

ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (AZP)

Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V. (DGPhil)
herausgegeben von Tilman Borsche

Wissenschaftlicher Beirat: Günter Abel, Günther Bien, Kurt Hübner,
Matthias Kaufmann, Theo Kobusch, Ralf Konersmann, Otto Pöggeler,
Hans Poser, Herbert Schnädelbach, Josef Simon, Pirmin Stekeler-Weithofer
und Wolfgang Wieland

Redaktion: David Lauer, Christian Strub und Eberhard Ortland

Kontakt: David Lauer · Redaktion AZP · Institut für Philosophie der
Universität Hildesheim · Marienburger Platz 22 · D-31141 Hildesheim
Telefon: 0049(0)51 21/883-460 oder -463 · Fax: 0049(0)51 21/883-461
eMail: azphil@rz.uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in einfacher Ausfertigung sowie in elektronischer Fassung
an die Redaktion zu richten. Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen
Verlag und Redaktion keine Verantwortung. Unverlangt eingesandte Bespre-
chungsstücke können nicht zurückgesandt werden.

AZP HEFT 3/2008 · JAHRGANG 33

ABHANDLUNGEN

Tilman Borsche: Sprachen der Philosophie. Argumente für die
aktuelle Dringlichkeit eines Blicks über die Grenzen europäischer
Sprachen hinaus 197

Iris Därmann: Wie getrennt zusammenleben? Über Politik und die
politische Bedeutung von Zwischenräumen 219

Patrick Spät: Enactivism, leibhaftige Qualia und Panpsychismus 237

Guido Kreis: Was ist eigentlich eine symbolische Form? 263

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Eberhard Ortland: Horizontverschiebungen des Denkens.
Der 22. Weltkongress für Philosophie in Seoul 2008 287

BUCHBESPRECHUNG

Jörg Volbers: Foucaults Genealogie der Philosophie 297

Gesamtinhaltsverzeichnis Jahrgang 33 (2008) 305

ABHANDLUNGEN

Sprachen der Philosophie. Argumente für die aktuelle Dringlichkeit eines Blicks über die Grenzen europäischer Sprachen hinaus

Tilman Borsche, Hildesheim

Zusammenfassung

Der Aufsatz stellt aus historischer und interkultureller Perspektive die alte Frage neu zur Diskussion, welcher Zusammenhang zwischen der (besonderen) Sprache, die wir sprechen, und den (bestimmten) Gedanken, die wir denken, besteht. Zunächst wird angenommen, dass die Philosophie bei den Griechen als diskursive Suche nach theoretischer Erkenntnis entstand. Aus diesen Anfängen entwickelte sich ein spezifisch wissenschaftlicher Denkstil, der nur mit wohldefinierten Zeichen operiert. Diesem vertrauten Selbstbild der Philosophie als Wissenschaft wird entgegengehalten, dass Philosophie keine Wissenschaft ist, weil die Sprache, in der sie sich artikuliert, Bedeutungen tradiert, die undefiniert als bekannt vorausgesetzt und verwendet werden dürfen und müssen. Philosophie versteht sich von daher mit Wittgenstein als Sprachkritik. Als ein Grundprinzip des notwendig sprachlich sich artikulierenden Denkens wird herausgearbeitet, dass wir nicht schon dann denken, wenn wir etwas sagen können, sondern erst, wenn wir es sagen *und anders* sagen können. Doch dieser Übergang vom Sagen eines Gedankens zum Anderssagen desselben bleibt, da er auf praktischer Anerkennung beruht, immer dem künftigen Zweifel ausgesetzt.

Summary

The paper discusses from a comprehensive historical and comparative viewpoint the old question of the relation between the specific language we use and the specific thoughts we have. First, the thesis is explored that philosophy emerged with Greek thinkers as a distinctive quest for discursive theoretical knowledge. From these beginnings it developed a scientific style of thinking which methodically demands well-defined signs. Against this familiar representation of philosophy the main part of the paper argues that the language in which philosophical thinking is developed inevitably rests on meanings which are understood and effectively used without prior definition. Within the framework of these questions philosophy explains itself as "Sprachkritik" (critique of its own language). It is not enough to state that we can say what we think; we have not thought it unless we can also say it in other words. However, the passage from saying something to saying 'the same' with different words ultimately has to rely on mutual practical recognition and acceptance of the speakers' competence. So it will always be subject to possible future doubts.

I

1. Dass Philosophie Sprache braucht, dürfte unbestritten sein. Selbst wenn der Philosoph im entscheidenden Augenblick schweigt. Denn auch Schweigen ist Sprache. Doch *welche* Sprache spricht die Philosophie? Oder anders gefragt: Welches ist die Sprache der Wahrheit? Oder ist diese Frage ohne Bedeutung? Man hört die Analogie zu einer anderen, älteren Frage, nämlich: Welche Sprache spricht Gott, etwa am Tag des Gerichts? Die folgende Antwort zeigt das Missverhältnis, das in der Frage steckt: Selbstverständlich wird Gott georgisch sprechen, wie Johannes Zosime zu berichten weiß, ein georgischer Mönch aus dem 11. Jahrhundert, der in einem Kloster am Berg Sinai lebte. Es scheint jedenfalls keine ganz unwichtige Frage zu sein. Denn es gibt geteilte Meinungen: Für Heidegger spricht die Philosophie griechisch, neuerdings vielleicht auch deutsch, nicht aber chinesisch oder lateinisch.

Allgemeiner formuliert, lautet die Frage: Welchen Einfluss hat die (besondere) Sprache, die wir sprechen, auf die Gedanken, die wir denken; welche Bedeutung hat sie für die Philosophie, die in ihr, aus ihr, mit ihrer Hilfe ihre Gedanken artikuliert? Bekanntlich ist das eine sehr alte Frage, die nie befriedigend beantwortet werden konnte. Sie ist beunruhigend, wenn sie gestellt wird, doch sie wird im Hauptstrom des philosophischen Denkens in Europa, dessen maßgebliche Sprecher hier gar kein Problem zu sehen gewillt sind, zumeist verdrängt. Aber in einem Jahr, in dem der Weltkongress der Philosophie erstmals auf asiatischem Boden stattfand, kann sich Europa diese Verdrängung nicht länger leisten, auch wenn es sich intern erneut auf eine Einheitssprache hinbewegt. Es scheint vielmehr an der Zeit zu sein, dass die alte Frage neu gestellt wird. Vor dem Hintergrund breiter empirischer Sprachkenntnisse und neuer philosophischer Erfahrungen gilt es, das Problem in einen erweiterten Denkhorizont zu stellen, damit es auf diese Weise einer Lösung vielleicht näher gebracht werden kann. Es geht also um nichts Geringeres als um den Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses von Denken und Sprechen, insbesondere aber von philosophischem Denken und bzw. in bestimmten Sprachen.¹

1 Sehr lange Zeit wurde in der europäischen Tradition der Philosophie diese Frage überhaupt nicht gestellt. Die griechische Philosophie kannte kein eigenes Wort und keinen entsprechenden Begriff für bestimmte Sprachen und ihre Verschiedenheiten. Und wenn in philosophischen Zusammenhängen auf sprachliche Phänomene reflektiert wurde, dann nur, wie bei Augustinus, um die Bedeutungslosigkeit der Eigenheiten der Sprachen für das Denken zu betonen. Zwar ist der reine oder der wahre Gedanke, metaphorisch gesprochen, ein „Wort“, aber eben ein solches, das keiner Sprache angehört (*verbum nullius linguae*). Erst in der Renaissance entwickelte sich eine Wahrnehmung von der Bedeutung der Verschiedenheit der Sprachen für die Bildung der Begriffe, mithin für das Denken selbst. Und erst bei Herder und vor allem bei Humboldt kam diese Wahrnehmung zu vollem Bewusstsein und zur philosophischen Reflexion. (Siehe dazu neuerdings mit klarem Blick und überzeugender Auswahl der Belege Jürgen Trabant, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München 2003).

2. Die *Leitthese* der folgenden Ausführungen ist der vielzitierte Satz Wilhelm von Humboldts: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken.“² *Leitfragen* werden sein: (a) Ist sie das wirklich? Und um diese Frage klären zu können, zuvor: (b) Was heißt hier ‚Sprache‘ und was ‚Gedanke‘ (bzw. ‚Denken‘)? Ich beginne mit der zweiten Frage, d. h. mit einigen unvermeidlichen erläuternden Bemerkungen und Festlegungen zu den beiden vieldeutigen Begriffen von Denken und Sprache bzw. Sprechen. Im zweiten Teil werde ich einige charakteristische Merkmale europäischen Philosophierens, die sich aus den besonderen Bedingungen des Ursprungs der Philosophie in Griechenland ergeben, identifizieren und kritisieren, insofern sie mir für die vorherrschende universalistische Konzeption des Denkens bestimmend zu sein scheinen. Im dritten Teil möchte ich sodann einen Begriff von Philosophie skizzieren, der komparative Studien ohne universalistischen Metadiskurs zu konzipieren ermöglichen soll. Schließlich werde ich im vierten Teil, allerdings nur cursorisch und als Ausblick, Aufgaben und Ziele einer vergleichenden Sprachphilosophie bzw. eines philosophischen Sprachvergleichs ansprechen.

3. Aussagen über das Verhältnis von Denken und Sprechen leiden notorisch an den unterschiedlich weiten Begriffen von Denken, die ihnen zugrunde liegen. Die Vielfalt der Begriffe von Sprache bzw. Sprechen ist kaum geringer, scheint aber zu Missverständnissen weniger Anlass zu geben. Jedenfalls ist einleitend zu klären, in welcher Bedeutung und welchem Umfang verstanden beide Begriffe für das genannte Thema relevant sind und wie sie hier im Folgenden verwendet werden sollen und wie nicht. Es geht dabei um allgemeine und grundlegende Begriffsbestimmungen, noch nicht um spezielle theoretische Ausdifferenzierungen.

(a) *Denken* in einem durchaus üblichen, aber sehr weiten Sinn gefasst, kann alle mentalen Verarbeitungsprozesse eines lebendigen Organismus bezeichnen, die ein genetisch programmiertes oder instinktiv fest verankertes Verhaltensmuster durchbrechen bzw. aufgrund von erworbenen Erfahrungen oder situationsbezogenen Folgenabschätzungen anders zu steuern in der Lage sind. ‚Intelligentes‘ Verhalten nennen das die Verhaltensforscher, und solches Verhalten erklärt sich der Beobachter als Resultat von ‚Denken‘ auf Seiten des beobachteten Organismus. In diesem weiten Sinn verstanden ist Denken nicht an Sprache gebunden, es findet sich auch außersprachlich und vorsprachlich, etwa bei sehr jungen Menschenkindern, ist selbst aber immer nur indirekt zu beobachten, denn es kann als solches nicht wahrgenommen, es muss aus dem Verhalten, das man für seine Folgen hält, erschlossen werden. Wohl können, im Prinzip wenigstens, gleichzeitig mit solchem Denken korrespondierende Bewegungen im Gehirn des Organismus beobachtet – und das heißt auch: gemessen – werden. Doch diese Bewegungen

2 Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, hg. v. A. Leitzmann, Bd. VI, Berlin 1903, 151; ebenso Bd. VII, Berlin 1908, 53.

allein aufgrund ihrer Gleichzeitigkeit mit dem, was wir ‚Denken‘ nennen, mit diesem selbst zu identifizieren, ist ein zumindest voreiliger Schluss, jedenfalls für den, der nicht im Voraus die metaphysische Hypothese einer prästabilten Harmonie zu übernehmen geneigt ist. Doch um diesen weiten Begriff von Denken geht es hier nicht.

Wenn es um das Verhältnis von Denken und Sprache in der Philosophie geht, dann ist mit Denken zwar nicht ein gänzlich anderer, aber ein sehr viel engerer Begriff intendiert: *bestimmtes* Denken: Dieses Denken ist *klar*, d.h. identifizierbar und wiedererkennbar, *deutlich*, d.h. unterschieden und abgegrenzt, *verständlich*, d.h. zustimmungs- und ablehnungsfähig, kurz: Es handelt sich um *kritikfähiges* Denken. Dieser engere Begriff des Denkens führt zu einer ersten, kaum überraschenden These:

(1) *Bestimmtes Denken ist nicht ohne eine Sprache möglich.*

Soweit ist das wohl kaum überraschend, doch ich möchte die These verschärfen:

(1') *Bestimmtes Denken artikuliert sich ursprünglich nur durch eine und in einer Sprache.*

Die Betonung liegt auf der *ursprünglichen* Artikulation des Denkens durch Sprache. Denn für einmal sprachlich sozialisierte Wesen ist bestimmtes Denken dann auch auf vielfältige andere Weise möglich, insbesondere in den Künsten (etwa durch Bilder oder Klänge) und in den Wissenschaften (etwa durch Zahlen und Diagramme). Es kann also nicht so sein, dass das Denken seine (erste) Sprache erst erfinden muss oder musste, vielmehr muss es sich aus etwas in einer gegebenen Sprache bereits verständlich Gesagtem, mithin auch ‚Gedachtem‘, weiter und ggf. neu entwickeln. Woraus als Umkehrung die zweite, nun schon weniger geläufige These zwingend folgt:

(2) *Sprache ist älter als das (bestimmte) Denken, dieses ist in ihr und aus ihr und mit ihrer Hilfe entstanden.*

4. (b) Das deutsche Wort *Sprache* hat ein vielleicht noch breiter ausgefächertes Anwendungsfeld, die Positionen dieses Feldes unterscheiden sich aber nicht nur graduell, sondern auch spezifisch. – Sprache im Sinn von franz. ‚langage‘ kann in einem *weiten* Sinn gefasst alle Formen von intentionaler Kommunikation zwischen Organismen bezeichnen. Dazu zählen nicht nur komplizierte Signalsysteme wie die ‚Bienensprache‘, sondern auch arteigene Ausdrucksformen von Gefühlen wie Angst, Schmerz, Freude usw. sowie Drohgebärden, die weit über die Artgrenzen der ‚Sprecher‘ oder ‚Sender‘ hinweg verständlich sind. Diese Verwendung deckt auch das weite Feld des metaphorischen Gebrauchs des Wortes *Sprache* ab.³ – Sprache im Sinn von franz. ‚langage‘ in einem *engeren*, auf den

³ Vgl. Verf., Art. „Sprechen“, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2007, 388-401.

Menschen beschränkten Sinn bezieht sich auf phonetisch artikulierte und semantisch differenzierte arbiträre Zeichensysteme, in denen sich Menschen über die natürlichen Kommunikationsformen hinaus zu verständigen gelernt haben. In diesem Verständnis kennt der Begriff der Sprache keinen Plural, ebenso wenig wie das Denken in seinem weiten Verständnis. – Im Unterschied dazu bezeichnet Sprache im Sinn von franz. ‚langue‘ ein bestimmtes sich selbst genügendes Zeichensystem dieser arbiträren Art, das, obwohl nur virtuell existent, von seinen Sprechern als wenigstens im Moment unveränderlich feststehend vorgestellt und in Anspruch genommen wird. Von solchen Sprachen sind natürlicherweise viele in Gebrauch, und natürlich verändern sie sich im Lauf der Zeit. Wer nun auf bestimmte Weise denken, d.h. wer Gedanken fassen und darstellen will, sei es für sich selbst oder für andere, – *a fortiori*, wer philosophieren will –, muss das im Rahmen einer dieser Sprachen, so wie sie im Moment als fixiert erscheinen, zu tun versuchen, wenn anders er sich verständlich machen will. Diese Sprachgebundenheit des philosophischen Denkens versteht sich als eine notwendige Folge aus dem in der ersten These Gesagten. In diesem Sinn soll im Folgenden von Sprache die Rede sein, wenn, wie es hier der Fall ist, die Sprachen der Philosophie in Frage stehen.

5. Solche den vielfältigen Begriffsgebrauch einschränkende Vorbemerkungen erscheinen mir nötig und hilfreich, um die Frage nach *der* oder *den* Sprachen der Philosophie in hinreichend präziser Form überhaupt stellen zu können. Denn erst auf dieser Basis kann man die spekulativen Erörterungen des Verhältnisses von Denken und Sprache in konkrete historische Forschungen überführen, indem man untersucht, wo (in welcher Sprache) und wie (unter welchen kultur- und problemgeschichtlichen Bedingungen) philosophisches Denken wirklich entstanden ist bzw. entwickelt wurde und an und in welchen sprachlichen Formen es sich gebildet hat. Ich wende mich daher im folgenden Abschnitt II knapp und cursorisch der einzigen Form des philosophischen Denkens zu, die mir hinreichend vertraut ist, so dass ich über sie sprechen kann: der *europäischen Philosophie*. Von dieser dynamischen, so gestalten- wie wandlungsreichen Form des philosophischen Denkens gilt unbestritten, dass sie bei den alten Griechen entstand und sich zunächst ausschließlich in griechischer Sprache entfaltete, bevor sie sich *in* anderen Sprachen bzw. *durch* andere Sprachen weiterentwickelte. Im Anschluss an diese Untersuchung wären entsprechende Fragen für andere Formen des ‚philosophischen‘ Denkens⁴ zu stellen, die sich an anderen Orten unter anderen sprachlichen Gegebenheiten und kulturgeschichtlichen Umständen entwickelt haben. Da das in einem Aufsatz aber nicht zu leisten ist, werden die darauf und daraus folgenden allgemeinen bzw. zusammenfassenden Abschnitte III

⁴ Was in einem ganz allgemeinen, die eigene Tradition übersteigenden Sinn ‚philosophisch‘ heißen kann bzw. darf oder soll, ist bekanntlich ebenfalls umstritten, wird hier aber nicht eigens thematisiert. Vgl. dazu Verf., „Der Begriff der Philosophie im Spiegelkabinett der Kulturkomparatistik“, in: *Zs.f. Kulturphilosophie*, Jg. 2, 2008/1, 73-84.

und IV der folgenden Ausführungen notgedrungen einen stärker spekulativen Charakter behalten. Zunächst aber soll der europäische Ursprung der Philosophie in Abschnitt II vor dem Hintergrund umfassender historischer Forschung in einer genealogischen Erzählung präsentiert werden, die ihren Gegenstand nicht unbedingt neu und anders als bisher, wohl aber verständlich und nachvollziehbar zu rekonstruieren unternimmt.

II

6. Was also kennzeichnet den Anfang der Philosophie bei den Griechen? Die Antwort auf diese Frage soll wieder in eine (weder neue noch unbestrittene) These kondensiert werden, die hier zwar nicht umfassend und vollständig, was in der Historie ohnedies niemals möglich ist, aber vielleicht doch zum Verständnis hinreichend ausgeführt und belegt werden kann. Die dritte These lautet:

(3) *Die Philosophie entsteht bei den Griechen als diskursive Suche nach theoretischer Erkenntnis.*

Diese These hat zwei Komponenten: Es geht einerseits um den *theoretischen* Gehalt der Erkenntnis und andererseits um *diskursive* Formen der Suche nach ihr. Beide sollen im Folgenden erörtert und bestimmt werden, denn beide sind für eine Charakterisierung des europäischen Philosophierens von zentraler Bedeutung. Sie betreffen das besondere Verfahren und den besonderen Gegenstand des philosophischen Denkens. Zunächst aber richtet sich das Augenmerk auf den Gegenstand.

7. Nicht die Wahrheit selbst wird von den Philosophen erfunden. Unthematisk ist sie bereits geläufig. Jede behauptende Rede, aber auch jede bestimmte Handlung ist mit einem impliziten Wahrheitsanspruch verbunden. Dieser wird ggf. durch die Praxis widerlegt, doch das versteht sich dann von selbst. Neu aber ist der explizite (und eben darin philosophisch sich artikulierende) Wahrheitsanspruch, insofern dieser von aller Praxis absieht und behauptet, dass eine bestimmte Aussage – die gewöhnliche Form behauptender Rede im Griechischen –, an sich und als solche, zudem ewig und unveränderlich, d.h. ohne Rücksicht auf Umstände und, was noch schwerer wiegt, ohne Rekurs auf göttliche Autorität, eben *theoretisch* wahr sei. Diese Form der Wahrheit war unbekannt, niemand hatte bislang danach gefragt.

Erst gegenüber einer solchen Form der Wahrheit, d.h. konfrontiert mit einem solchen theoretischen Wahrheitsanspruch, erscheint das überlieferte Wissen der Sterblichen ebenso wie das durch die Götter oder die Musen vermittelte Weisheitswissen der Seher und Dichter als Scheinwissen oder unsichere Meinung. Die theoretische Wahrheit ist den Sterblichen zunächst *verborgen*, allein der Philosoph erkennt und verkündet sie. Er beruft sich auf die Autopsie des inneren

Auges, das den Schein der Dinge bis auf ihren wahren Grund durchschaut. Dabei stützt er sich auf den anerkannten Vorrang des Sehens gegenüber den anderen Sinnen, indem er sich die im Griechischen geläufige Metaphorik des Sehens für die Bezeichnung der Vorgänge des Erkennens zunutze macht. Ferner ist theoretische Wahrheit von Anfang an *kritisch*, denn sie richtet sich gegen das herrschende Weisheitswissen oder das Wissen der Dichter. Seit den Sophisten und Sokrates muss der Philosoph die Wahrheit daher nicht nur verkünden, sondern auch erklären, begründen und verteidigen.

Neu an dieser Form der Wahrheit und ihres Gegenstands ist die radikale Unterscheidung zwischen unveränderlichem Wissen und veränderlichen Meinungen, die nach dem gewöhnlichen Sinn der Worte beide wahr sein können und sich allenfalls graduell unterscheiden. Platon ist sich der revolutionären Bedeutung dieser Neuerung bewusst, wenn er Sokrates an markanter Stelle bekennen lässt, dass er dieses zu den wenigen Dingen rechne, die er nicht nur vermute, sondern wisse, dass nämlich richtige Meinung und Wissen als etwas Verschiedenes zu setzen seien.⁵ Dass eine solche Unterscheidung überhaupt getroffen werden kann, ist an (mindestens) zwei kontingente Bedingungen geknüpft, und zwar eine kulturhistorische und eine linguistische.

Die *kulturhistorische Bedingung* für die Unterscheidung von Meinung und Wissen ist die Freiheit zur Negation anerkannter autoritativer Behauptungen von lebensorientierender Bedeutung, insbesondere religiöser oder mythischer Lehren. Die Pluralität polytheistischer Religionen sowie die Pluralität politischer Verfassungen in der griechisch sprechenden Welt gaben den Hintergrund ab für solche Freiheiten. Doch führte diese Vielfalt allein noch nicht zur verbalen Konfrontation, zum Disput.⁶ Erst mit den Sophisten änderte sich die Szene. Erst im Wortstreit werden Lehrsätze, ob man sie nun, inhaltlich betrachtet, mythisch oder philosophisch nennen will, rückblickend und rückwirkend als mit Anspruch auf *theoretische* Wahrheit geäußert verstanden und können nun von dem neu gewonnenen Standpunkt des wahren Wissens her als bloße Meinungen kritisiert werden. Vor dem Einbruch der philosophischen Kritik war der Mythos gar nicht mit dem Anspruch verbunden, „theoretische“ Wahrheiten in diesem starken Sinn des Wortes zu verkünden. Seine untereinander durchaus divergierenden Erzählungen blieben diesseits der Unterscheidung von Meinung und Wissen. Mythen wie Weisheits-

⁵ Gegen Ende des Dialogs *Menon* sagt Sokrates: „Daß aber richtige Vorstellung (*orthè dóxa*) und Erkenntnis (*epistéme*) etwas Verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuten, sondern wenn ich irgendetwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich als eines auch dies hierher setzen unter das, was ich weiß.“ (*Menon* 98b).

⁶ Noch der eleatische Philosoph bei Platon wirft seinem großen Lehrmeister Parmenides vor, dass er ‚uns‘ behandelt habe wie Kinder, d.h. er diskutierte nicht mit uns. Das zeigt wiederum, dass es keinen Meinungsstreit gab, keinen Wahrheitsdiskurs, sondern lediglich divergierende „Wahrheiten“, d.h. Wahrheitsansprüche, denen man widerspruchlos folgte – oder sich entfernte. Diese Haltung war es, die den symbolischen Vätermord des Eleaten an Parmenides provozierte (vgl. Platon, *Sophistes*, 241d, 242c).

lehren wollten ihre Hörer bewegen, nicht überzeugen. Erst aus der Sicht philosophischer Mythenkritik wird der Mythos zu einer – rückblickend betrachtet freilich unbegründeten – Meinung.

Die *linguistische Bedingung* für dieselbe Unterscheidung ist das Vorhandensein eines (grammatisch) markierten bestimmten Ortes oder Rahmens möglicher Wahrheit in der Rede: d.h. einer sprachlichen Einheit, die für sich genommen bejaht oder verneint werden kann, ohne ein Drittes zuzulassen. Für die griechische Grammatik ist bekanntlich die Satzform der einfachen wahrheitsdefiniten Aussage eine für diesen Zweck geeignete und durchaus gängige sprachliche Form; sie steht den Sprechern zur Verfügung und muss nicht erst in die Sprache hineingebildet werden, wie das bei vielen Sprachen der Fall war und ist, die in späteren Zeiten diese besondere, wahrheitsdefinite Satzform nachbilden wollten und wollen, wie z.B. dem Japanischen; was offensichtlich immer möglich ist, auch wenn die betreffenden Sprachen bald mehr, bald weniger von sich aus – d.h. von der Tradition ihres bisherigen Gebrauchs aus betrachtet – dazu ‚einladen‘.

8. Wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, wie es in der griechischen Kultur bzw. Sprache im 5. Jahrhundert v. Chr. der Fall war, dann lässt sich der für unser philosophisches Denken so entscheidende und charakteristische Schritt zur *Abstraktion des (bestimmten) Denkens aus der Sprache* leicht nachvollziehen. Dieser Zusammenhang soll nun kurz nachgezeichnet werden: Alle vor- und außerphilosophische bzw. vor- und außerwissenschaftliche Rede war (und ist) gewöhnlich in Bewandtniszusammenhänge eingebunden – wie erst Heidegger den Philosophen und Wissenschaftlern wieder in Erinnerung rufen musste –, derart, dass sich ihre vollständige Bedeutung allein in der konkreten Situation der Rede erfüllt, realisiert. Zudem ist die Geltung des in der Rede Dargestellten immer auch autoritativ durch die an der Rede beteiligten Personen bestimmt. Eine Abstraktion des Bedeutungsgehalts einer Äußerung von ihrem Sitz im Leben, aus ihren personalen Konstellationen, von ihren Situations- und Autoritätsbezügen verletzt die herrschenden Gewohnheiten des Umgangs mit Sprache. Sie wurde, als Sokrates sie in Athen einführte, indem er die schlichte Frage stellte, was etwas ist – etwas, allgemein und an sich selbst betrachtet –, z.B. was Tapferkeit ist, als außerordentlich ungehörig empfunden und wahrgenommen, und folglich wurde sie verurteilt. Die Annahme, dass überhaupt etwas zeit- und situationsentbunden (d.h. ewig und unveränderlich) ‚wahr‘ sein könne, war schon unerhört. Die noch weiter gehende Behauptung, dass letztlich nur etwas, das diese Form hat, ‚wahr‘ sein könne, war eine kühne Folgerung der frühen Philosophie, wie wir sie beispielsweise von Parmenides kennen. Das Proömium des Lehrgedichts inszeniert diese Stellung der Wahrheit. Es soll zeigen, dass sich hier ein Tor zum irrumsfreien – göttlichen – Denken auftut. Man mag die philosophische Annahme, dass Wahrheit ewig sein müsse, der überschwänglichen Freude an der Entdeckung des sprachfreien Denkens (in platonischer Sprache: der Ideen) zuschrei-

ben, der Entdeckung, dass ‚über‘ dem Fluss der Dinge und der Namen (Worte) etwas unverändert bleibt, das deshalb als allein wahrhaft ‚seiend‘ gilt. Mit Platon jedenfalls stellte sich die parmenideische Lehre dem öffentlichen philosophischen Diskurs. Schon bei Platon selbst aber führte sie in den späten Dialogen zu den bekannten Schwierigkeiten des Ideen-Chorismos: Es ist nicht begreiflich zu machen, dass und wie ewige und unveränderliche Ideen Einfluss nehmen könnten auf und Bedeutung haben könnten für die veränderlichen Dinge dieser Welt sowie für unser endliches Denken. Aber auch (noch) Aristoteles definiert den Menschen durch das Streben und die Fähigkeit, durch Denken unveränderlich wahres, eben theoretisches Wissen zu erlangen. Dieser Topos zieht sich durch die gesamte Geschichte der Philosophie. Der sprachliche Ort, an dem ein solches Wissen zur Darstellung kommen kann und kommen muss, ist, wie gesagt, der Aussagesatz. Er und nur er ist Schauplatz des Streits um die theoretische Wahrheit, hier und nur hier geht es im Kampf der *Logoi* um ja oder nein (*sic et non*), Sieg oder Niederlage.⁷ Unter solchen Bedingungen entwickelt sich die Vorstellung eines Denkens, das an sich sprachfrei sei und das auch für uns, die wir es (nur) in sprachlicher Einkleidung vernehmen, als übersprachlich und jedenfalls universell wahrheitsdefinit gelten soll.

9. Eine kleine Anmerkung zur praktischen Philosophie soll diese Darstellung ergänzen und zugleich einem möglichen Einwand zuvorkommen: Bekanntlich hat sich die Philosophie schon in ihren griechischen Anfängen nicht auf die Suche nach theoretischer Wahrheit beschränkt. Doch liefert gerade die praktische Philosophie der Griechen einen starken Beleg für die hier vorgetragene These vom Primat der Theorie. Denn auch sie steht, anders als in anderen Kulturen, unter dem Bann der diskursiven Suche nach theoretischer Erkenntnis. Alle Schulen der Lebenskunst kritisieren in Worten die sprachlich artikulierte überlieferte Lebenspraxis ihrer Zeit und lehren demgegenüber mit allgemeinem Wahrheitsanspruch, was der Mensch von Natur aus tun sollte, um ein gutes und glückliches, seiner Natur, d.h. seinem allgemeinen Begriff, gemäßes Leben zu führen, sei dieses nun näher als lustvoll, als tugendhaft oder als gottgefällig bestimmt. Es geht in der praktischen Philosophie der Griechen um die wahre Theorie einer durch diese als gut charakterisierten Praxis. Auch der Streit der Schulen der Lebenskunst untereinander wird um die bessere Theorie geführt. Die wenigen Sokratiker, die das Sprechen verweigern und ihre stumme Praxis an die erste Stelle setzen, bestätigen als Anstoß erregende Ausnahmen, die sie sind und als die sie verstanden werden wollen, den allgemeinen Vorrang der *Theorie* des guten Lebens.

⁷ Hilfreich für die historische Formierung der kritischen Frage nach der Wahrheit eines Satzes ist gewiss auch, das sei hier nur am Rand erwähnt, die schriftliche Form seiner Darstellung.

10. Die mit dem Ursprung der Philosophie bei den Griechen begonnene Abstraktion des *wahren* Denkens (als eines unveränderlichen) aus seinen (veränderlichen) sprachlichen Wurzeln bzw. gegenüber seinen veränderlichen sprachlichen Darstellungsformen setzt sich fort in der für das europäische Sprachdenken richtungweisenden *stoischen* Sprachphilosophie. Hier wird die Lehre vom Primat des Denkens gegenüber dem Sprechen bzw. den Sprachen explizit gemacht, in Lehrbuchform gegossen und damit etabliert; mit ihr setzt sie sich dauerhaft durch. Die stoische Darstellung des Verhältnisses von Denken und Sprechen geht vom Denker/Sprecher aus, der etwas mitteilen will. Der Denker/Sprecher hat einen – deutlichen, bestimmten, mental wohlartikulierten – Gedanken (das ‚innere Wort‘), den er, um ihn mitteilen zu können, mit Lauten ausdrücken oder, bildlich gesprochen, in Laute ‚einkleiden‘ muss (das ‚geäußerte Wort‘). Der Ausdruck mag ungeschickt und missverständlich (das Kleid unpassend) sein, den Gedanken berührt das nicht. Dieser ist zuvor sprachfrei konzipiert. Im christlichen Platonismus der Sprachtheologie Augustins findet diese Entwicklung ihre Vollendung: Das wahre Wort Gottes, wahres Bild des von Gott geschaffenen Wesens der Dinge, ist nicht nur lautlos, sondern auch sprachlos (*verbum nullius linguae*). Es kann nur unvollkommen in den uneigentlich so genannten ‚Worten‘ (*voces*) der verschiedenen menschlichen Sprachen wiedergegeben werden.

11. Diese stoische Sprachansicht ist die Grundlage aller universalistischen Positionen in der Frage des Verhältnisses von Denken und Sprechen in Europa (sowie den transatlantischen Ablegern europäischen Denkens) bis heute geblieben. Sie findet sich vorbereitet bei Aristoteles, wird in der Neuzeit paradigmatisch ausgeführt bei Thomas Hobbes und scheint auch heute noch, „ehe er tiefer über die Sprache nachdenkt, dem Menschen zu natürlich, als daß er sich leicht davon losmachen könnte“.⁸ Solange keine Zweifel aufkommen, gibt es kein Problem. Kommen sie aber auf und lassen sich nicht mehr verdrängen, dann muss man, um über die Angemessenheit sowohl eines sprachlichen Ausdrucks für den ausgedrückten Gedanken als auch einer ganzen Sprache für das Denken insgesamt beide Seiten miteinander vergleichen. Ein solcher Vergleich aber braucht eine ‚neutrale‘ Darstellungsform des Denkens, die als vor-, außer-, übersprachlich anerkannt ist. Es hatte sich eingebürgert, für die Darstellung der Grammatik des Denkens auf die aristotelische Aussagenlogik zurückzugreifen, und zwar ohne Rücksicht darauf, dass diese aus den Gewohnheiten der griechischen Grammatik entwickelt worden war. Auch für den ‚Wortschatz‘, das ‚Vokabular‘ des Denkens bediente man sich an dem durch Gewohnheit Vertrauten. Komplexe Begriffe wurden zurückgeführt auf die einfachen oder die intuitiv verständlichen Begriffe (*notiones primitivae* bzw. *per se nota*) der eigenen Denktradition. Das schien zu genügen. Auch wenn es im einzelnen Streit gab, im Prinzip erschien

8 Humboldt, *Gesammelte Schriften* (Anm. 2), Bd. VI, 119.

beides lange Zeit als unproblematisch und wurde stillschweigend als Vergleichsmaßstab von Denken und Sprache anerkannt. Man sah nicht einmal, dass die strikte Trennung von Grammatik und Wortschatz selbst, von Syntax und Semantik des Denkens, zwar aufgrund des Sprachtypus der indogermanischen (also der eigenen) Sprachen als naheliegend erscheinen mochte, aber damit noch längst nicht für Sprache und Denken im allgemeinen als notwendig begründet war und ist. Bekanntlich entsprachen diesem logisch-intuitiv bestimmten Idealtyp einer der universalen Denkform gemäßen Sprachform im Lauf der Geschichte verschiedene Landessprachen am besten; und zwar erwartungsgemäß die jeweils dominierenden Wissenschaftssprachen: Lateinisch und Französisch. Mit der globalen Dominanz des Englischen stellt sich inzwischen die seit der Renaissance virulente *questione della lingua* kaum noch. Sie hat sich durch Vergessen erledigt.⁹

12. So war und blieb das Universum des Denkens europäisch, die bekannten Verschiedenheiten der Sprachen luden unter – ungleichen zwar, aber doch – Brüdern zu einem Wettbewerb ein, der mangels genauerer Kenntnisse von außen lange Zeit nicht ernsthaft gestört wurde; die Messinstrumente schienen zuverlässig geieicht. Erst intensive vergleichende Sprachstudien, wie sie zu Beginn der Neuzeit in neuem Geist und unter einem sich rasant erweiternden geographischen Horizont betrieben wurden, begannen diese universalistische Illusion zu untergraben. Zwar war sprachrelativistisches Denken den frühen Jägern und Sammlern exotischer Sprachformen noch fremd, dazu waren sie zu tief in der europäischen Tradition des Denkens verankert. Sie wurden aber vorsichtiger in ihren Urteilen und interessierten sich für neue Fragen: z.B. für die Frage nach einem möglichen „Einfluss der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen“ (so J.D. Michaelis in Beantwortung der Preisfrage der Berliner Akademie für 1759) bzw. später und anders für die Frage nach der „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ (Humboldt 1830). Nur der Philosophie sehr fern stehende Linguisten des 20. Jahrhunderts konnten auf den Gedanken verfallen, solche Einflüsse, die kaum zu bestreiten sind, seien derart bestimmend, dass das Denken durch Grammatik und Wortschatz der Sprache, in der es sich jeweils ausdrückt, determiniert werde. In einer solchen Annahme wird die abstrakte Trennung und Gegenüberstellung von Denken und Sprache beibehalten, nur das gewöhnlich angenommene Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden umgekehrt. Während unter der universalistischen Vorstellung die Verständigung über Sprachgrenzen hinweg durch die vermeintliche Identität des Denkens im Prinzip als gesichert gilt, folglich Sprachgrenzen als entbehrlich und, soweit vorhanden, nur mehr als lästig erscheinen, verliert sich unter dem relativistischen Zweifel an dieser Identität, die gleichwohl als Forderung erhalten bleibt, jede Möglichkeit,

9 Eine provokative und erhellende Darstellung der historischen Komplexität dieses Problems findet sich neuerdings in Jürgen Trabant, *Was ist Sprache?*, München 2008, bes. Kap. 6: „Die Frage nach der Sprache“, 120-149.

das Verstehen über Sprachgrenzen hinweg zu begreifen. Auf diese Weise führt die berechtigte Kritik an der universalistischen Illusion einer sprachfreien oder sprachübergreifenden Einheit des Denkens in ihrer relativistischen Gestalt unter dem Primat der Verschiedenheit des Denkens der Sprachen in die Leere der Unbegreiflichkeit von Verstehen und Andersverstehen.

III

13. Erst die Überwindung universalistischer Vorstellungen von Denken und Sprechen bzw. Denken und Sprache *zusammen* mit der Überwindung ihrer relativistischen Kritik öffnet den Blick für ein neues Verständnis beider und ihres wechselseitigen Bedingungsverhältnisses, indem sie den Blick frei macht für das, was oben als Ursprung des bestimmten Denkens aus Sprache charakterisiert wurde. In diesem Sinn war alles Bisherige nur Vorbereitung (*pars destruens*) dessen, was hier gesagt werden soll, und ich kann und werde nun ohne Umschweife zur *pars construens* übergehen. Ohne Umschweife auch deshalb, weil das, was gesagt werden soll, nicht bewiesen oder belegt werden kann. Denn es hat, wie alle philosophische ‚Erklärung‘, den Status einer ‚metaphysischen Hypothese‘, d.h. einer Hypothese zweiter Ordnung. Anders gesagt: Es geht nicht um Tatsachenbehauptungen, sondern um Bedeutungspostulate. Bedeutungspostulate erheben zwar auch Anspruch auf Wahrheit und folglich auf Anerkennung, können die Durchsetzung dieses Anspruchs aber nicht argumentativ erzwingen. Sie lassen sich nämlich weder durch Rekurs auf Beobachtungen verifizieren, denn diese können auch unter anderen metaphysischen Hypothesen schlüssig gedeutet werden, noch lassen sie sich durch Rekurs auf bereits anerkannte Bedeutungen bestätigen, denn gerade diese stehen in Frage und sollen mit Hilfe der vorgetragenen Hypothesen ggf. modifiziert werden. Bedeutungspostulate lassen sich allein durch neue Erfahrungen im sprachlichen Umgang mit ihnen *bewähren* – oder eben nicht.

14. Wenn wir etwas als Sprachzeichen wahrnehmen, sei es, dass wir es äußern oder vernehmen, dann unterstellen wir, dass mit diesem Zeichen bestimmtes Denken (Gedanken, Gedachtes) verbunden ist. Doch keiner weiß genau und sicher, endgültig und zweifelsfrei, *was* der andere denkt, der etwas sagt oder schreibt oder auf andere Weise sprachlich kundtut. Denn wir haben immer nur seine Zeichen. Gleichermaßen aber gilt, dass auch keiner genau weiß, was er selber denkt, wenn er spricht oder wenn er nicht spricht. Denn auch davon hat (kennt und verwendet) jeder immer nur seine eigenen Zeichen.¹⁰ Wir wissen es nicht, aber wir sind überzeugt, es zu wissen, sonst würden wir nicht sprechen. Doch diese Überzeugung kann bezweifelt werden, wiederum von uns selbst wie

¹⁰ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, § 504.

von anderen. Wenn sie bezweifelt wird, dann müssen wir erklären, was wir wissen. Entweder erklären wir es mit denselben Worten, lauter vielleicht, doch damit werden die Zweifel nicht behoben. Oder wir sagen es mit anderen Worten, dann lässt sich erneut fragen, ob diese anderen Worte dasselbe sagen wie das, was sie erklären sollten.

Aber es gilt auch das Umgekehrte: Alles Denken in dem oben eingeschränkten Sinn des klaren, deutlichen und verständlichen Denkens kann in Worten, mit Worten, durch Worte dargestellt werden. Was sich nicht sagen lässt, lässt sich auch nicht denken. Wie sonst sollte es deutlich und verständlich sein? Doch nicht nur das: Es muss in/mit/durch Worte(n) dargestellt werden können, sonst bliebe es unbestimmt; nur in/mit/durch Worte(n) gewinnt das Denken Bestimmtheit. Aber wenn bzw. erst wenn Denken einmal ‚in‘ Worten bestimmt, d.h. gedacht wurde, dann kann es, im Prinzip wenigstens, auch ‚in‘ anderen Worten gedacht, ‚durch‘ andere Worte dargestellt werden. Hier greift wieder das soeben Ausgeführte: Kann ich einen Gedanken nicht mit anderen Worten ausdrücken, dann kann man (auch ich selbst) bezweifeln, ob ich verstehe, was ich gesagt habe. Drücke ich ‚ihn‘ mit anderen Worten aus, dann muss ich für die Identität der beiden Versionen ‚desselben‘ einstehen. Das gilt, wie jede(r) aus eigener Erfahrung weiß, für jede Übersetzung in eine fremde Sprache, aber auch für jede Erläuterung in der eigenen Sprache. Der Unterschied zwischen eigener und fremder Sprache vergeht: Jedes Wort ist seinem Gedanken und seinem Gegenstand fremd. Allein die Überzeugung von der Identität des Gedankens bzw. der Sache im möglichen Wechsel der Worte bürgt für das Verständnis der Bedeutung.

Die (erste) Darstellung eines Gedankens kann also übersetzt werden. Man kann die prinzipielle Übersetzbarkeit bestimmten Denkens auch nachträglich als einen empirischen Befund feststellen. Doch nicht darin liegt ihre Bedeutung und ihre Bewährung. Vielmehr folgt die prinzipielle Übersetzbarkeit aus der Definition des Denkens. Wir ‚denken‘ erst, wenn oder indem wir das Gedachte sagen *und anders* sagen können. In *diesem Sinn* ist alles bestimmte Denken universell, d.h. abhängig und unabhängig zugleich von seiner jeweiligen sprachlichen Darstellung. Zwar erfassen und bestimmen wir einen Gedanken nur in Worten, die immer einer bestimmten Sprache angehören, der Gedanke hängt aber nicht an ihnen, denn er bleibt nicht an sie gebunden. Wir suchen immer wieder von neuem nach dem besten, einem hier und jetzt geeigneten Ausdruck des Gedankens, in welcher Sprache auch immer. – Kein Mensch allerdings kann garantieren, dass der Gedanke dabei wirklich derselbe bleibt, sei es unter denselben oder unter anderen Worten. Die Erfahrung spricht dagegen.

15. Das Reich der unveränderlichen Wahrheit bleibt demgegenüber ganz auf die Welt der wohldefinierten Zeichen beschränkt, die auch das Feld der Logik ist. Das Eingangstor zu diesem Reich ist die Definition. Definitionen haben bekanntlich die Form von Aussagen. Sie sagen aber nichts aus, sie sind vielmehr

als Ersetzungsregeln von Zeichen durch andere Zeichen zu lesen. Die Definition legt fest, wie ein Zeichen exakt anders, aber äquivalent – durch andere Zeichen mit gleicher Bedeutung – dargestellt werden kann. Wir bewegen uns im Reich der Wahrheit, wenn wir das nach Worten immer nur suchende Denken verlassen haben und stattdessen nur noch mit wohldefinierten Zeichen wie mit algebraischen Gleichungen rechnen.¹¹ Es wird in diesem Reich allerdings auch nichts Neues erscheinen. Es gibt keine neuen Sachen, nur neue Zeichen. Alle möglichen, d.h. alle denkbaren Welten sind von Gott bereits gedacht.

16. Das Philosophieren, das ja auch eine Form des Denkens in Worten ist, ist daher immer nur auf der Suche nach Wahrheit. Der Grund dafür liegt nicht in seinem Namen. Vielmehr trägt die Philosophie ihren Namen zu Recht. Denn sobald Zeichen definiert und ihre Definitionen anerkannt sind, d.h. im Moment unbestritten gelten, verlässt der Gebrauch der Zeichen das Feld der Philosophie und wird wissenschaftlich. Mit den Zeichen wird sodann operiert; sie werden in der Praxis angewendet und auf ihre Brauchbarkeit hin überprüft. So verstanden ist Philosophie keine Wissenschaft. Aber viele Wissenschaften sind aus ihr hervorgegangen. Es scheint geradezu ein Charakteristikum europäischen Philosophierens zu sein, dass es auf Übergänge des *begriffbestimmenden Denkens* in *begriffeverwendende Wissenschaften* hinarbeitet. Als wesentlich für philosophisches Denken im Allgemeinen aber wäre demgegenüber anzunehmen, dass es gegebene Sprachzeichen und unter diesen solche, die von aktuellem philosophischen Interesse sind, nicht einfach verwendet, sondern mit ihnen experimentiert, und zwar mit alten und mit neuen Zeichen. Das geschieht in der Regel dadurch, dass bekannte Zeichen anders als bislang üblich verknüpft werden, z.B. ‚Wahrheit‘ mit ‚Zeit‘ und ‚Bewegung‘ statt mit ‚Ewigkeit‘ und ‚Unveränderlichkeit‘. Auf diese Weise gelangt das Denken zu neuen Begriffsbestimmungen, die sich fortan im Gebrauch bewähren müssen. Gelingt das nicht, darf man vermuten, dass sie ihre neue Bedeutung wieder verlieren. Diese Annahme über das philosophische Denken im Allgemeinen lässt offen, was jeweils Gegenstand des Philosophierens ist oder sein kann, sie bestimmt lediglich die Form der Bildung philosophischer Gegenstände.

17. So verstanden wäre Philosophie im Allgemeinen vornehmlich Sprachkritik. Wittgenstein hat sie so bestimmt. Nun ist mit Sprachkritik im philosophischen Sinn selbstverständlich nicht die Kritik eines nach den jeweils geltenden Regeln grammatisch inkorrekten Ausdrucks zu verstehen, sondern die Kritik eines syntaktischen Strukturgefüges und eines semantischen Netzes, welche im geregelten Gebrauch einer Sprache eingeschrieben sind und das Denken der Sprecher

11 Dann nämlich gilt: „words are wise mens counters, they do but reckon by them“ (Thomas Hobbes, *Leviathan*, I., chap. 4) bzw. „Die Worth sind wie rechenpfennige bei verstaendigen ... Denn bei verstaendigen dienen sie vor zeichen“ (G.W. Leibniz, *Opusculum et fragments inédits*, hg. v. L. Couturat, Paris 1903, 30).

dieser Sprache gerade im korrekten Sprachausdruck gewohnheitsmäßig leiten und prägen. Nach dieser Bestimmung ist das Philosophieren thematisch auf die Regeln derjenigen besonderen Sprache bezogen, in der es sich artikuliert. Sein jeweiliger Gegenstand sind genau diese Regeln, denen wir als Sprecher und Hörer dieser Sprache denkend und handelnd folgen und die, um es mit einem anderen Wittgenstein'schen Ausdruck zu sagen, unsere Lebensform bestimmen. Die Sprachgebundenheit des Denkens impliziert seine Zeit- und Situationsgebundenheit und demzufolge auch die Mehrdeutigkeit und Interpretationsbedürftigkeit seiner Zeichen in der Zeit.¹²

18. Aus dieser Bestimmung der Philosophie als Sprachkritik ergeben sich zwei weitere Thesen, durch welche sich die Aussagen der beiden ersten Thesen über Denken und Sprache zusammenführen lassen. Die beiden neuen Thesen gehören ihrerseits ebenfalls zusammen, da sie sich wechselseitig bestimmen und einschränken:

(4) *Für alles Philosophieren ist es von grundlegender Bedeutung, in welcher Weise die Welt, die das Denken kritisch zu reflektieren unternimmt, durch die Sprache, die es spricht, syntaktisch und semantisch bereits verstanden und dargestellt, gedeutet und gewertet ist. Denn diese Welt ist sein Gegenstand: nicht die ‚Welt an sich‘, sondern eine gegebene Weltansicht als die Tradition, aus der heraus es sich artikuliert.*

(5) *Da sich aber alles Philosophieren ursprünglich als Kritik der sprachlich dargestellten und gedeuteten Welt versteht, ist es durch die Sprache, in der und aus der und mit deren Hilfe es sich bildet, nicht determiniert, wohl aber angeregt und geleitet, (ggf. zum Widerspruch) sollicitiert, evoziert und gereizt.*

19. Aus dieser Darstellung von Aufgabe und Funktion der europäischen Philosophie verstanden als Sprachkritik lassen sich drei Argumente dafür gewinnen, dass das Studium von Fremdsprachen der Philosophie, die für eine Erweiterung des intellektuellen Horizonts der Philosophierenden immer nützlich ist, nicht nur für eine deskriptive Bearbeitung des Themas ‚Sprachen der Philosophie‘ unentbehrlich, sondern darüber hinaus auch zum Verständnis der Besonderheit des eigenen Denkens von grundlegender normativer Bedeutung ist:

(a) *Sprachgebundenheit.* – Vorliegende ‚philosophische‘ Äußerungen können nur aus der besonderen Sprache, in der sie entstanden sind, und damit aus der besonderen Tradition der in dieser Sprache niedergelegten Formen des Denkens

12 Besonders prägnant findet sich diese Aufgaben- und Ortsbestimmung der Philosophie in einer Formulierung Lyotards: „Le discours philosophique a pour règle de découvrir sa règle: son apriori est son enjeu. Il s’agit de formuler cette règle, elle ne peut l’être qu’à la fin, s’il y a une fin. Le temps ne peut donc pas être exclu de ce discours, sans que celui cesse d’être philosophique. En revanche, le temps est exclu en principe du discours logique.“ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983, no. 98, 95.

heraus angemessen verstanden werden. Das gilt auch schon für die erste Stufe des Verstehens: für den notwendigen Kredit, die Anerkennung, dass es sich um philosophische Äußerungen handelt.

Es gibt bekanntlich andere Weisen des Umgangs mit fremdem Denken: (i) Man muss es überhaupt nicht verstehen wollen. Ignorieren ist sicher die einfachste, vielleicht die häufigste Art, mit Denken, das als fremd erscheint, umzugehen. Grundsätzlich ist eine solche Haltung durchaus legitim, denn eine Person kann nicht mit allen sprechen und alle Gedanken dieser Welt nach- und mitdenken. Die Pflicht, sich um ein angemessenes Verstehen fremden Denkens zu bemühen, muss daher spezifisch und konkret begründet werden. (ii) Man kann fremdes Denken auch allein daraufhin befragen, ob es Antworten auf für uns aktuelle Fragen enthält, die wir an es herantragen. Enthält es solche Antworten nicht, gilt es aus dieser Sicht als irrelevant für uns und ist nicht weiter ernst zu nehmen: begründetes Ignorieren fremden Denkens. Das ist eine Haltung, die in der Philosophie z.B. gegenüber einem ‚vorwissenschaftlich‘ oder ‚metaphysisch‘ genannten Denken häufig eingenommen wird. Man muss auch diese Haltung respektieren, für legitim halte ich sie nicht. (iii) Demgegenüber legt die Annahme von der Sprachgebundenheit des Denkens eine Haltung nahe, die dem *principle of charity* der analytischen Sprachphilosophie verwandt ist und in der Tat der theologischen Hermeneutik der Kirchenväter entstammt. Danach gelten Gedanken, die uns fremd erscheinen, als Antworten auf Fragen, die wir – so jedenfalls – nicht gestellt haben und ohne Anstoß von außen auch nicht stellen würden. Verstehen heißt dann, die Relevanz dieser Fragen und die Notwendigkeit der gegebenen Antworten zu begreifen.

(b) *Übersetzbarkeit.* – Als Sprachkritik bleibt das Philosophieren an seiner eigenen Sprache und an der Tradition des in dieser Sprache niedergelegten Denkens orientiert. Hier muss es seinen Anfang nehmen. Und es ist nicht zu erwarten, dass alle möglichen Fragen jederzeit und überall zu wirklichen Fragen werden. Der Anfang steuert also das Interesse und bestimmt damit die jeweils wirklichen Fragen. Es ist aber ebenso wichtig festzuhalten, dass im Prinzip alle Fragen in jeder Sprache gestellt werden können; und das geschieht auch je nach Bedarf und Interesse durch Import und Übersetzung fremden Denkens. Die Geschichte zeigt, dass dieser Import oft sehr viel Zeit in Anspruch nimmt, große Anstrengungen zahlreicher Mittler erfordert und häufig mit dem Import von lexikalischem und grammatischem Material der Herkunftssprache des fremden Denkens verbunden war und ist, das in die eigene Sprache integriert werden soll, aber auch kann. Dabei ist es zunächst nur eine Frage der Nomenklatur, ob bestimmte Verdichtungen in Texten fremden Ursprungs als Ausdruck ‚philosophischen‘ Denkens bezeichnet werden. Es scheint aber ein Spezifikum der neuzeitlichen europäischen Tradition zu sein, fremdem Denken den Namen der Philosophie, der als Ehrentitel gilt, vorenthalten zu wollen. (c) *Wechselseitige Perspektivierung des Denkens.* – Als Sprachkritik bedarf die Philosophie eines festen Standpunktes außerhalb der eigenen Sprache, die ja kritisch reflektiert werden soll. Wenn sie sich aber nicht mit der Beschreibung des

Funktionierens der gewöhnlichen Sprache in derselben begnügen will, wie das die *Ordinary [English] Language Philosophy* im Anschluss an den späten Wittgenstein versucht hat, dann steht sie damit vor einer schwierigen Aufgabe. Denn der Standpunkt des sprachfreien (göttlichen) Denkens steht der modernen philosophischen Sprachkritik nicht mehr zur Verfügung. Ihr bleibt vielmehr nur der Wechsel aus der Perspektive der eigenen Tradition in die Perspektive einer anderen Sprachform und einer entsprechend anderen Denkform. Alles spricht also für eine Reflexion des eigenen Denkens im Medium fremden Denkens – in dem Maß, in dem das möglich ist. Dass das niemals vollständig gelingen wird und kann, darf uns nicht abschrecken; es wäre eine Ausrede. Denn eine vollständige wechselseitige Reflexion des Denkens – vollkommenes Verstehen – gelingt bekanntlich nicht einmal zwischen zwei Individuen, die ‚dieselbe‘ Sprache zu sprechen scheinen und meinen. Dennoch wagen wir den Versuch hier wie dort, immer wieder, unermüdlich. Warum? Weil das ständige Bemühen um besseres Verstehen uns selbst etwas lehrt, uns weiterbringt, uns verändert; es belehrt nicht nur über das Fremde, sondern eben damit auch über uns selbst.

IV

20. Diese drei Argumente – das der Sprachgebundenheit, der Übersetzbarkeit und der wechselseitigen Perspektivierung des Denkens – eröffnen, bestimmen und begrenzen auf neue Weise das Forschungsfeld, das uns hier interessiert, nämlich das des philosophischen Sprachvergleichs. Im Rückblick auf die griechische Philosophie lässt sich die Lage mit wenigen Worten so darstellen: Der Aussagesatz, der sich im Griechischen, wenn auch nicht allein dort, als grammatische Form für wahrheitsdefinite Urteile anbot, legte es nahe, das Spiel des philosophischen Fragens (der philosophischen Sprachkritik, der Philosophie als Sprachkritik) mit der diskursiven Suche nach theoretischer Wahrheit zu eröffnen. Natürlich zwingt das Vorhandensein dieser Sprachform zu überhaupt nichts, jedenfalls nicht zum Philosophieren. Wenn aber die kulturgeschichtliche Stunde der Philosophie geschlagen hat, dann lädt das Vorhandensein dieser grammatischen Form offenbar dazu ein, gerade diesen Weg einzuschlagen, wie man freilich nur *ex post* feststellen, dann allerdings leicht nachvollziehen kann. Es war eine folgenreiche Konstellation – die Geburtsstunde der europäischen Philosophie. Einen Erkenntniswert über die für sich genommen belanglose historische Tatsachenfeststellung hinaus kann diese Verknüpfung von Sprachform und historischen Umständen allerdings nur aus komparatistischer Perspektive gewinnen. Sie wird nur dann von erhellender Bedeutung sein, wenn sich zeigen lässt, dass philosophisches Denken andernorts, d.h. unter anderen historischen und sprachlichen Rahmenbedingungen, zu anderen Resultaten hätte führen sollen und tatsächlich geführt hat.

21. Als Spezifikum der europäischen Philosophie in ihren griechischen Anfängen wurde oben (Abs. 6., 3. These) die *diskursive* Suche nach *theoretischer Erkenntnis* behauptet. Hat ‚philosophisches‘ Denken sich andernorts anders konstituiert? Diese Frage lässt sich hier nicht umfassend beantworten, man könnte bestenfalls Beispiele präsentieren und befragen; das soll hier abschließend versucht werden.

(a) Das Koan des japanischen Zen-Buddhismus vermittelt ‚philosophische‘ Einsichten, gerade indem es einen diskursiven Zusammenhang, der gesucht und erwartet wird, zerschlägt. Offenbar kann man nicht *sagen*, was an die Stelle des verweigerten Lehrsatzes tritt, man kann nur berichten und durch Erzählung *zeigen*, dass die diskursive Erwartung enttäuscht und eben dadurch Einsicht evoziert wird. Die Praxis des Koan hätte wohl nicht über Jahrhunderte hinweg erfolgreich tradiert werden können, wenn die diskursive Leere, die sie erzeugt, einfach nichts wäre. Andererseits setzt eine erfolgreiche Praxis des Koan das Funktionieren anderer Verständigungsmodi voraus, in denen sich das, was wir diskursive Praktiken nennen würden, mit der nötigen Regelmäßigkeit reproduzieren und stabilisieren kann.

(b) Das chinesische Denken kosmischer Harmonien lehrt das Bestehen und fordert die Anerkennung von Widersprüchen. ‚Wahrheit‘ ist nicht *entweder* auf der einen *oder* auf der anderen Seite zu finden, bei einem Satz auf Kosten seines Gegensatzes, sondern nur beide Aspekte zusammen, jeder in Hinblick auf den anderen, werden als ‚wahr‘ anerkannt. Nicht Substanzen, sondern Relationen bestimmen das Bild der Welt.

Doch können solche Beispiele nur Andeutungen geben, Hinweise auf im Übrigen andernorts bereits vielfältig dargestellte und erörterte Eigenheiten außereuropäischer Denktraditionen, die uns in manchen Zügen bereits vertraut geworden sind. Denn was und wie es uns hier präsentiert wurde und wird, sind durchaus diskursive Formen des Denkens, aber nicht in der Gestalt wahrheitsdefiniter Aussagesätze und aus solchen sich aufstürmender Theoriegebäude, sondern eher als in narrative Strukturen eingebettete Diskurse. Und wir finden auch die Suche nach Erkenntnis, doch ist diese primär nicht allgemein und theoretisch, sondern konkret und praktisch orientiert. Hier wäre also weiterzufragen: Was bedeuten andere Formen der Diskursivität für das Philosophieren, für philosophisches Fragen und Antworten, Lehren und Lernen? Was bedeuten andere inhaltliche Orientierungen für das Philosophieren, die sich nicht primär als eine Suche nach der wahren Theorie verstehen? Können und wollen wir unseren traditionellen Begriff einer sich als ‚wissenschaftlich‘ verstehenden Philosophie entsprechend erweitern, um solche anderen Formen einzubeziehen? Es wäre ein Armutszeugnis des europäischen Forscher- und Entdeckergeistes, wenn wir vor dieser Herausforderung zurückschrecken und uns ihrer durch Ausgrenzung entledigen würden.

22. Gehen wir aber nicht diesen Weg eines schlecht verstandenen Purismus, dann stellt sich die Aufgabe des philosophischen Sprachvergleichs erst in voller Schär-

fe. Jeder Vergleich, auch der immanent operierende, so scheint es, braucht ein *tertium comparationis*. Auch der Titel der vorliegenden Studie „Sprachen der Philosophie“ legt einen solchen Bezugspunkt nahe, wenn er von den (verschiedenen) Sprachen der (einen) Philosophie zu sprechen scheint. Der Text dürfte klargemacht haben, dass der Titel so nicht gemeint war. Doch die deutsche Grammatik gibt keine Mittel an die Hand, um unmissverständlich auszudrücken, was wirklich intendiert ist: Mit dem Plural der Sprachen sind originäre Formen des Philosophierens gemeint, nicht verschiedene Lautgestalten, in welche die *eine* Philosophie, die aus Europa kommt, übersetzt wurde bzw. zu übersetzen wäre. Es war und ist also zunächst auf philosophische Weise zu fragen, was Philosophie als das Verbindende der verschiedenen Sprachen bedeuten kann und worauf sie sich erstrecken soll. Auf ‚philosophische‘ Weise meint hier: weder *wissenschaftlich* durch Berufung auf eine bestimmte, etwa als ursprünglich ausgewiesene oder natürliche oder auch willkürlich festgelegte Definition noch *historisch* durch die beschreibende Untersuchung eines irgendwann, irgendwo herrschenden Sprachgebrauchs, sondern versuchend durch *normativ-kritische Reflexion* möglicher Verwendungsweisen im philosophischen Gespräch. Der übliche und in anderen Zusammenhängen durchaus sinnvolle historische Begriff der Philosophie, der diese auf die gegebene europäische Tradition des Denkens unter diesem Ehrennamen einschränkt, macht hier wenig Sinn, weil er den die eigenen Grenzen überschreitenden Vergleich mit fremden Denktraditionen *per definitionem* ausschließt. Ein weiter Begriff, wie er stattdessen im Interesse eines solchen Vergleichs als sinnvoll erscheint, lässt allerdings keine vorgängige Wesensbestimmung zu, welche die Philosophie thematisch und inhaltlich bzw. methodisch und formal umreißen oder gar festlegen könnte. Er muss sich, wie oben erinnert, mit einer Tätigkeitsbeschreibung begnügen: Philosophie als Sprachkritik, als kritische Reflexion der Begriffe bzw. der Regeln, denen das Denken im Horizont seiner jeweiligen Sprach- und Lebensform zu folgen fähig, willens und in der Lage ist.

23. Unter einem solchen inhaltlich und formal offenen Begriff von Philosophie ist es leicht nachvollziehbar, dass verschiedene Sprachen sowie verschiedene sprachlich erschlossene Weltansichten zu verschiedenen ‚philosophischen‘ Gedanken Anlass geben. Beflügelt und gelenkt, getragen und eingeschränkt von unterschiedlichen Sprach- und Denktraditionen stellen sich unterschiedliche Fragen, die unterschiedliche Antworten evozieren. Wer die Besonderheit und die Grenzen des eigenen Philosophierens besser kennen und verstehen lernen will, sollte sich also auf (für ihn) fremdes Denken in (für ihn) fremder Sprache einlassen. So könnte sich auch von dieser Seite her, also auf einem Erfahrungsweg, zeigen, dass die am Aussagesatz orientierte diskursive Suche nach theoretischer Erkenntnis, die Ursprung und Ziel der europäischen Tradition des Philosophierens gewesen ist, weder die Bestimmung des Menschen schlechthin (Aristoteles) noch den Ursprung und das Ziel alles Philosophierens überhaupt ausmacht. Viel-

leicht war es nötig, dass Nietzsche, einer, der unsere Sprache spricht, ein durch und durch europäischer Philosoph, die abgründig kritische Gegenfrage stellte: „Warum überhaupt Erkenntnis?“¹³ damit dem europäischen Denken die Augen aufgingen für alternative Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Denkens andernorts. Das seither in Europa gewachsene Interesse an philosophischen Äußerungen fremder Kulturen und Epochen hat viel zu einem distanzierteren Blick auf unsere eigenen Vorurteile und zu einem besseren Verständnis unserer eigenen Stärken, Möglichkeiten und Grenzen beigetragen. Die Ethnologie, die das Studium des Fremden zur Profession entwickelt, hat diese Phase ihrer Selbstreflexion bereits durchlaufen oder besser: verinnerlicht. Die Philosophie steht, im Bild der ethnologischen Tradition gesprochen, vielfach noch auf der frühneuzeitlichen Stufe akademischer Missionsarbeit. Anders gesagt: Was die Selbstreflexion im Fremden der Philosophie selbst betrifft, stehen wir immer noch ganz am Anfang; es fehlt die Einsicht in die Notwendigkeit.

24. Es erscheint daher als eine zeitgemäße und vielversprechende Aufgabe der philosophischen Forschung, die sprachlichen Rahmenbedingungen und kulturhistorischen Hintergründe fremden (d.h. für uns: nicht-europäischen) Philosophierens zu ergründen. Gegenstand solcher Forschungen sollten zunächst und vorzugsweise Texte sein, denn nichts anderes bewahrt so – relativ – treu und neutral bestimmtes Denken über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg wie das geschriebene Wort. Näher sollten es solche Texte sein, die als ‚philosophisch‘ bedeutsam in ihren eigenen Kontexten bereits anerkannt waren bzw. sind, denn in ihnen begegnet uns bei aller Fremdheit des Inhalts doch eine vertraute Form der Darstellung philosophischen Denkens. Hier besteht daher für uns am ehesten die Aussicht, herauszufinden und zu verstehen, auf welche Fragen dieses fremde Philosophieren Antworten gibt und wie das geschieht; wo seine Selbstverständlichkeiten liegen, wo seine Probleme; welchen grammatischen Regeln es folgt, welche Evidenzen es anerkennt. Es steht zu erwarten, dass sich durch eine solche Lektürepraxis und eine entsprechende responsive Diskussionskultur die konkreten Grenzen unseres eigenen Begriffs von Philosophie allmählich verschieben und erweitern. Wenn wir uns auf solchen Wegen behutsam Schritt für Schritt vorantasten, werden wir auch die Grenzen der Verständlichkeit nicht überschreiten. Das ist auf diesem vermintem Feld besonders wichtig. Denn mit einem Exotismus der philosophischen Phantasie wäre niemandem gedient; ebenso wenig wie der Ethnologie durch die Menschenfresserfabeln einiger frühneuzeitlicher Reiseberichte gedient war. Hingegen halte ich es für problematisch, aus den Sprachen selbst bzw. aus ihren nicht-philosophischen Zeugnissen, durch die man viel Erhellendes über die innere und äußere Form, den Bau und den Charakter der jeweiligen Sprachen lernen kann, auf philosophische Sicht-

weisen zu schließen, die durch sie hätten angeregt werden können. Denn erstens determiniert eine Sprache das Denken in ihr nicht. (Was die Sprache zu formulieren nahelegt, muss vom Denken nicht ergriffen werden; und was ihrer eigenen Tradition fernliegt, kann dennoch in ihr zur Darstellung gebracht werden. Denn Sprachen sind bildbar, ihre Formen sind arbiträr und fiktiv, die Geltung ihrer Regeln ist zwar keineswegs willkürlich, beruht aber doch auch nur auf Anerkennung, die bei Bedarf und Interesse entzogen bzw. verlagert wird oder doch werden kann.) Und zweitens stehen uns unsere eigenen Denkgewohnheiten im Weg, wenn wir uns fragen, was Sprecher einer Sprache hätten fragen und denken müssen, deren Gedanken und Fragen wir nicht kennen. Wir sollten uns also mit der Untersuchung der in nicht-europäischen Sprachen tatsächlich überlieferten oder mitgeteilten philosophischen Äußerungen vorerst begnügen. Das beschränkt das Forschungsfeld, verspricht aber eine umso reichere Ernte.

*Prof. Dr. Tilman Borsche, Institut für Philosophie, Universität Hildesheim
Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; e-mail: borsche@uni-hildesheim.de*

¹³ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 230, in: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin 1980, Bd. 5, 169.

FRÜHEN NEUZEIT (EFN)

Herausgegeben von Günter Frank.

lichte, kulturhistorisch bedeutende Quell-
lateinisch-deutschen Editionen mit wis-
ich. Sie beschränkt sich dabei nicht auf
teilt in der Breite der Disziplinen ein um-
lichen Bemühungen in der Frühen Neu-
3 7728 2431 9.

PLANCHTHON

Enarratio Libri quinti Ethicorum

et von Günter Frank. Unter Mitarbeit von
271 S. € 186,-. ISBN -2372 5. Lieferbar
ischen Ethik« des Aristoteles gehören zu
einen Lebzeiten wurden sie vielfach neu
g neu aufgelegt. Die lateinisch-deutsch
t sich am ursprünglichen Druck Witten-
, nicht begründete Varianten zurück, die
ten vergriffenen »Corpus Reformatorum«

S RAMUS

De libri duo

eleitet von Sebastian Lalla. – EFN 2.
N 978 3 7728 2373 2. 2. Hj. 2009

TAURELLUS

De Triumphus

er Frank. Eingeleitet von Henrik Wels.
ISBN 978 3 7728 2374 9. 2. Hj. 2009

LAPMARIUS

publicarum libri sex

sula Wehner. – EFN 4. Ca. 530 S.,
7728 2492 0. 2. Hj. 2009

O STEUCO

De philosophia

üterer Frank. EFN 5. ISBN 9 728

ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft
für Philosophie e.V. (DGPhil)

herausgegeben von Tilman Borsche

Tilman Borsche Sprachen der Philosophie: Argu-
mente für die aktuelle Dringlichkeit eines Blicks
über die Grenzen europäischer Sprachen hinaus **Iris**

Därmann Wie getrennt zusammenleben? Über Pöli-
tik und die politische Bedeutung von Zwischenräu-
men **Patrick Spät** Barockismus, leibhaftige Otzma und

Panpsychismus **Guido Kreis** Was ist eigentlich eine
symbolische Form?

Eberhard Ortland Horizontverschiebungen des
Denkens