik geforderten vorherigen Trennungen erweisen sich also als schwerwiegende methodische Vorentscheidungen, damit man sich den Zugang zu einer möglichst objektiven Wissenschaft sichern kann. Man ist aufgefordert, sich im voraus in eine künstliche, abgeleitete Einstellung umzustellen oder immer schon umgestellt zu haben, eine vorherige Ausschaltung dessen zu vollziehen, wie Sprache im lebendigen Sprechen des Miteinanders funktioniert, um die erwünschte Ebene objektiver

Wissenschaft zu gewinnen. Ist aber, so kann man hermeneutisch fragen, die Trennung der *langue* von der *parole* zuzulassen?²¹

Für Heidegger war Sprache zunächst Rede, für Gadamer Gespräch. Eine in der wirklich natürlichen und d. h. mitmenschlichen Einstellung erfahrene Sprache macht die Unterscheidung zwischen *langue* und *parole*, nicht zuletzt aber auch den Zugang zur Sprache am Leitfaden des Zeichenbegriffs durchaus überflüssig und implausibel. Anders ausgedrückt: ein natürlicher Umgang mit der Sprache lässt die Vorbedingungen nicht erfüllen, unter denen erst Sprache als *langue* und *parole* zugänglich wird. Der wirklich natürlich eingestellte Mensch erfährt die Sprache im Sprechen gar nicht im Zeichen des Zeichenbegriffs. Im Sprechen, aber auch im Lesen, sind wir zunächst auf die Sache, nicht auf die Sprache gerichtet. Erst wenn eine Störung dazwischenkommt, wenn wir etwas nicht verstehen, beginnen wir etwa die grammatische Struktur zu studieren. Erst dann tritt die Sprache als Struktur, als System grammatischer Regeln oder Zeichen in Vordergrund.²²

Heideggers Schluss am Ende seiner Husserl-Kritik lautete wie folgt: „Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist [bei Husserl] nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“ (GA 20, 147). Ähnlich kann unser Schluss etwa lauten: das semiotisch-strukturalistische Zeichenverständnis bzw. die darauf basierende Sprachtheorie ist nicht im Rückgang zu den Sachen selbst, d. h. zum Sein der Sprache, wie sie sich uns zunächst gibt, gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee objektiver Wissenschaft – eine Idee dessen, wie man meinte, die Humanwissenschaften endlich einmal zum Rang der Wissenschaft erheben zu können.²³

Anmerkungen

¹ Ricœur 1973, 41, 42. Siehe noch ebd., 104. Siehe auch Waldenfels 1987, 315: „Das Sprachmodell Saussures [...] führt am Ende zu einem in sich geschlossenen Zeichensystem, innerhalb dessen alle Subjektivität zum variablen Faktor eines Regelzusammenhanges herabsinkt“ (Herv. im Original).

² Ebd., 43. (Herv. Verf.) Siehe hierzu auch Hugh J. Silverman: „French Struc-

turalism and After“, S. 391 („De Saussure also remarks that the relation between a signifier and a signified is entirely »arbitrary«“), 393 („when Lévi-Strauss in the late 1940s began to apply structuralist principles to anthropological concerns, he was already extending the linguistic model far beyond language study“). Bei Saussure siehe 1967, 79 (Erster Teil, § 2 Erster Grundsatz: Beliebigkeit des Zeichens): „Das Band, welches das Bezeichnete mit der Bezeichnung verknüpft, ist beliebig [...]“ „[...] das sprachliche Zeichen ist beliebig“.

³ Gemeint ist keineswegs die Willkür des Einzelnen, sondern willkürlich heißt unmotiviert (§ 2). Die sinnliche Seite, das Lautbild ist deswegen nötig, weil die geistige amorph bzw. schillernd ist. Um der Identifikation willen bedarf es des Lautbildes. – „Es gibt nichts in den Klangeigenschaften des signifiant, das an den Wert oder den Inhalt des von ihm Bezeichneten erinnert“ (Frank 1984, 45). Husserl spricht in diesem Zusammenhang von „Uneinsichtigkeit der Anzeige“ (1980, II/1, § 3.; „einsichtig“ wäre dagegen die Beziehung nur dann, wenn sie „logisch“ wäre, d. h. wenn es sich statt um „Hinweis“, um „Beweis“ handelte).

⁴ Husserl, 1980, II/1, § 7, S. 33.

⁵ Husserl, 1980, II/1, § 8, S. 35.

⁶ Husserl, 1980, II/1, § 8, S. 35.

⁷ Husserl, 1980, II/1, § 8, S. 35.

⁸ Über den Begriff „Zugehörigkeit“ siehe Gadamer GW 1, 266ff., GW 2, 62ff.

⁹ Vgl. GW 1, 89, wo Gadamer den Begriff der Nachahmung auch ausdrücklich erwähnt.

¹⁰ GW 1, 145. Vgl. GW 1, 153: „Jedes Bild ist ein Seinszuwachs“, ferner GW 1, 158f. Gadamer verwendet auch den Ausdruck „Seinsvorgang“ (vgl. z. B. GW 1, 148f., 152, 156, 164).

¹¹ Vgl. GW 1, 149: „Die »Idealität« des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzuahmendes, widerzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das »Scheinen« der Idee selbst“.

¹² Vgl. GW 1, 481ff. Darauf wird im voraus GW 1, 164 verwiesen. Vgl. noch „Text und Interpretation“, GW 2, 330–360; hier 360; „Wort und Bild – »so wahr, so seiend«“, (1992), GW 8, 373–399; hier 380f.

¹³ GW 1, 410. Vgl. ebd., 436: „Überall, wo das Wort eine bloße Zeichenfunktion übernimmt, wird der ursprüngliche Zusammenhang von Sprechen und Denken [...] in ein instrumentales Verhältnis umgewandelt.“

¹⁴ Vgl. „Text und Interpretation“, GW 2, 353.

¹⁵ GW 1, 420 (Herv. Verf.). Vgl. bereits in der Habilitationsschrift *Platos dialektische Ethik*, GW 5, 53: „Die Sprache ist [...] durchaus nicht ein bloßes *Abbild* des Seienden“ (Herv. im Original).

¹⁶ Vgl. GW 1, 407: „Es liegt auf der Hand, daß eine instrumentalistische Zeichentheorie, die Wort und Begriff als bereitliegende oder bereitzumachende Werkzeuge auffaßt, das hermeneutische Phänomen verfehlt. [...] Der Ausleger bedient sich nicht der Worte und Begriffe wie der Handwerker, der die Werkzeuge in die Hand nimmt und fortlegt. Wir müssen vielmehr die innere Durchwebtheit alles Verstehens durch Begrifflichkeit erkennen und jede Theorie zurückweisen, die *die innige Einheit von Wort und Sache* nicht wahrhaben will.“ (Herv. Verf.)

¹⁷ GW 2, 73. Dieser Text („Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge“, 1960) ist von Gadamer als „Vorstufe“ seines Hauptwerkes eingestuft worden, wo

er seine kritischen Überlegungen über die zeichentheoretisch angelegte Sprachtheorie in einer Auseinandersetzung mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bzw. mit der dieser zugrunde liegenden Sprachtheorie angestellt hat. Nähere Auseinandersetzungen mit den Hauptvertretern der Semiotik wie Saussure, Peirce usw. sind bei Gadamer – darauf hat Joel Weinsheimer hingewiesen – nicht aufzufinden, sein Hauptgesprächspartner bei seiner Kritik des Zeichenbegriffs stellt weitgehend Cassirers Theorie dar; zwischen Cassirer und Saussure lassen sich jedoch von ihrem gemeinsamen kantischen Ausgangspunkt her prinzipielle Parallelen angesichts ihrer Sprachtheorien entdecken (siehe Weinsheimer 1991, Ch. 5). Über die Willkürlichkeit des Zeichens bei Cassirer siehe z. B. 1988, 41.

¹⁸ „Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs“ (GW 1, 450).

¹⁹ GW 1, 449. Vgl. noch GW 1, 479: „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmung seiner selbst.“

²⁰ Siehe auch bei Lévi-Strauss 1967, 70: „Die Sprache ist also ein soziales Phänomen, das ein vom Beobachter unabhängiges Objekt darstellt [...]“.

²¹ Saussures Unterscheidung der *langue* von der *parole* steht in engem Zusammenhang mit seinem Begriff des (beliebigen) Zeichens, sie entsteht als Folge seines Ausgangs vom so verstandenen Zeichenbegriff, Siehe hierzu Culler, 1976, 34: „Saussure's notes suggest [that] the distinction between *langue* and *parole* is a logical and necessary consequence of the arbitrary nature of the sign and of the problem of identity in linguistics. In brief: if the sign is arbitrary, then [...] it is a pure relational entity, and if we wish to define and identify signs we must look to the systems of relations and distinctions which create them. We must therefore distinguish between the various substances in which signs are manifested and the actual forms which constitute signs; and when we have done this what we have isolated is a system of forms which underlies actual linguistic behavior or manifestation. The system of forms is *la langue*; the attempt to study signs leads us, inexorably, to take this as the proper object of linguistic investigation“. Auch David Holdcroft meint (obwohl er mit Cullers Ableitung nicht ganz einverstanden ist), es wäre möglich „the distinction between *langue* and *parole*“ nicht als „something ultimate“, sondern vielmehr als Folge des semiologischen Ansatzes anzusehen (Holdcroft 1991, 156). Cullers Behauptung, es gebe einen kohärenten Weg, der vom Begriff des Zeichens zum System der Relationen führt, lässt sich durch die folgende These Ernst Cassirers erstaunlicherweise gut belegen: „Was [...] die eigentliche Kraft des Zeichens ausmacht, ist somit eben dies; daß in dem Maße, als die unmittelbaren Inhaltsbestimmungen zurücktreten, die allgemeinen *Form- und Relationsmomente* zu um so schärferer und reinerer Ausprägung gelangen“ (Cassirer 1988, 45). Eine Infragestellung der Unterscheidung *langue/parole* und Signifikant/Signifikat siehe auch bei Weinsheimer 1991.

²² Vgl. GW 1, 409: „Die Sprachunbewußtheit hat nicht aufgehört, die eigentümliche Seinsweise des Sprechens zu sein.“ Ricœur sagt an einer Stelle, bei „einer Rückkehr zu einem integralen Verständnis der Sprache“, beim Versuch, „die Einheit genau dessen zu denken, was Saussure getrennt hat: die Einheit der Spra-

che (*langue*) und des Sprechens (*parole*)“, besteht die Gefahr „darin, der Wissenschaft von der Sprache (*langue*) eine Phänomenologie des Sprechens (*parole*) gegenüberzustellen und dadurch in den *Psychologismus und Mentalismus zurückzufallen, wovon uns die strukturelle Linguistik doch gerade befreit hat.*“ (1973, 109; Herv. I. M. F.) Verdienst der strukturalen Linguistik sei also, uns mittels strenger Wissenschaftlichkeit vom Gespenst des Psychologismus befreit zu haben: Es geht hier wohl um einen Rückfall, nämlich den Ricœurs, in die von Heidegger durch seine hermeneutische Wende bereits überwundene falsche Alternative von Psychologismus (Unwissenschaftlichkeit, Relativismus, Skeptizismus) und Anti-Psychologismus (strenger Wissenschaftlichkeit, Platonismus), eine Alternative, die gerade *vor-hermeneutisch* ist und die Husserl, Dilthey (und gelegentlich auch Rickert und andere) um die Jahrhundertwende noch beschäftigte. Diese Fragestellung als solche muss aus hermeneutischer Sicht als völlig verfehlt angesehen werden, besser: Das Entstehen der Hermeneutik in dem ontologisch radikalisierten Sinne, wie ihn Heidegger und Gadamer ihr im 20. Jahrhundert gegeben haben, ist eben der Überwindung dieser falschen Alternative zu verdanken.

²³ Dass Gadamers Kriterium die Lebenswelt darstellt, wird in den neulich veröffentlichten *Hermeneutischen Entwürfen* bestätigt: „Wenn ich mich an der Begegnungsweise der Sprache orientiere“, so heißt es, „so folge ich im gewissen Umfange der klassischen Tradition der Phänomenologie, die die Sachen selbst in ihrer Lebenswelt aufsucht, und das heißt zugleich: wie sie im sprachlichen Umgang begegnen“ (Gadamer 2000, 208). Siehe noch Gadamer GW 10, 270: „Die wirklich miteinander gesprochene Sprache ist wirkliche Sprache.“ – Wenn das Ziel im Erreichen objektiver Wissenschaftlichkeit erblickt wird, kann das Nicht-Erreichen des Zieles als Relativismus gelten, wie dieser sich bei Derrida zeigen lässt (vgl. hierzu Madison 1991). – Ein stets wiederkehrendes Motiv von Gadamers kritischer Auseinandersetzung mit Derrida und der von ihm vertretenen Dekonstruktion stellt die Bemerkung dar, Derrida gehe vom Zeichenbegriff bzw. der Zeichentheorie, somit aber auch von der in der französischen (wie in anderer Hinsicht in der angelsächsischen) Tradition lebendigen Semiotik bzw. der Semantik aus. Siehe hierzu GW 10, 128 ff., 133 ff., 152, 158ff.

Literatur

- Cassirer, Ernst (1988), *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil I. Die Sprache, 9. unveränd. Aufl., reprograph. Nachdr. d. 2. Aufl. Darmstadt 1953.
- Culler, Jonathan (1976), *Saussure*. Glasgow: Fontana.
- Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (SZ), *Sein und Zeit*. 15. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (GA), *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975ff.

- Holdcroft, David (1991): *Saussure: Sign, System, and Arbitrariness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund (1980), *Logische Untersuchungen*, I-II. Unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1*. Neu hg. K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.
- Gadamer, Hans-Georg (GW), *Gesammelte Werke*, 1–10. Tübingen: Mohr 1985–1995.
- Gadamer, Hans-Georg (2000), *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr.
- Lévi-Strauss, Claude (1967), *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *Traurige Tropen*, übers. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Madison, Gary B. (1991), „Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction“, in Silverman, Hugh J. (Hg.), *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul, 119–135.
- Ricœur, Paul (1973), *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München: Kösel-Verlag.
- Silverman, Hugh J. (1994), „French Structuralism and After: De Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault“, in Kearney, R. (Hg.), *Twentieth-Century Continental Philosophy* (Routledge History of Philosophy, Bd. VIII), London – New York, 390–408.
- Saussure, Ferdinand de (1967), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. Ch. Bally und A. Sechehaye unter Mitwirkung von A. Riedlinger, übers. H. Lommel, Berlin: De Gruyter.
- Saussure, Ferdinand de (1987), *Cours de linguistique générale*, publiée par Ch. B. et A.S., avec la collaboration de A.R., édition critique, préparé par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1987.
- Waldenfels, Bernhard (1987): *Die Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weinsheimer, Joel (1991), „A Word is not a Sign“, in ders., *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven and London: Yale University Press, Ch.5.