

**Univerzita Palackého v Olomouci**

**Filozofická fakulta**

**Michal Rubáš**

**Sprache und Bewusstsein**

**Manfred Franks hermeneutische Kritik an beiden  
Strömungen der „Linguistischen Wende“  
und ihre Konsequenzen für die Philologie**

**Disertační práce**

**Olomouc 2018**

vedoucí práce:

Doc. Dr. phil. PhDr. Karsten Rinas

## **Danksagung**

**Hiermit möchte ich mich bei Doc. Dr. phil. PhDr. Karsten Rinas für seine wertvollen Ratschläge und Berichtigungen bedanken.**

## **Prohlášení**

**Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a uvedl v ní všechny použité prameny a literaturu.**

## **Inhalt:**

Einleitung	7
I. Franks hermeneutische Zeichentheorie im Kontext der neuesten diskursanalytischen Ansätze	12
II. Franks Kritik an der neostrukturalistischen Zeichen- und Subjekttheorie (Über die „minimale Identität“ im Prozess des Sprachwandels)	33
III. Franks hermeneutische Kritik an dem sprachanalytischen Modell des Codes und des Subjekts (Epistemische Asymmetrie und das grammatische Apriori in der hermeneutischen und sprachanalytischen Sprachtheorie)	51
Exkurs: Ungegenständliche Zeichen bei dem frühen Husserl	88
IV. Bewusstsein und Repräsentation (Franks bewusstseinstheoretische Fundierung der Sprache)	93
Zusammenfassung	
Schluss	112
Literaturverzeichnis	118

## **Abstract**

On the occasion of a discourse-semantic confusion in the domain of the discourse analysis based on Foucault, the text focuses on Manfred Frank's hermeneutic reception of a neostructuralist key concept, the *restance non présente* of Jacques Derrida, and inspects both the (neo)structuralist and the hermeneutical theory of sign with regard to their potential to reconcile the phenomenon of language change with a plausible explanation of the ability of the speakers to refer to an identical item in the discourse(s). Thenafter, in the same respect, Franks criticism on the language philosophy assumption of the semantic symmetry is persued. The text expresses some doubts concerning Frank's theory of sign, which has been formulated in the opposition towards the neostructuralism and in accordance with the authentic Saussure, and, on the other hand, appreciates the promising direction of Frank's latest thought grounded in his consciousness theory and based on the linguistic analysis of the *de se* attitudes.

## **Key words:**

The linguistic discourse analysis based on Foucault, the linguistic turn, theory of selfconsciousness, theory of the linguistic sign, Manfred Frank

## **Einleitung**

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt zweierlei: einige der interessantesten und einflussreichsten sprachtheoretischen Ansätze der letzten Zeit mit kritischen Maßstäben der hermeneutischen Sprach- und Bewusstseinstheorien Manfred Franks zu messen und das Werk dieses vorrangigen Sprach- und Bewusstseinsphilosophen als äußerst relevant für die linguistische Grundforschung vorzuführen. Es wird nebenbei gezeigt, warum sich die Linguistik von einer allzu rigiden Anbindung an die Naturwissenschaften distanzieren und sich ihrer Verankerung in den Humanwissenschaften wieder stärker bewusst werden soll.

Obgleich sich die Arbeit zentral an Manfred Franks Beiträgen orientiert, sollen auch einige kritische Punkte seines Ansatzes angesprochen werden.

Franks hermeneutisches Hinterfragen und seine bewusstseinstheoretische Erudition mitsamt seinem langjährigen Interesse an der Grundorientierung der Sprachphilosophie kann aus unserer Sicht entscheidend zu einer Vertiefung des humanwissenschaftlichen wie auch des (allgemein kulturell) humanisierenden Charakters der Linguistik beitragen. Humanwissenschaften müssen allgemein den Anspruch vertreten, kritische Reflexion auch der Naturwissenschaften zu leisten, können also nicht nach den naturwissenschaftlichen Maßstäben der Wissenschaftlichkeit verfahren. Die theoretische Naturalisierung des semiotischen Prozesses ist bei Frank einer der Gegenstände seiner aus subjekttheoretischer Perspektive

vorgetragenen Kritik. In jedem Fall wäre es unserer Ansicht nach eine Illusion zu glauben, es ließen sich grundlegende semiologische oder linguistische Kategorien ohne eine entsprechende Bewusstseinslehre beschreiben. Selbst die Physik beginnt heutzutage mit dem Bewusstsein als einem unvermeidlichen Grundbegriff zu operieren,<sup>1</sup> man sollte letztendlich die Humanwissenschaften nicht naturwissenschaftlicher werden lassen als die Naturwissenschaften selbst. Franks Zeichen- und Sprachwandeltheorie, die in lebendiger Auseinandersetzung mit (neo)strukturalistischen und sprachanalytischen Ansätzen der letzten Zeit formuliert wurden, bieten für diese Zielsetzung eine wichtige Stütze.

Formal wird die Arbeit gerahmt (und deren Aktualität hervorgehoben) einerseits mit der Schilderung einer interessanten diskurssemantischen Disputation zwischen Dietrich Busse und Wolfgang Teubert hinsichtlich der Bedeutungs-, Diskurs- und Subjektbegriffe und andererseits mit Franks (und des Autors) Diskussion der in dem Streit vorkommenden Themen und Begriffe mit dem Ziel, wichtige Voraussetzungen für eine nicht-widerspruchsvolle Schlichtung der diskursanalytischen Auseinandersetzung zu schaffen.

Es werden heute nämlich gerade im Bereich der germanistischen Diskursanalyse höchstrelevante und weitreichende Diskussionen über die anzuwendende Bedeutungs- und Sprachwandeltheorie geführt sowie auch allgemeine Fragen gestellt nach dem epistemologischen Status der zu beschreibenden Diskursstrukturen und nach der Rolle der individuellen und sozialen Faktoren innerhalb der Prozesse der Diskurskonstitution. Die inhaltsorientierten Linguisten der genannten Strömung – und unter ihnen verfahren Busse und Teubert mit besonders mutiger Folgerichtigkeit – befassen sich somit mit den Themen, die von Frank schon vor einiger Zeit gründlich bearbeitet wurden, und zwar in Auseinandersetzungen mit denjenigen strukturalistisch geprägten Forschern und Sprachphilosophen, von denen die zeitgenössischen Diskurstheoretiker maßgeblich beeinflusst sind.

---

<sup>1</sup> Z. B. Lanza/Berman 2010, S. 4

*Das erste Kapitel* beabsichtigt es, Franks sprachtheoretischen Ansatz in der laufenden Debatte unter den Diskursanalytikern zu verorten. Neben der Vorstellung von Grundgedanken zweier Hauptfiguren der in Deutschland etablierten, auf Foucault sich stützenden linguistischen Diskursanalyse werden deren Schwachpunkte aus der Position des Commonsense genannt und Franks hermeneutische Kritik an der (neo)strukturalistischen Zeichen-, Subjekt- und Sprachregelauffassung als theoretische Basis vorgeführt, von der her die haltbaren Ausgangspunkte der Diskursanalyse organisch und widerspruchlos erst entwickelt werden können. Dabei wird in dieser Arbeit zum ersten Mal herausgearbeitet, wie der akausale Status der sprachlichen Regeln mit dem Begriff der unhintergehbaren Subjektivität zusammenhängt. Das wird einen ersten Schritt bedeuten im Fragen danach, was für eine nicht-naturwissenschaftliche Theorie des (Selbst-)Bewusstseins vorauszusetzen ist, wenn eine Zeichen- und eine Sprachwandel-theorie möglich sein sollen.

*Das zweite Kapitel* nutzt die in dem ersten Kapitel beschriebene diskurssemantische Konfusion als Vorspiel für die Darlegung von Franks hermeneutischer Rezeption eines neostrukturalistischen Schlüsselkonzepts, des Begriffs der *restance non présente* von Jacques Derrida. Franks Interesse an Derrida und anderen (Neo-)Strukturalisten wird durch das Thema der potentiellen Versöhnung des systematischen Charakters von Texten geleitet, der die intersubjektive Verstehbarkeit (den semiotischen Schlüssel und die minimale *Identität* des Gesagten) verbürge, mit ihrer Geschichtlichkeit, die Frank mit der (letzten) Unausdeutbarkeit, Nicht-Identität als Ungleichzeitigkeit der Botschaft verbindet. Unser zweites Kapitel untersucht dagegen die neostrukturalistische (sowie die hermeneutische) Zeichentheorie in Hinsicht auf ihr besonderes Potenzial, das Erklären des Sprachwandels zu versöhnen mit einer plausiblen Aufklärung der angenommenen Fähigkeit des Sprechers bzw. Hörers, in Diskursen auf ein Identisches/Gemeinsames Bezug zu nehmen. Der Text weist auch auf einige fragliche Punkte von Franks Zeichentheorie hin, die von ihm formuliert wurde in kritischer Auseinandersetzung mit dem Neostrukturalismus und im Einklang mit dem „authentischen“ Ferdinand de Saussure.

Wenn die offene Struktur Derridas die Transformationskontinuität via (minimale) Identität der Elemente nicht aufklären kann, wie sich in dem zweiten Kapitel zeigt, dann kann man sich – erstens – an die Weise erinnern, wie die an der Vorstellung des (geschlossenen) Systems orientierte Sprachphilosophie mit der Frage umgeht, welche – sprachlichen – Prinzipien es sind, die es mehreren Subjekten erlauben, in verschiedenen Perspektiven über dasselbe zu sprechen bzw. sich auf dasselbe sprachlich zu beziehen. Frank setzt sich mit den relevanten sprachanalytischen Denkern, und zwar mit Peter Strawson und Ernst Tugendhat, in seiner *Unhintergebarkeit* (1986) auseinander. Das Problem trägt hier den Namen der Beziehung zwischen einer „epistemischen Asymmetrie“ und der angenommenen systembedingten „grammatischen Symmetrie“ (**Kapitel 3**). Während Frank gegen die neostrukturalistische Zeichentheorie anführt, dass es keine Zeichendifferenzierung und keine Bedeutungsverschiebung gibt ohne selbstbewusste individuelle Subjektivität, die kein Epiphänomen der Zeichenartikulation sein kann, wird seine Kritik an den sprachanalytischen Ansätzen durch die Ablehnung von deren Voraussetzung der Identität grammatischer Regeln und sprachlich schematisierter Vorstellungen motiviert. Ihr davon abzuleitendes vorhermeneutisches Modell der Kommunikation führt dann Frank zufolge zu der naiven Annahme (Strawsons und Tugendhats), es gebe eine Konvertibilität von ich- und er-Perspektive, und die (selbst von Strawson anerkannte) epistemische Asymmetrie wird infolgedessen zu Gunsten formal-semantischer Symmetrie bagatellisiert. Dem analytischen Denker wird von Frank vorgeworfen, seine Stellungnahme sei widerspruchsvoll, insofern er zugleich die Unmittelbarkeit der Selbstzuschreibung mentaler Ereignisse und die Angewiesenheit derselben auf die Perspektive der dritten Person annimmt. (Die epistemische Asymmetrie besagt: Wer sich physische Prädikate zuschreiben kann, konnte sich schon zuvor mentale Eigenschaften zuschreiben, was umgekehrt nicht der Fall ist.)

Nicht weniger anregend sind – zweitens – Husserls Analysen zur Beziehung von *Ausdruck-Anzeichen* und von *Bedeutungsintention-*

*Bedeutungserfüllung* der *Logischen Untersuchungen*, wo ja auch die Möglichkeiten der Identifizierbarkeit von je verschieden (inter)subjektiv zugänglichem *Gedachtem* und *Wahrgenommenem* zum Thema werden, sowie Derridas Kommentar bezüglich dessen in *La voix et le phénomène*. (**Exkurs des 3. Kapitels**).

Und – drittens – halten wir es für notwendig, Franks neue Vorträge zu *Präreflexivem Selbstbewusstsein* zu berücksichtigen. Wie die ersten zwei Kapitel zeigen, besagt eine der Basisüberzeugungen der (neo)strukturalistischen sprachtheoretischen Strömung, dass jede Sinneinheit in der differenziellen Natur der in einem System geordneten oder anarchistisch flottierenden Zeichen besteht, wodurch vor allem der subjekttheoretische oder phänomenologische Ansatz abgelehnt wird, in dem man davon ausgeht, dass die Ideen oder geistigen Akte den Sprachausdrücken verliehen werden. Bewusstsein und Subjektivität würden wie alle sprachlichen Bedeutungen oder Bedeutungsmomente negativ-differenziell generiert, was sie zu keineswegs theoretisch oder (de)ontologisch privilegierten *Sprach-* oder *Diskursprodukten* macht. **In dem vierten Kapitel** wird mithilfe von Manfred Frank dargelegt, wie eine linguistische Reflexion (auf die *de-se*-Aussagen) und eine hermeneutische Bewusstseinstheorie diesen naturalistisch-neostrukturalistischen Stellungnahmen standhalten können. In seinen Vorträgen *Präreflexives Bewusstsein* werden im Zusammenhang mit den Untersuchungen zu neueren Bewusstseinstheorien und im Anschluss an Chisholm und Sartre „unmittelbare“ und „opake“ Inhalte unterschieden, die ebenfalls als semiologische Kategorien vorgestellt werden müssen: Die von Sartre stammende konzeptuelle Dyade *reflet – reflétant*, die Idee des transparenten und präreflexiven Bewusstseins sowie der korrelative externalistische Begriff der Gegenständlichkeit bilden unserer Ansicht nach das theoretische Milieu einer zukünftigen und aussichtsreichen Zeichentheorie (vgl. z. B. Frank 2015, S. 168-172).

Zum Schluss wird die Perspektive andeutungsweise erweitert durch eine überraschende historische Dimension.

# I.

## **Franks hermeneutische Zeichentheorie im Kontext der neuesten diskursanalytischen Ansätze**

Die führenden Vertreter der deutschen auf Foucault sich stützenden linguistischen Diskursanalyse, Dietrich Busse und Wolfgang Teubert, schrieben in den frühen 90er die zunächst zögernde Rezeption ihrer Arbeit in der Bundesrepublik den „Vorurteilen“ zu, denen der rationalistische und subjektivistisch orientierte Mainstream damals unterlag. In der Gegenwart tragen diese beiden ehemaligen Mitstreiter jedoch untereinander eine scharfe Kontraverse hinsichtlich der Prinzipien ihrer historischen Semantik aus. Dieser heutige Dissens ist unserer Meinung nach auf Widersprüche in Foucaults Diskurs- und Subjektbegriff selbst zurückzuführen. Diese Widersprüche wurden vor einiger Zeit von Manfred Frank analysiert, der zu dem Schluss gelangt, dass diese sich nur durch eine hermeneutische Sprachtheorie versöhnen ließen, die in der Annahme einer irreduziblen individuellen Subjektivität besteht. In diesem Kapitel soll dieser Gedankengang skizziert und auf die gegenwärtige Situation übertragen werden.

Im Sammelband *Linguistische Diskursanalyse: Neue Perspektiven* (Busse, Teubert, 2013) stellen Dietrich Busse und Wolfgang Teubert eine Idee zur linguistischen Operationalisierung des Diskursbegriffes von Michel Foucault vor. Dies geschieht erstens im gemeinsam verfassten programmatischen Aufsatz *Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt?* (Busse, Teubert, 2013, S. 13-30) und zweitens in den anschließenden Texten, die Busse und Teubert je selbständig schrieben und in denen sie gegeneinander ziemlich scharf auftreten (Busse, Teubert, 2013, S. 31-185).

Im Folgenden soll zunächst die linguistische Diskursauffassung von Busse und Teubert dargestellt werden. Anschließend werden Teuberts Bedeutungstheorie und deren Ablehnung durch Busse geschildert. Des Weiteren wird auf Franks linguistisch untermauerte Kritik am Diskursbegriff von Foucault eingegangen, worauf wir anlässlich der vorläufig geschilderten Zeichentheorie Manfred Franks eine allgemeinere sprachwissenschaftliche Konsequenz für das Projekt der linguistischen Diskursanalyse formulieren.

Busse und Teubert stellen am Anfang ihres Aufsatzes (Busse, Teubert, 2013, S. 13) die Frage, warum die aus Frankreich stammende Diskursanalyse in Deutschland an der Peripherie steht und nicht genügend rezipiert wird.<sup>2</sup> Außer dem in der Einleitung schon erwähnten Grund (ihre Diskursanalyse sei den deutschen Rezipienten zu wenig rationalistisch und zu anti-subjektivistisch) führen sie an, dass der *Cours* von Saussure den Bereich der Linguistik zu eng abstecke, und ebenso wie die pragmatischen Kategorien von Illokution, Präsupposition und Handlung in die Linguistik den Vorurteilen zum Trotz aufgenommen wurden, gelte es, eine satz- und textübergreifende Semantik weiterzuentwickeln, welche eine die diachrone und die Parole-Ebene einbeziehende Perspektive mit sich bringt (vgl. Busse, Teubert, 2013, S. 14-15).

In den sprachlichen Zeichen ist nach Busse und Teubert „gesellschaftliches Wissen“ aufbewahrt (Busse, Teubert, 2013, S. 27). Dieses Wissen ist implizit relevant für die Realisierung von Sinn. Was vorausgesetzt werden muss, damit man eine Äußerung oder einen Text versteht, wird von den Autoren großzügig breit aufgefasst: Es sind logische Prinzipien, Raum, Zeit, die Grenzen zwischen Gegenstand und Umgebung, zwischen ego und alter, die Ausschließungsmechanismen (Wahrheit vs. Wahnsinn) u. a. Erst diese epistemischen Kategorien machen die Aussagen möglich, verleihen den

---

<sup>2</sup> Der Text *Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik* wurde ursprünglich bereits 1994 publiziert und als programmatischer Einführungsartikel in den Sammelband eingereiht.

Texten Kohärenz und werden natürlich als im Voraus gesetzte Konstrukte nicht in den Aussagen oder Texten konstituiert, woraus sich auch eine eigentümliche Textanalyse ergibt, die den Text nicht unbedingt als eine „abgeschlossene Einheit“ sieht, sondern seine „einzelnen Äußerungen“ für „potentiell wichtiger als eine künstlich hergestellte Gesamtidee“ (Busse, Teubert, 2013, S. 43) hält. Die Ebene der „thematischen Tiefenstrukturen“, die über den Text hinausgehen, sei von zentraler Bedeutung (Busse, Teubert, 2013, S. 27-28).

Diskurse sind nach Busse und Teubert „virtuelle Textkorpora“, die sich durch „semantische Kohärenz“ auszeichnen. Methodisch ist ausschlaggebend, dass die Textsemantik nicht lexemgebunden ist. Die Satzaussagen innerhalb eines Textkorpus muss der Textanalytiker explizit in Beziehung setzen, um die Voraussetzungen für die semantische Ausgestaltung der einzelnen Lexeme und Sätze finden zu können. Aus diesem Grund muss die Wort- und Satzsemantik überschritten werden (Busse, Teubert, 2013, S. 28). Der Diskurs scheint eine semantische Basis für die Konstitution der Bedeutungen von Lexemen zu sein.

Diese Diskursauffassung ist schon auf den ersten Blick gleich in mehreren Hinsichten problematisch. Dies gilt etwa für die Beziehung zwischen Text und Diskurs: Gemäß dieser Auffassung benötigen wir textexternes Vorwissen, das für die Kohärenz des Textes verantwortlich ist. Anders gesagt: Wir suchen diskursives Wissen, indem wir nach den Bedingungen der Textkohärenz fragen. Auf der anderen Seite halten wir in unserer Textinterpretation „einzelne Äußerungen“ für „potentiell wichtiger“ als die „Gesamtidee“ des Textes, die eine „abgeschlossene Einheit“ darstelle, was mit anderen Worten bedeutet, dass die Textkohärenz für die Bedeutung einzelner Textaussagen irrelevant ist. (Die Aussagen müssen zumindest eine eigengesetzliche Identität haben, die sich gegen die Textidee behaupten kann.) Gleich am Anfang stehen wir da also vor einem hermeneutischen Zirkel, der sich aber zwischen Elementen bewegt, die auf gegenseitige Kompatibilität nicht auszurichten sind, wie es im Fall von Teil

und Ganzem üblich wäre.

Wolfgang Teuberts Aufsatz *Die Wirklichkeit des Diskurses* (Teubert, 2013) ist weiterhin dem Anliegen verpflichtet, aus Foucaults Diskursbegriff ein „operationalisierbares Programm“ für die Linguistik zu machen. Teubert hebt erneut ein gesellschaftskritisches Ethos hervor: Die linguistische Diskursanalyse solle dazu beitragen, dass aus „Diskurskonsumenten aktive Teilnehmer“ werden, die als bisher Unprivilegierte „gemeinsame Gegenentwürfe“ zu vermeintlich alternativlosen hegemonialen Diskursen entwickeln (Teubert, 2013, S. 70). Die Linguistik lege Widersprüche der herrschenden Weltauslegungen offen, damit „Betroffene kollaborativ eigene Wirklichkeitsversionen konzipieren“ können (Teubert 2013, S. 70).

Diskurs ist für Teubert autopoietisch, selbst-referentiell, unergründlich und unvorhersehbar. Er bewegt sich von selbst, indem seine Momente permutieren, sich rekombinieren und variieren (Teubert, 2013, S. 55). Diskursive Ereignisse sind also keine Ergebnisse des individuellen Wollens oder Handelns. Denksubjekte sind bloße Diskursprodukte (wie alle anderen gesellschaftlichen Phänomene und Praktiken; Teubert, 2013, S. 58), „der Diskurs schafft sich Denksubjekte als Relaisstationen“ (Teubert, 2013, S. 55). Die allumfassenden Diskurse sind aber auch nichts Natürliches. Sie können nicht zu Gegenständen der Naturwissenschaften werden, denn diskursive Outputs sind nichts Kausal-Gesetzmäßiges. Sie seien „Phänomene der dritten Art“ im Sinne von Rudi Keller (siehe unten).

Die engagierte Linguistik führt Teubert zu einer radikalen Bedeutungstheorie, die potentielle Spannung in den strukturalistischen Begriffsapparat bringt: Was uns Wirklichkeit ist, ist „Resultat von Aushandlungen“ – als Teilnehmer am Diskurs „können wir sie jederzeit neu verhandeln, wenn wir mit ihr nicht einverstanden sind“. „Sinn entsteht nur, indem wir ihn gemeinsam vereinbarten sprachlichen Zeichen zuschreiben“ (Teubert, 2013, S. 57). Zugleich gilt eine allgemeine

Sprachgebundenheit jedes Sinnes: Erleben ohne Sprache sowie diskursiv unvermittelte Wirklichkeit bedeuten nichts. „Alles [Bedeutsame] ist Diskurskonstrukt“ und „ob es mit externer Realität etwas zu tun hat, lässt sich nicht überprüfen“ (Teubert, 2013, S. 61). Nur das Gesagte hat einen Sinn, und nur auf Gesagtes kann man sich beziehen (Teubert, 2013, S. 56).

Für Teubert ist Text eine „einzigartige Kombination von rekurrenten Elementen“, deren Bedeutung darin besteht, „was über sie in einzelnen Kontexten gesagt ist“, und dieses Gesagte nennt er „periphrastischen Gehalt“. Für die Bedeutungen gibt es „keinen gemeinsamen Nenner“, und Bedeutung ist ein „Ensemble aller Aussagen“ oder Periphrasen. Bedeutung ist demnach „prinzipiell kontingent“, bei jeder Verwendung „wird unweigerlich etwas Neues hinzugefügt“, weshalb es „keine Regel für den Gebrauch besagten Textsegments“ geben kann. Die innovative Kraft, die die Bedeutungen permanent gestaltet, ist natürlich Teubert zufolge nicht interpretierenden Individuen zuzuschreiben, weil es nicht „sinnvoll“ ist, über „das solitäre Individuum [...] zu reden, das sich mit seiner Umwelt kognitiv auseinandersetzt“ (Teubert, 2013, S. 59), und weil Interpretieren „ein kollaborativer Akt“ ist (Teubert, 2013, S. 72).

Da „nicht-sprachliches Vorverständnis unbeschreibbar ist“ und da es „widersinnig“ und „unmöglich“ sei, vorsprachliche oder sprachlose epistemische Voraussetzungen und unbewusstes, nicht-explizites Wissen freizulegen, müsse der kognitive Ansatz (mitsamt der Phänomenologie) abgelehnt werden: „Um zu beschreiben, wie sich vorsprachliches Erleben in sprachliche, sozial konventionalisierte Repräsentation übersetzt, müssten wir vorsprachliches Wissen sprachlich repräsentieren können“, und das ist nach Teubert unmöglich. „Individueller Geist“ ist kein einer naturwissenschaftlichen Methode zugängliches Objekt, diese Auffassung teilt Teubert mit Stephen Stich, und „der Blick in den Kopf erübrigt sich“ ohnehin, was auch als Stellungnahme gegenüber Chomsky gelesen werden kann. Was „verstehen“ heißt, ist „unergründlich“, wir wissen nur, was darüber gesagt wird. Anderes Beispiel: “ [...] was genau man gelernt hat, wenn man nun

endlich schwimmen kann, und wie es sich anfühlt, lässt sich nicht in Worte fassen“ (Teubert, 2013, S. 58).

Teubert ist der Meinung, dass nicht-sprachliches Können als stummes „direktes Erleben“ historisch ersetzt wurde durch „bewusste Vorstellungen von diesem Erleben“ (mit dem Auftreten des homo sapiens), was den Umgang mit Zeichen und die explosionsartige Entwicklung von Werkzeugen brachte (Teubert, 2013, S. 62).

Die Arbeit des Diskursanalytikers ist Teubert zufolge als „Hebammenkunst in Bezug auf die Bedeutung des Gesagten“ zu fassen (Teubert, 2013, S. 56), weil sie in der Freilegung dessen bestehe, wie wir die Wirklichkeit wahrnehmen. Der Sprachforscher soll das Gesagte so aufbereiten, dass der Diskursausschnitt zugänglich wird, der „für die Klärung einer Sinnfrage relevant ist“. Diese Rekontextualisierung des Sinnes hat Teubert wahrscheinlich im Sinn, wenn er Gadammers Hermeneutik ablehnt mit der Begründung, dass Gadamer die Analyse nicht von der Interpretation trennt (Teubert, 2013, S. 73).

Wir wollen schon an dieser Stelle auf zwei problematische Aspekte von Teuberts Ausführungen hinweisen:

1) Dieser Konzeption zufolge könnte man in einem hegemonialen Diskurs niemals einen Widerspruch finden, wenn die einzelnen Bedeutungen von rekurrenten Elementen bloß Juxtapositionen ihrer in Texten vorfindlichen Umschreibungen darstellen und „keinen gemeinsamen Nenner“ haben.

2) Die Beziehung zwischen zwei von Teubert verwendeten Begriffen des Subjekts ist erklärungsbedürftig, weil das Subjekt als „Diskurskonstrukt“ jedenfalls etwas Anderes zu sein scheint als das Subjekt als nicht-interpretierender, die Hebammenkunst ausübender „Analytiker“. Es kommt in Teuberts Analysen sogar noch ein drittes Subjekt vor: dasjenige, das Bedeutungen mit anderen Subjekten „kollaborativ aushandelt“.

Busses Kritik an Teuberts Theorie geht einen anderen Weg. Busse stimmt der These zu, dass die einzige Wirklichkeit die im Diskurs vermittelte ist. Er lehnt es aber ab, dass irgendein Diskursanalytiker oder relevanter Kognitivist ein „nicht-sprachliches Wissen“ zum Gegenstand der Diskursanalyse machen solle. Was zu „eruiieren“ sei, sei „jetzt unbewusst prägend“, aber „ursprünglich war es bewusst explizit“; es sei anderswo explizit vorgekommen, „von einem Menschen“ explizit gemacht worden, wenn auch „nicht in diesem Diskurs“ (Busse, 2013, S. 169-170).

Wir wollen anmerken, dass diese Erklärung Busses aussagt, dass nicht nur in verschiedenen Texten, sondern in verschiedenen Diskursen dieselben Bedeutungselemente (einmal implizit, ein andermal explizit) vorkommen. Daraus folgt aber, dass nicht *der* Diskurs das Wissen produziert oder prädeternierend wirkt (vgl. Busse/Teubert 2013, S. 34), weil sonst dasselbe in verschiedenen Diskursen etwas Verschiedenes sein müsste. Auf diese Weise werden nicht nur Grenzen zwischen Texten weggewischt, sondern auch zwischen Diskursen, und was daraus paradoxerweise siegreich hervorgeht, sind die einzelnen Bedeutungen der Lexeme in ihrer jeweiligen Identität, die diskursimmun werden.

Ein weiterer Einwand Busses ist, dass Teubert „Ausgehandeltes“ in der Bedeutung „bewusst Verhandeltes“ verstehe: Teubert unterstelle damit eine freie Verfügungsgewalt der Subjekte über die in ihren Diskursen verhandelten Inhalte (Busse, 2013, S. 171), wodurch er gegen seine eigene Auffassung verstieße, dass Diskurselemente Phänomene der dritten Art sind (Busse, 2013, S. 168), also unintendierte Folgen von individuellen bewussten Intentionen. Unprivilegierte könnten also nicht zielbewusst andere Wirklichkeitsauslegungen in der Sprache durchsetzen, lässt sich daraus ableiten.

Busse ist der Ansicht, dass die Diskursanalyse die Beziehung zwischen zwei Momenten zum Gegenstand hat: einerseits die „Sozialität der

Genese“ der Diskursgestalten, ihre „Iteration“ und „Prädetermination“, andererseits die – in einem deutlich hermeneutisch klingenden Duktus benannte – „unhintergehbare Individualität und Subjektivität des Verfügens, Prozessierens und kognitiven Konstruierens“ (Busse, 2013, S. 180). Aus dem Konglomerat von individueller Intention und sozialer Prädetermination entsteht nach Busse gerade das „Phänomen der dritten Art“ – womit jedoch Foucaults Auffassung ganz verloren ginge, wie gleich hinzuzufügen ist.

Da sowohl Teubert als auch Busse in ihren Ausführungen aus Kellers Konzept des Sprachwandels als eines Phänomens ‚der dritten Art‘ Bezug nehmen, sei dieses hier kurz skizziert:

Nach Keller (2000) ist der Sprachwandel weder „organistisch“ noch „mechanistisch“ erklärbar, d.h. weder durch Autopoiesis des Organismus Sprache noch durch ein absichtliches und willentliches Handeln der Sprechenden Menschen. Die (intentional) handelnden Subjekte verursachen kumulativ die von niemandem geplante Entstehung neuer Strukturen und Regeln, was von Keller als Phänomen der dritten Art bezeichnet wird (weder naturgemäß-kausal noch intentional). Am Anfang eines Sprachwandels stehe eine Regelübertretung, die „auf systematische Weise“ vollzogen wird. Eins der Beispiele Kellers ist eine Analogiebildung: ein Phänomen wird unter eine andere Regel überführt, als unter welche es bislang zu fallen pflegte – statt im *Herbst dieses Jahres* sagt man allmählich *im Herbst diesen Jahres*, da sich die Analogie von artikellosen Adjektiven (*im Herbst letzten, nächsten, vorigen Jahres*) durchzusetzen beginnt. Der Wandel lässt sich in diesem Fall dadurch erklären, dass die alten sprachlichen Einheiten zu den alten grammatischen Regeln neu zugeordnet werden, sodass eine neue Distribution zwischen den zu regulierenden Einheiten einerseits und den bestehenden Regeln andererseits das eigentlich Neue darstellt. Ein anderes Beispiel ist die unabsichtliche Pejorisation der Wörter *Weib* und *Frau*. Unter diesem Prozess wirkte das Galanteriegebot, die jeweilige Frau durch Ansprache sozial möglichst hoch einzuordnen. In diesem Fall lässt sich der Wandel als Ergebnis der Inflation bestimmen, wo dieselbe Regel aufs Neue auf ein altes

Wortmaterial angewendet wird, sodass dies den unterscheidenden Charakter verliert. Wieder haben wir hier eine alte Regel in Spiel, die alte Inhaltseinheiten zu bestimmen beginnt. Ein weiteres Exempel eines Phänomens der dritten Art ist die Entstehung eines Trampelpfades auf dem Rasen. Wenn die Menschen auf systematische Weise von den regulären gepflasterten Wegen abweichen, entsteht eine neue Struktur, deren „Intelligenz“ sich nicht durch die Intelligenz der einzelnen Geher erklären lasse und die keineswegs geplant worden sei. (Als ob hinter dem Pfad kein individueller Geher steckte, der oder dessen Spuren nachgeahmt werden.) Statt des Galanteriegebotes hat man es hier mit einem Energieersparnisgebot zu tun, das bei den Agenten das gleiche Benehmen und die „Systematik“ der Regelverletzung garantiert.

In Kellers Betrachtungen hätte der Tatsache Rechnung getragen werden können, dass verschiedenartige Auslöser der Sprachveränderung in den obigen Beispielen vorkommen. Es scheinen im ersten Beispiel sprachimmanente Faktoren eine ausschließliche Rolle zu spielen, in den übrigen Beispielen initiieren den Sprachwandel externe Umstände (es sei denn, wir halten die Annäherung des Deklinationsmusters des deiktischen Pronomens an die der Adjektive für einen Ausdruck der auf Semantik sich stützenden Energieersparnis). In allen Fällen lässt sich der Wandel aus dem Einsatz von taxonomisch aufzuzählenden Regeln/Maximen/Motivationen/Intentionen erklären, was die Sprachveränderung grundsätzlich – trotz Kellers Proklamierungen – präzifizierbar macht (wenn auch nur in der Form einer Disjunktion, deren Glieder allerdings *endlicher* Zahl sind).

Kellers Ansatz erweckt auch aus einem anderen Grunde Bedenken: seine These, dass eine Veränderung der Sprache in derjenigen Regelübertretung bestehe, die „eine systematische“ ist, mutet nach einer *petitio principii* an: ein neues System(element) wird dadurch erklärt, dass ein neues System(element) entstanden ist. Der Begriff „unabsichtliche Folge“ hilft dabei wenig, da mit ihm keine Erklärung gegeben ist, wie und warum eine Folge im Gegensatz zu einer anderen systematisch wird.

Trotzdem lässt sich Kellers Sprachwandlerklärung mit Franks hermeneutischen Spontaneitätsprinzip teilweise in Einklang bringen, insofern Frank argumentiert, es gebe keine Regel für die Anwendung derselben: Gebrauchsregeln für ein Wort können auch zu verschiedenen Zeiten verschieden sein und es gibt keine Anweisung für die Interpretierung dessen, in welchem der beiden Sinne der jeweilige Sprecher den Ausdruck versteht (im jetzt üblichen oder dem archaischen - oder gar in einem ganz neuen). Diese Einschätzung ließe sich etwa auch durch die linguistische Untersuchung von Rinas (2010) stützen, die dem Gebrauch der abtönenden Partikeln *wohl* und *vielleicht* (in der archaischen Bedeutung von *sicher* und im neueren Sinne von abschwächender Vermutung) gewidmet ist. Hier wird dafür argumentiert, dass die Quelle der möglichen Konfusion unter Sprechern (die Unwissenheit des Hörers hinsichtlich dessen, ob der Sprecher den abgenutzten Ausdruck in der alten, oder neuen, sich der Inflation bewussten Gebrauchsweise versteht) darin besteht, dass die Regeln oder „Gesetze“ (z. B. der Ökonomie, der differenzierenden Genauigkeit, der Inflation) nicht sich selbst in Kraft setzen, sondern durch die *subjektive* Wahl gültig gemacht werden: Das Individuum wählt *spontan* unter Regeln (oder "Gesetzen"), es gibt keine Regel für die Anwendung der(selben) Regel. (Das ist auch Franks Position in der Auseinandersetzung mit den Sprachanalytikern; vgl. Kapitel III). Auch hier bleibt nach Frank die „schritt haltende Spontaneität“ des Hörers die letzte Instanz, die unter prinzipiell *unendlich* vielen Möglichkeiten wählen muss. - Zuletzt wandte Frank das subjektive Spontaneitätsprinzip im Bereich der Argumentationstheorie an (Frank 2017).<sup>3</sup>

Historisch gesehen ist Kellers Konzept der unsichtbaren Hand ein Relikt der philosophischen Denkweise der Barockzeit, als die „prästabilisierte

---

<sup>3</sup> Franks in Olomouc veranstaltete Vorlesung *Überlegungen zur Argumentation* (Frank 2017) stützte sich auf Toulmins Konzept der substantiellen Argumentation: im Gegensatz zu den analytischen Argumenten, deren Informations- und persuasiver Wert null ist, zeichnen sich die nichttautologischen, substantiellen Argumente durch die formal-logische Unbegründbarkeit des Übergangs vom (empirischen) kontingenten Beleg zu dem universellen Ableitungsprinzip aus. Frank bezeichnete metaphorisch diesen Übergang als (Kunst-)Sprung zwischen logisch diskontinuellen Bereichen und erkannte in ihm wieder die Wirksamkeit der irreduziblen und von nichts ableitbaren Spontaneität des individuell-subjektiven Elements, das für jede Argumentation wie jedes Zeichenverstehen konstitutiv ist.

Harmonie“ eine Innovation erfuhr, die auf dem ontologischen Primat des absoluten Individualismus/Nominalismus beruht und besagt, dass, wenn alle Einzeldinge nur durch ihr eigenes Gewicht – wie im griechischen Atomismus – ihre eigenen Wege, blind und die Umgebung ignorierend, hinunterstürzen, die Welt, sozusagen beiläufig, zu einer Ordnung gelangt. In der Ökonomie erfüllte das Konzept zu seiner Zeit eine ideologische Aufgabe, in den Humanwissenschaften sucht man damit heute manchmal einen eigenständigen Status gegenüber Naturwissenschaften für sich zu behaupten.

Als Beispiele für Phänomene der dritten Art nannte Rudi Keller also unter anderem Staus oder Trampelpfade (Keller, 2000, S. 8). Das sind Gegebenheiten, die in die Handlungen der Subjekte natürlich als determinierende Kräfte eingreifen können. Er nennt auch Wörter, die ihren bisherigen unterscheidenden Wert verloren haben usw., aber es bleibt bei der These, dass die zu erklärenden Bedeutungs- oder Wertveränderungen der Wörter nach der Art der Staus oder Rasenpfade zu verstehen sind, die als Explanans gebraucht werden.

Im Falle des Sprachsystems oder des „Diskurses“ sind dessen Outputs ausschließlich Konventionen oder (Gebrauchs-)Regeln. (Manfred Frank nennt sie *virtuell*, und Busse und Teubert nennen Diskurse *virtuell*.) Wie diese Virtualitäten konstituiert, rezipiert oder gültig gemacht werden (und das alles hängt mit ihrer Entstehungsweise zusammen), lässt sich nicht von der Seinsweise der äußeren Objekte ableiten. Ein Stau kann mit dem Übergang in einen anderen Diskurs seine Bedeutung wechseln, aber eine Bedeutung oder der Wert eines Ausdrucks oder eine Regel können nicht dasselbe bleiben, wenn sie ihre Bedeutung oder Verbindlichkeit verlieren. Durch einen Stau entsteht nichts Regelhaftes. Ein Stau ist vielmehr durch einen Grundsatz (etwa „Vermeide den Zusammenprall mit anderen Autos“) auf vorhersehbare Weise zustande gekommen, aber jener existierte schon zuvor.

Heben wir hier also zusammenfassend hervor, warum die virtuellen Größen wie Bedeutungen nicht nach der Seins- oder Entstehungsweise der

äußeren Objekte verstanden werden können. Erstens halten wir die äußeren Objekte für kausal wirkend in dem Sinne, dass sie Wirkungen hervorrufen, die in die Umgebung der handelnden Menschen determinierend eingreifen können. Regeln (z. B. Begriffe oder Bedeutungen) beeinflussen die Handlung der Menschen erst, nachdem sie als solche von ihnen konstituiert worden sind. Zweitens können materiellen Dingen verschiedene Bedeutungen/Auslegungen/Funktionen zugeschrieben werden, da sie Denotate mehrerer bedeutungstragender Ausdrücke sein können, die verschiedenen (kulturellen, fachlichen, historischen) Kontexten entstammen. Bedeutungen können in verschiedenen Bedeutungen nicht interpretiert werden. (Ein Stau, als materielle Erscheinung, kann gelesen werden z. B. als Anhäufung von Vehikeln der Fahrlustigen im beschränkten Raum oder als geäußertes Verlangen der Männer, möglichst lange in der pränatalen Position am Steuer zu verweilen. Oder ist der Stau eine Verkettung der Moleküle. Oder eine Gottesvorstellung in meiner Psyche. Das sind vier Bedeutungen der (einen) Stau als starren Designatums. Ähnlich lässt sich keine virtuelle Bedeutung differenzieren.) Kurz gesagt, Bedeutungen können nicht interpretiert werden, sie können nur *konstituiert* werden. Sie sind Ergebnisse, nicht Gegenstände der Interpretierung.

Wir kehren nun zu Busses Kritik an Teubert zurück. Busse hält es für „geistfernen Positivismus“ (Busse, 2013, S. 170), wenn Teubert das Verstehen als unergründbar bezeichnet.

Dazu kann an dieser Stelle noch Folgendes über den Rahmen der Kritik Busses hinaus gesagt werden: Teubert spricht, wie im Falle des Schwimmens, von nicht-sprachlichem Können oder von „Wissen wie“, das als „direktes Erleben“ sprachlos und somit „bedeutungslos“ ist (Teubert, 2013, S. 58). Falls für Teubert „bedeutungslos“ und „unergründbar“ Synonyme sind, stehen wir hier einer Analogie zum Kantischen Ding an sich gegenüber, das aber jede Pluralität von unterscheidbaren Einheiten als widersinnig ausschloss. Teuberts bedeutungslose, aber unterschiedliche Wirklichkeiten (z. B. Verstehen, Schwimmen, den Finger rühren) müssen demnach diskursexterne

Entitäten sein, deren Existenz er ausdrücklich mit Busse verleugnet. Beide Diskursanalytiker scheinen die allgemeine Eigenschaft der Sprache, etwas zu bezeichnen, zu unterschätzen. Sie ignorieren referenztheoretische Ansätze von Kripke oder Putnam: Periphrasen sind einfach nicht synonym mit zumindest einigen sprachlichen Ausdrücken.<sup>4</sup> Aus diesem Grund kann man nicht Wortbedeutungen mit Diskurskonstrukten gleichsetzen.

Busse hätte bereits Teuberts Einschätzung von Verstehen, Schwimmen usw. als „Wissen wie“ bezweifeln können. Vielmehr handelt es sich bei diesen Phänomenen um „Nicht-Wissen wie“. Wenn ich schwimme oder einen Finger rühre, weiß ich, was ich tue; was ich jedoch nicht verstehe, ist, wie ich das ausführe. Wie schaffe ich es, dass ich den Finger rühre? Es wäre sinnvoller, dies als unergründbar zu bezeichnen. Ich muss jedoch wissen, was ich nicht (prozessual) beschreiben kann. „Wie“ bezeichnet ein Können, nicht ein Wissen. Es ist aber durchaus relevant, diesen Gedanken Teuberts zu bedenken, der etwas Gemeinsames mit dem Spontaneitätsbegriff des Taoismus oder Nietzsches Betrachtungen über Subjektlosigkeit und Bewusstlosigkeit von natürlichen oder vollkommenen Ereignissen bzw. „Handlungen“ hat (vgl. z. B. Nietzsche 1988, S. 322). In beiden Fällen schließt das beste „Können“ eine Begleitung durch bewusste Reflexion oder kontrollierendes Wissen aus: Was man wirklich kann, stütze sich nicht nur auf kein Wissen, sondern sei auch damit nicht verknüpfbar. Sicher ist, dass sich das Bewusstsein sowie Verstehen nicht auf den Prozess der Verarbeitung von Informationen zurückführen lässt, und insofern halten wir hier Teuberts Kritik am Kognitivismus mitsamt seinem Begriff der „Unergründbarkeit“ des Verstehens/Bewusstseins für kontextuell angemessen.

Schließlich erwähnen wir noch einen Einwand Busses, und zwar seinen Kommentar zu Teuberts Aussage, dass sich die Diskursanalyse nur damit

---

<sup>4</sup> Die Starrheit einiger Designatoren, die die Differenzierung zwischen „definitions‘ which fix a reference and those which give a synonym“ motiviert (Kripke 1999, S. 57), sowie Putnams Indexikalität (erklärt am bekannten „Zwasser“-Beispiel /Putnam 1975, S. 223f/), die die Bedeutung eines Ausdrucks allgemein mit irgendeiner Beschreibung oder mit irgendeiner Summe der Beschreibungen nicht substituieren lässt, werden hier von den Diskursanalytikern ignoriert.

beschäftigen solle, was im Diskurs gesagt ist. „Woher weiß Teubert, was das Gesagte ist?“, fragt Busse. Teubert sei naiv, weil er glaubt, es gebe einen unmittelbaren Zugang zu dem im Diskurs Gesagten (Busse, 2013, S. 180). – Einen Zugang ohne Interpretation, lesen wir zwischen den Zeilen.

Nach Busse existieren Bedeutungen, auch ohne ausgesagt worden zu sein, und zwar „im kollektiven Verstehen(svermögen)“ (Busse, 2013, S. 180).

Die Frage, die man jetzt an Busse stellen kann, ist natürlich folgende: Ist dieses kollektive Reservoir ein Diskurskonstrukt, ein Diskurs neben anderen, oder der Diskurs?

Diskursexterne Subjekte und Objekte, die nicht existieren dürfen, aber der Wissenschaft wegen existieren müssen, übervölkern sonderbarer Weise das diskursive Feld und sind nach unserer Meinung auch ein großes, wenn auch wohl unterschwelliges Thema von Michel Foucault, was aus der kritischen Interpretation Manfred Franks hervorgeht.

Für Foucault bedeutet „der Diskurs“ zunächst (in *Les mots et les choses*) die Ordnung des Wissens im „klassischen Zeitalter“. Diese ist durch das „Repräsentationsmodell“ des Denkens gekennzeichnet, das der „logischen“ Zeichentheorie von Port-Royal entspricht und durch Saussures „Rückkehr“ zur Semiotik des 18. Jahrhunderts zurück ins Leben gerufen worden sei. Das Modell sei auf den Transparenzbegriff gegründet<sup>5</sup>: Indem es etwas Anderes bezeichnet, repräsentiert sich das bezeichnende Zeichen selbst; jede Beziehung des Zeichens zu Anderem ist zugleich seine Selbstmanifestierung. Das Zeichen affiziert sozusagen nicht das Bezeichnete; seine Durchsichtigkeit als „vertikales“ Selbstbewusstsein oder Selbstwissen

---

<sup>5</sup> „En fait le signifiant n’a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu’il représente: il lui est entièrement ordonné et transparent: mais ce contenu n’est indiqué que dans une représentation qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni opacité à l’intérieur de la représentation du signe.“ (Foucault, 1966, S. 78) „Das Bezeichnende hat keinen anderen Gehalt, keine andere Funktion und keine andere Bestimmung als das, was es repräsentiert: dem ist es ganz zugeordnet und für das ist es ganz transparent; dieser Gehalt zeigt sich jedoch nur in derjenigen Repräsentation, die als solche gegeben wird, und das Bezeichnete situiert sich restlos und ohne Undurchsichtigkeit in der Repräsentation des Zeichens.“ (Übersetzung vom Verf., M.R.)

macht das Bezeichnete als solches zugänglich.<sup>6</sup> Mit dem Aufkommen der Romantik werde mit der Transparenz und Arbitrarität gebrochen. Foucault verurteilt die „nachklassische“ Verdunkelung des Repräsentationsmodells durch Historisierung oder Materialisierung der Zeichensynthese, die das transparente Selbstwissen des Zeichens ersetzt durch den geschichtlich determinierten, sich seiner selbst nur intransparent bewussten „Menschen“, die Erfindung dieser Zeit. Durch „den Tod“ des jene Transparenz zerstörenden menschlichen Subjekts, der sich in formalisierten Grammatiken der modernen Sprachwissenschaft anmeldet, die davon abstrahieren, wie die Subjekte mit den Codes umgehen, wird das Denken Foucault zufolge wieder möglich gemacht. Durch den Tod des unter dem nicht kontrollierbaren Einfluss des „Unbewussten“ Erfahrungen machenden Menschen – welches in sein Wahrnehmen und Verstehen unabtrennbar eintritt –, wird das transparente subjektlose Denken des „âge classique“ erneuert.

Nach Frank reduziert Foucault auf diese Weise den „Diskurs“ auf *langue*: Foucault will das, wovon das Wissen abhängig sein soll, als kodifiziertes System beschreiben, dessen Ordnung auf die Durchsichtigkeit gerade dieses Wissens zu überführen ist (vgl. Frank, 1984, S. 214). Nur als geschlossenes System ist nämlich der Diskurs ein für sich durchsichtiges, selbstrepräsentierendes Denken.

Für die Auseinandersetzung von Busse und Teubert hinsichtlich des Gegenstandes und der Methode ihrer linguistischen Epistemologie ist bereits hier ersichtlich, dass Foucault (ebenso wie sein Lehrer Louis Althusser<sup>7</sup>) die

---

<sup>6</sup> „Une idée peut être signe d’une autre non seulement parce qu’entre elles peut s’établir un lien de représentation, mais parce que cette représentation peut toujours se représenter à l’intérieur de l’idée qui représente. Ou encore parce que, en son essence propre, la représentation est toujours perpendiculaire à elle-même: elle est à la fois *indication* et *apparaître*; rapport à un objet et manifestation de soi.“ (Foucault, 1966, S. 79) „Eine Idee kann Zeichen einer anderen nicht nur darum sein, weil zwischen ihnen ein Repräsentationsband gebildet werden kann, sondern auch darum, weil sich diese Repräsentation immer innerhalb der Idee repräsentieren kann, die repräsentiert [die die Repräsentierende ist]. Oder auch deshalb, weil sich die Repräsentation wesentlich immer senkrecht auf sich selbst richtet. Sie ist zugleich *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Gegenstand und Selbstmanifestierung.“ (Übersetzung vom Verf., M.R.)

<sup>7</sup> „[...] la vue est le rapport de réflexion immanent du champ de la problématique sur ses objets et ses problèmes.“ (Althusser, 1968 S. 25; vgl. Frank, 1984, S. 128); „L’Ordre, c’est [...] ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elle se regardent en quelque sorte les unes les autres [...]“ (Foucault, 1966, S. 11).

Eigenschaften des Subjekts in das System (oder in die „Ordnung des Wissens“) projiziert. Subjektivität als Eigenschaft des diskursiven Feldes selbst gründet sich auf den Transparenzbegriff. Die Transparenz ist ein anderes Wort für Repräsentation (welche Foucault nach Frank synonym mit „Denken“ benutzt, vgl. Frank, 1984, S. 212). Da *langue* nur dann transparent sein kann, wenn der Zeichengebrauch nichts Neues bringt, wenn Kodes in ihren Performationen unendlich oft unverändert auftreten können, wenn die konkreten Performanzvollzüge „völlig darin aufgehen, die Imperative des Systems zu exekutieren“ (Frank, 1984, S. 213), ist Foucaults Diskurs- und Subjektbegriff nicht verknüpfbar mit irgendeiner diachronen oder die *Parole*-Ebene einbeziehenden (linguistischen) Theorie.

Foucault ist wie Frank der Auffassung, dass Zeichensysteme nicht stabil und nicht unveränderbar sind. Dieser Tatsache gegenüber ist jedoch Foucault nach Frank „ratlos“ (Frank, 1984, S. 215). Ein Widerhall dieser Ratlosigkeit überträgt sich nach unserer Meinung auf die Diskussion zwischen Dietrich Busse und Wolfgang Teubert. Es kann für Foucault keine Diskurse im Plural geben. Und daran ändert seine spätere Umstellung der Terminologie nichts, wenn Diskurse auf die jeweilige „episteme“ zurückgeführt und auf diese Weise pluralisiert werden. (Die Episteme ist ein unbewusstes historisches Apriori, das die Totalität der Beziehungen konstituiert, die den Wissensformationen je ihre Einheit verleiht). Und wieder wird nichts daran geändert, wenn die episteme noch später de facto ihre letzte Verwandlung in den jede Einheit stiftenden Willen zur Macht erfährt (vgl. Foucault, 1971, S. 35-36. Vgl. Frank, 1984, S. 235). Aus diesem Grund nannte J.-P. Sartre Foucaults Methode Geologie (statt Archäologie; Sartre, 1968, S. 87): Beschreibbare „Diskurse“ stellen nur eine Pluralität der Totalitäten dar, die miteinander keineswegs zusammenhängen können und keine Möglichkeit haben, sich zu entwickeln.

Foucault gelang nach Frank also dasjenige nicht, was die Tatsache der Unstabilität aller Kodes fordert, nämlich das Repräsentationsmodell zu

revidieren: Dieses Modell „setzt nur periodisch aus“, um wieder auf einmal zu erscheinen (Frank, 1984, S. 215).

Im Anschluss daran stellt Frank folgende Fragen: Ist Foucaults Archäologie eine definitive Theorie des Nacheinanders von Diskursen oder ein eigener Diskurs? Situiert sie sich außerhalb der westlichen Diskurse, oder ist sie einer neben anderen? Worauf gründet sie ihr Recht, Hermeneutik oder Historismus zu kritisieren (Frank, 1984, 217)?

Selbst der Psychoanalyse wirft Foucault vor, das Unbewusste in Repräsentation zu überführen. Das ist ganz im Einklang mit Teuberts Weigerung, das Verstehen zu theoretisieren – eine solche Theorie wäre einfach ein neuer Diskurs und keine „Analyse“ oder „archéologie“. Für Foucault ist aber das Unbewusste als Undurchsichtiges etwas, das das Denken (= Repräsentation) *ex definitione* unmöglich macht. Tatsächlich wirft Foucault den „Humanwissenschaften“ folgenden Zirkel in der Argumentation vor: Sie respektieren das Unbewusste hinter dem Subjekt (Arbeit, Leben, Rede) und geraten somit in Widerspruch mit dem Paradigma der universalen Selbstrepräsentation des Bewusstseins. Andererseits brauchen sie die Selbstrepräsentation, die immer eine für das Bewusstsein ist, um sich als Wissenschaften etablieren zu können. Und beides ist nach Foucault nicht vereinbar (Foucault, 1966, S. 373-6; vgl. Frank, 1984, S. 206). Franks Bemerkung dazu ist einfach: Das Determinierende (das Unbewusste, das historisch Transzendente bei Schlegel oder Herder) der Humanwissenschaften ist diesem Foucaultschen Einwand ganz auf die gleiche Weise ausgesetzt wie Foucaults „Diskurs“ oder episteme selbst (die auch nichts Anderes sein kann als ein Historisch-Transzendentales). Foucault greift also in den Humanwissenschaften seine eigene „archéologie“ mit an, indem er sie als unmöglich bezeichnet.

Die misslungene Bemühung, das Subjekt zu eliminieren, ist Frank zufolge neben der damit zusammenhängenden Unfähigkeit, das System unabgeschlossen zu denken, der Grund, warum die Entwicklung (und

Pluralität) der Diskurse in Foucaults Denken unerklärbar ist:

„Hier nun erblicke ich eine entschiedene Schwäche des theoretischen Fundaments, das *Les mots et les choses* tragen muss. Einerseits muss Foucault auf der unberechenbaren Diskontinuität der Epochen bestehen; denn die Alternative wäre die Kontinuität: d. h. das Sich-Durchhalten Eines, das in allen Transformationen grundsätzlich dasselbe bliebe. Ein solches wäre in letzter Konsequenz nur als Subjekt zu denken. Ein Subjekt der Geschichte denken hieße aber, das Konzept – die ursprüngliche, die tragende Einsicht – der ‚Archäologie‘ zu verraten. So gerät Foucault in den Zwiespalt, einerseits die Moderne, d. h. die nachklassische Episteme schroff abzuweisen, dies andererseits aber mit den Mitteln des Repräsentationsmodells zu tun, von dem wir sahen, dass es – wie immer unbewusst oder unbeabsichtigt – das Modell eines sich selbst reflektierenden Subjekts der Vorstellungen (‚représentations‘) als immanente Konsequenz in sich trägt [...]“ (Frank, 1984, S. 180).

Wir vertreten hier die Ansicht, dass sich Teuberts Annahme einer denkbaren Unterscheidung zwischen „Analyse“ und „Interpretation“ auf das Foucaultsche Repräsentationsmodell gründet. Nur dank diesem ist es sinnvoll zu behaupten, dass eine Analyse keine Herstellung eines neuen Diskurses über einen (Objekt-)Diskurs ist. Nach Frank, wie wir sahen, lässt aber dieses (Subjekt- und Zeichen)Modell keine Erklärung für den Diskurs- oder Sprachwandel zu.

Darüber hinaus sollte von Teubert noch geklärt werden, ob der „virtuelle“ Charakter des Diskurses einerseits und das Repräsentationsmodell mit dem von ihm eingeführten Analysebegriff andererseits kompatibel sind. Was bedeutet das Virtuelle bei Busse und Teubert? Ist ein virtueller Diskurs als solcher zu „analysieren“, oder wird der zu analysierende Diskurs erst durch einen Akt der „Interpretation“ oder der „Analyse“ zusammengestellt? Ist die Zusammenstellung ein Aktualisierungsprozess, der das „Virtuelle“ (= Potentielle) wirklich macht? Kann etwas Virtuelles determinierend wirken und Diskurskonstrukte herstellen? Nach Frank kann Virtuelles (alle Systemregeln) nur mit einer irreduziblen und jeden Diskurs durch ihre Spontaneität überschreitenden Subjektivität korreliert werden. Beide Prinzipien treten in seiner Zeichentheorie auf.

In Foucaults ‚klassischem‘ Zeichen gibt es nichts, was dem Gedanken einen Widerstand entgegensetzen würde, der sich durch das Zeichen repräsentiert. Voraussetzung dafür ist eine zeitlose Ordnung. Dagegen ist diejenige Zeichensynthese aus Signifikat und Signifikant, die durch Zeit vermittelt wird, im strengen Sinn keine Repräsentation, da sie einfache Präsenz ausschließt.

„Denn Re-präsentieren heißt: die vorgängige Gegenwart im Zeichen aufs Neue zu vergegenwärtigen. Wird der Gegenstand, den das Zeichen repräsentiert, indessen eine Tatsache der geschichtlichen Welt, so erhält das Zeichen einen Index der Zeitlichkeit, d.h. den Vermerk, dass die von ihm geleistete semiologische Synthese auch anders vorgenommen werden kann und von späteren Generationen auch anders vorgenommen werden wird“ (Frank, 1984, S. 188).

Die Zeitlichkeit ist jedoch hinsichtlich dieser ihrer Konsequenz, jede prästabilisierte Zuordnung von Signifikat und Signifikant zu vereiteln, ohne „Virtualität“ undenkbar.

Jede Konvention (Regel) muss nach Frank als „virtuell Seiendes“ aufgefasst werden (Frank 1984, S. 515), und das wirkliche Sprechen setzt sie immer außer Kraft. Damit will Frank vor allem ausdrücken, dass die Regel nicht auf die gleiche Weise wirkt wie eine natürliche Ursache, also determinierend. Im Anschluss an Derrida erklärt er, dass die Ko-Präsenz von Sender und Empfänger sowie die Synchronie zwischen *concept* und *image acoustique* unmöglich ist. Und sobald der Sinn des Zeichens durch die Lücke der Iteration hindurchgegangen ist, wer ist imstande zu behaupten, dass er jetzt in der gleichen Synthese mit der Zeichensubstanz ist wie zuvor? (Frank 1984, 527), fragt Frank mit Derrida.

Von Peirce übernimmt Frank nun den Gedanken, dass jedes Urteil, das die Wiederholung eines Zeichens/Ereignisses als die Wiederholung des Gleichen auslegt, ein *erweiterndes* Urteil sei (Frank, 1984, S. 551). Dies ist nicht deduktiv, da es an einem Prinzip mangelt, aus dem die Einheit der durch das Urteil vereinigten Elemente herzuleiten wäre. Dieses Prinzip ist nur vorläufig, hypothetisch anzunehmen (als etwas, was nicht durch ein besser begründetes Urteil zu ersetzen ist, vgl. z.B. Frank, 1986, S. 101).

Keine Regel kann also nach Frank die Identität der Bedeutung des Zeichens gewährleisten, sie sei nur hypothetisch feststellbar, und der Agens dieser Annahme sei eine individuelle und freie Subjektivität. Hinter dem Sprachwandel steht deshalb in erster Linie der virtuelle Charakter der Regel, also ihre Eigenschaft, erst durch eine sie als Regel auslegende Kraft wirksam zu werden. In der Spontaneität und Unkontrollierbarkeit dieser Kraft, die der Nichtgebundenheit der Regel an Kausalität entspricht, gründet der nicht vorhersagbare Sprachwandel (Frank, 1984, S. 515; vgl. Frank, 1986, S. 120).

Da das Verstehen nach Frank synthetisch und spontan „verfährt“, lässt sich daraus ableiten I.), dass eine „Analyse“ durch den Diskursanalytiker undenkbar ist (es sei denn, er analysiert ex post eigene Synthesen, also keinen transsubjektiven „Diskurs“), und II.), dass Subjektivität kein Diskurskonstrukt sein kann. Die entgegengesetzten Annahmen der Diskursanalytiker hängen Frank zufolge direkt mit dem fehlerhaften Diskursordnungsmodell Foucaults zusammen, das als zeitloses und geschlossenes System vorgestellt wird.

Für wichtig halten wir, dass Franks Schlichtung der Widersprüche der Diskursanalyse aus deren Immanenz heraus entwickelt wird. Franks negierende Kritik hat den Charakter eines Nachweises der Präsenz des Verdrängten (oder des „Ausgeschlossenen“): Die konstitutiven Faktoren der Diskursanalyse werden benannt, und eine hermeneutische Theorie ist das Ergebnis. Aus der Korrektheit seiner Kritik ergibt sich jedoch nicht, dass auch seine Grundannahmen, die er möglicherweise mit den meisten Neostrukturalisten und Hermeneutikern teilt, sachgemäß sind. Es lässt sich z. B. das Zeichen nicht allgemein als Gegenstand der Interpretation begreifen, was nach unserer Meinung auch aus Franks neuerem Artikel (Frank, 2001) hervorgeht,<sup>8</sup> ohne aber vom Autor mit genügender Konsequenz reflektiert zu werden.

---

<sup>8</sup> Frank wendet sich da gegen Michael Dammett, den Anhänger von Wittgensteins These, dass Geistiges sich nicht vor-sprachlich gegenwärtig sein könne (Frank 2001, S. 111). Die Vor-sprachlichkeit bedeutet aber in seinem Aufsatz zugleich die Unmittelbarkeit des Gegebenen, also interpretationsloser Zugang zu demselben.

Wir wollen hier mit einem Zitat schließen, das aus Franks *Unhintergebarkeit* stammt und das die ethische Bedenklichkeit der Diskursanalyse noch einmal unterstreicht. Sollte die Wissenschaft nach Foucault, Teubert und Busse emanzipatorisch wirken, sind es dann Subjekte als Diskurskonstrukte, die emanzipiert werden können?

„Dass die Produktivkraft der menschlichen Individualität unter dem Zwang verschmachtet, sich nur als „Fall“ geltend zu machen, der unter einer Regel begriffen ist, ist gerade nicht der Gesichtspunkt der jüngsten Modernismuskritik. Aus der Einsicht, dass die Individualitätsvergessenheit der exakten Wissenschaften und der sie ins Werk setzenden Technik dem idealistischen Subjektivismus nur in letzter Konsequenz die Treue hält, begründet sie einen theoretischen ‚Antihumanismus‘. Damit scheint die äußerste Spirale der Entfremdung erreicht. Statt unter dem Korsett einer totalitär gewordenen „Rationalität“ ein gequältes und verstummtes Subjekt zu gewahren, gibt sie es endgültig auf“ (Frank, 1986, S. 19).

## II.

### **Franks Kritik an der neostrukturalistischen Zeichen- und Subjekttheorie**

#### **(Über die „minimale Identität“ im Prozess des Sprachwandels)**

In der in Kapitel I skizzierten Auseinandersetzung zwischen Dietrich Busse und Wolfgang Teubert bekannte sich Teubert ausdrücklich zu Derridas Bedeutungstheorie, während Busse darin eine Naivität sah.<sup>9</sup> Teubert hielt es für unmöglich, dass der Diskursanalytiker das vom Diskurs generierte „Gesagte“ überschreitet, während Busse bezweifelte, dass sich der Sinn des Gesagten von selbst, ohne Interpretation, ergibt, wobei für ihn allerdings identische Bedeutungen des Gesagten in mehreren Diskursen auftreten können.

Aus diesem Disput resultieren einige Probleme und Fragen, wie etwa die folgenden: Was bedeutet „Diskursprodukt“, das nach manchen Diskursanalytikern der Grundcharakter von Bedeutungen (und nach einigen Vertretern, etwa Teubert, sogar von Denksubjekten) sein soll, wenn in verschiedenen Diskursen dieselben Bedeutungselemente (etwa einmal implizit, ein andermal explizit) vorkommen sollen? Lässt sich daraus nicht ableiten, dass es nicht der Diskurs ist, der das Wissen produziert, weil sonst dasselbe in verschiedenen Diskursen Verschiedenes sein müsste? Werden damit die

---

<sup>9</sup> Wie in Kapitel I ausgeführt wurde, war diese Unstimmigkeit des linguistischen Unternehmens von Busse und Teubert schon von Anfang an in Foucaults Diskursbegriff enthalten. Durch Teuberts Derridianismus wird jede kritische und wissenschaftliche Reflexion in ihrer Möglichkeit ernst bedroht, durch Busses Hermeneutik werden die neostrukturalistischen Auffassungen von der sinnerzeugenden Kraft der „Diskurse“ und aller überindividuellen Strukturen unterminiert, und der Foucaultsche diskursanalytische Boden wird somit verlassen.

Grenzen nicht nur unter Texten aufgehoben, sondern auch unter Diskursen?  
Und welche Rolle spielt hierbei Derridas Konzeption?

Manfred Frank half seinerzeit diese Fragen zu beantworten, indem er Derridas Grundbegriffe analysierte wie *marque* und *restance non-présente* als die „minimale Identität“<sup>10</sup>, die bei dem französischen Denker die Aufgabe erfüllt, als semiologische Einheit in einem Diskurs eine Zeit zu überdauern und es insofern zu ermöglichen, in verschiedenen Perspektiven über dasselbe zu sprechen bzw. sich auf dasselbe sprachlich zu beziehen, was auch eine gewisse Hoffnung auf eine intertextuelle, interdiskursive und intersubjektiv zugängliche Identität eines Gegenstandes/Themas oder einer Bedeutung erweckt.

Im Folgenden wird Derridas Vorstellung „der minimalen Identität“ im Rahmen seines Verstehens von „der offenen Struktur“ oder der „Dezentrierung“ behandelt, durch die er Saussures Strukturtheorie innoviert. Dabei verfolgen wir Franks diesbezügliche Kritik, die auf der Grundlage der nachgelassenen Schriften Saussures entwickelt wurde. Schließlich diskutieren wir das Ergebnis dieser hermeneutischen Kritik und formulieren einige Zweifel.

Derridas Konzeption etablierte sich in der Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Ferdinand de Saussure: In seinen einflussreichen Texten grenzte er sich gegen Husserls Bedeutungstheorie und gegen die Residuen der „metaphysischen“ Tradition in Saussures Denken ab, indem er das (von Saussure vertretene) Prinzip der Differenzialität radikalisierte.<sup>11</sup>

Derrida übernimmt Saussures Vorstellung der Untrennbarkeit von Signifikat und Signifiant sowie seine Ablehnung, die Verbindung beider Zeichenmomente mit der Beziehung von Leib und Seele zu vergleichen. Damit habe Saussure nicht nur den bezeichneten Inhalt, sondern auch die Ausdruckssubstanz desubstantiviert, die weder etwas Phonisches noch etwas

---

<sup>10</sup> Besonders ausführlich in: Frank 1984, S. 88-102 und 490-571

<sup>11</sup> Und Derrida hat sich so auch verstanden – als ein konsequenter Saussurescher Denker (Derrida 1972, S. 49).

Materielles sei (Derrida 1986, S. 54). Auf diese Weise habe Saussure den Zeichenbegriff gegen die „metaphysische Tradition“ gewandt<sup>12</sup>.

Auf der anderen Seite liege im Zeichenbegriff als solchem die westliche Metaphysik aufbewahrt, und selbst Saussure war nach Derrida nicht imstande, dieser Erbschaft standzuhalten. Das werde schon in dem angenommenen Gegensatz Bezeichnendes-Bezeichnetes innerhalb des Zeichens sichtbar sowie in der damit verknüpften Identifikation von Signatum und Begriff, der sich auf diese Weise potentiell von der Sprache loslöst (Derrida 1986, S. 56)<sup>13</sup>. Somit nähert sich Saussure, laut Derrida, der Idee des „transzendentalen Bezeichneten“, einer übersprachlichen Entität, die nicht mehr als Bezeichnendes funktioniert und die Zeichenkette überschreitet.

In diesem Zusammenhang postuliert Derrida, dass sich das Thema des transzendentalen Signifikats „im Horizont der reinen und eindeutigen Übersetzbarkeit“ konstituierte (Derrida 1986, S. 55): es ist eine solche Übersetzung, die den Unterschied zwischen Signifikant und Signifikat geltend macht. Derartige Übersetzung, die „reine“ Signifikate, unberührt und unversehrt, durch gleichsam sterile Signifikanten überträgt, gebe es nicht. Derrida lehnt es sogar ab, von Übersetzung zu sprechen, und schlägt stattdessen einen angeblich angemesseneren Ausdruck vor: Transformation des Textes.

Wenn man akzeptiert, dass Derrida hier die Saussuresche Idee der Untrennbarkeit oder der gegenseitigen Konstitution von Bezeichnendem und Bezeichneten bloß konsequent anwendet, muss man auch – gegen Derrida – zugeben, dass das Arbitraritätskonzept von Saussures Strukturalismus in dieser Theorie selbst unhaltbar ist: Wie könnte die Arbitrarität gedacht

---

<sup>12</sup> In der abendländischen Metaphysik dominiert zumindest seit Parmenides der Glaube an den Bestand einer übersinnlichen Welt (oder das Denken aus – übersinnlichen – Prinzipien). Spätestens seit Heidegger wird die Metaphysik als Beherrschungswissen bzw. -technik dekonstruiert.

<sup>13</sup> „Durch das Beibehalten der im wesentlichen und im rechtlichen Sinn strengen Trennung zwischen signans und signatum sowie der Gleichstellung von signatum und Begriff bleibt von Rechts wegen die Möglichkeit offen, einen Begriff zu denken, der in sich selbst Signifikat ist, und zwar aufgrund seiner einfachen gedanklichen Präsenz und seiner Unabhängigkeit gegenüber der Sprache, das heißt gegenüber einem Signifikantensystem“ (Derrida 1986, S. 55f).

werden, wenn das Bezeichnete in seiner Kontur und Identität von dem Bezeichnenden abhängig ist? Insofern ist Derridas Lob für Saussures rein formelles und differentielles Prinzip, das die Arbitrarität mit sich bringen sollte, widersinnig.<sup>14</sup> Außerdem scheint der Angriff auf Übersetzbarkeit selbst nichts anderes als die Ablehnung des Arbitraritätsprinzips zu sein.<sup>15</sup>

Derrida erwidert dem bisherigen Strukturalismus, dass keine formale Identität der Struktur existiert. Damit hängt zusammen, dass es weder ein Strukturzentrum noch mehrere nebeneinander vorkommende Zentren gibt: Wir sind in Strukturen verstrickt und haben keine Möglichkeit, hinter unser In-Strukturen-Sein zu gehen,<sup>16</sup> was unter anderem als Einwand gegen Foucault gilt. Die Alternative? Dezentrierung: unendliches Spiel von Differenzen.

Der Prozess des Bezeichnens ist somit das formelle Spiel der Differenzen oder „Spuren“ (Derrida 1986, S. 78); Derrida nennt ihn *differance*. Mit diesen Bezeichnungen meint er ausdrücklich die Struktur *und* die Bewegung, die Differenzen generiert und dank deren sich die Elemente aufeinander beziehen. Diese Bewegung bildet Lücken, Intervalle, ohne die die vollen Zeichen nichts bezeichnen würden. Derrida hebt hervor, dass die Differenzen nicht 'tombées du ciel' (vgl. Derrida 1986, S. 68), in keinem geschlossenen System, in keiner statischen Struktur untergebracht seien, die eine synchrone und taxonomische Operation fassen könnte. Da die Bewegung der *differance* der Präsenz eines Wertes (einem „Transzendentalen

---

<sup>14</sup> „Das Motiv der Beliebigkeit wird auf diese Weise von einem erfolgversprechenden Weg (der Formalisierung) abgelenkt und einer hierarchisierenden Teleologie zugeordnet“ (Derrida 1986, S. 59).

<sup>15</sup> Wenn man mit Derrida Sinn und Wert *de facto* gleichsetzt, hat man die Arbitrarität aufgegeben. Was ist an einem negativ definierten Wert, einer „Spur“, arbiträr? Indem es nichts bezeichnet, keinen Sinn *hat*, kann keine Rede davon sein, dass es arbiträr ist. Oder soll es vielleicht einen negativ definierten Punkt, also sich selbst bezeichnen? Und lässt sich dieser Punkt auch durch einen anderen (etwa einen einer anderen „Sprache“ bezeichnen), damit wir uns überzeugen können, dass die Verbindung arbiträr ist? Da es vielmehr nicht arbiträr ist, ist es auch nicht übersetzbar.

<sup>16</sup> Damit wird laut Derrida ein Paradox der westlichen Philosophie überhaupt erfasst: Ein Prinzip soll einerseits an sich bestehen und von nichts abgeleitet sein, es soll andererseits als Prinzip von etwas, z. B. der sinnlichen Welt, in Beziehung zu einem anderen eingetreten sein (vgl. Frank 1984, S. 79-80). Wenn ‚bestimmt sein‘ nach den Scholastikern und Strukturalisten bedeutet, negiert zu werden (*negatio est determinatio*), dann kann sich nichts außerhalb der Struktur befinden: es kann kein außerstrukturelles und strukturstiftendes Prinzip geben. — Nach unserer Meinung wird hier von Derrida der klassische Fehlschluss gemacht, bei dem *ratio essendi* mit *ratio cognoscendi* verwechselt wird.

Bezeichneten“) nicht unterzuordnen sei, sei ihre Wiedergabe unvereinbar mit dem statischen, synchronen, taxonomischen und ahistorischen Motiv des Strukturbegriffs. Dieser, insofern er als ein endlicher Verweisungszusammenhang zwischen endlich vielen oppositiven Werten zu denken ist, trage die metaphysische Erbschaft in sich und sei, mitsamt dem Psychologismus, Phonologismus<sup>17</sup> sowie dem Ausschluss der Schrift, durch die Hervorhebung des (Saussureschen) formellen und differentiellen Ansatzes zu überwinden (Derrida, 1986, S. 81; Derrida 1972, S. 49).

Frank kommentiert vor allem zwei Behauptungen Derridas (vgl. Frank, 1984, S. 102):

1) dass alles Sinnhafte der Rede im differentiellen Spiel dessen gründe, was selbst nicht den Charakter des Sinnes hat (und das der spätere Derrida *marques-non-présentes* benennt),

2) dass dieses Spiel kein in sich geschlossenes System sei, das von einer bestimmten Menge Regeln beherrscht würde, wodurch die Idee der Taxonomie angegriffen ist.

Und Franks Kommentar konfrontiert strategisch Derridas Ausführungen mit Saussures Standpunkten, die Derrida konsequent entwickelt haben will.

Frank übersetzt das taxonomische Problem innerhalb der Theorie von Saussures *Cours* in die folgende Betrachtung: Das Kommunikationsmodell, in dem der Ausdruck, der selbst ein Effekt oppositiver Unterscheidungen von anderen Ausdrücken sei, als bloßes Transport-Instrument vom *signifié* funktioniere, erläutert nicht, aufgrund welchen Faktors die differentielle Wertbestimmung im jeweiligen Fall erfolge:

„Wer wollte [...] im voraus absehen, von wie vielen anderen Ausdrücken ich meinen Ausdruck abgrenze? [...] Die Kette der Negationen (a ist nicht b und

---

<sup>17</sup> Nach Frank hat Saussure jedoch die Stimme nicht wegen der metaphorischen Unsinnlichkeit privilegiert, sondern wegen ihrer Unidimensionalität: nur im Zeitfluss der Rede lassen sich Seme parasemisch voneinander unterscheiden (Frank 1984, S. 92), vgl. unten.

nicht c und nicht d usw.) verläuft also möglicherweise im Unendlichen: es liegt letztlich in der interpretatorischen und sprachlichen Kompetenz – ja sogar Phantasie – eines Individuums, welchen Term es auf welche Weise (metaphorisch, metonymisch) verbindet usw. *Nichts verlangt also, die Strukturalität der Zeichen-Artikulation an den Gedanken einer in sich geschlossenen Struktur zu binden.* Wenn das zutrifft, ist der klassische Strukturalismus unhaltbar geworden, und mit ihm jene Art von Kommunikationstheorie, die darauf setzt, dass ein regelkonform enkodierter Inhalt von einem Sprecher gleicher Kompetenz auf exakt die gleiche Weise dekodiert werden müsse“ (Frank, 1984, S. 94, Franks Hervorhebung).

Darauf zu beharren, hieße, die Realität der Kommunikation zu verleugnen. Das aber anzunehmen, bedeutet, dass man aus der Tatsache der Differentialität der Zeichenbildung auf die Systematizität der Struktur nicht schlussfolgern kann (Frank, 1984, S. 94). In diesem Punkt, dem der Unabschließbarkeit der Struktur, sind sich Derrida und Frank einig.

Berührt wird aber bei dieser Auslegung Franks die wesentliche Frage der subjektiven Teilnahme der kommunizierenden Subjekte an der (je) relevanten Konstellation der differentiellen Werte, die die Ausdrücke repräsentieren. Wo Frank ein individuelles Engagement der verstehenden Subjektivität sieht, scheint Derrida eine universelle (Natur?)Kraft anzunehmen. Also doch ein Fallen vom Himmel.

Die Verfasstheit dieses wirkenden Prinzips Derridas, der *différance*, widerspricht somit dem klassischen Kommunikations- und Zeichenstrukturbegriff. Dies resultiert daraus, dass der französische Autor die Idee der Unterschiedenheit so radikal auffasst, dass sich von dem *Zeichen* nicht mehr sagen lässt, es sei sich unmittelbar gegenwärtig. Während im bisherigen Strukturalismus, etwa bei Lévi-Strauss, die Zeichentransformationen die Struktur unversehrt ließen (vgl. Frank 1984, S. 95), wird diese bei Derrida unstabil, denn die Zeichen verlören ihre herkömmliche „Präsenz“.

Derridas Radikalisierung des Differenzierungsprinzips, die die Zeichen ihrer Gegenwart beraubt, besteht in der Betrachtung, dass wenn ein Zeichen seinen bestimmten Wert oder seine bestimmte Bedeutung nur durch die Unterscheidung von allen anderen erwirbt, es offensichtlich erst dann auf

sich selbst verweist, nachdem es den Umweg über alle anderen Zeichen des Systems zurückgelegt hat. Das bedeutet, dass es „von sich ... durch das ganze Universum aller anderen Zeichen getrennt ist“ (Frank 1984, S. 96).

Aus diesen Schilderungen wird sichtbar, dass Derridas Kreuzzug gegen die metaphysische Präsenz zum Konzept einer Art Allgegenwärtigkeit von allem in allem gelangt<sup>18</sup> und dass er im Unterschied zu Frank keine Instanz der De-limitierung oder je individueller Unterscheidung als sinnbildender Tätigkeit annimmt und annehmen kann. Derridas Naturalismus bezüglich der Ausdifferenzierungsbewegung, der unterstellt, dass sich die Werte und infolge derer sogar die Bedeutungen irgendwie von selbst entfesseln, zeigt sich hier in einer sehr problematischen Gestalt.<sup>19</sup>

Frank selbst ist in diesem Zusammenhang mehr interessiert an der verneinend zu beantwortenden Frage, ob sich ein prinzipielles oder strukturelles Hindernis nennen lässt, das den Differenzierungsprozess der Zeichen innerhalb einer stabilen und identischen Struktur zurückhalten kann, mit der der klassische Strukturalismus Saussures, wie der Terminus „synchron“ oder „langue“ zeigt, zu laborieren scheint.

Frank analysiert die Folgen von Derridas Konzept der *différance* für Saussures Theorie. Im Anschluss an Samuel Weber (1980) konstatiert er einen Widerspruch im Denken des Genfer Linguisten, nämlich die Spannung zwischen der anarchischen und negativen Macht der Differenzierung und der transparenten Ordnung von Oppositionen als Positivitäten innerhalb eines etablierten Systems<sup>20</sup>:

---

<sup>18</sup> Schon für Buddha stellte das Weltall ein riesiges Netz dar, das aus zahllosen Edelsteinen gestrickt wurde, von denen jeder zahllose Flächen besitzt. Jeder Edelstein spiegelt in sich alle anderen Edelsteine im Netz (Sogyal Rinpoche 1994, S. 50).

<sup>19</sup> Wir sehen gerade darin die szientistisch-metaphysische und idealisierende Fiktion: Man tut so, als ob die Nummern, Gesetze, Unterschiede, Theorien, Taxonomien, Bedeutungen, Werte unabhängig von den Vollzügen des theoretisierenden Bewusstseins umherschwebten. So gesehen ist Derrida ein Szientist, der die theoretischen Größen im Unterschied zu klassischen Szientisten mobilisiert hat und ihre Profile durch eine entfesselte Bewegung generieren ließ.

<sup>20</sup> Bei Saussure geht es um diese entgegengesetzten Formulierungen: *dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs* (Saussure, 1972, S. 166) und *Bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif* (Saussure, 1972, S. 166).

„Denn wenn beides zugleich gelten soll: erstens, dass es in einer Sprache keinerlei Positivitäten, sondern nur negative Beziehungen gibt, und zweitens, dass die Sprache ein endliches Arsenal von Zeichen ist, dann musste notwendigerweise ein Übergang vom freien Spiel der Differenzen zum fixierten Bezug der Oppositionen gefunden werden. Die Frage ist nur: welche Instanz determiniert das freie Spiel der Relationen?“ (Frank, 1984, S. 97)

Saussures Antwort, es handle sich um die Einheit eines *conscience collective* (das an sich amorph und auf die Artikulierung dessen angewiesen sei, wessen Ordnung es nun begründen soll), bezeichnet Frank als heikel. Saussure spricht schließlich im *Cours* von einem *parallélisme*, der die anfängliche Untrennbarkeit zwischen *son* und *pensée* zu ersetzen scheint (Saussure 1966, S. 167, vgl. Frank 1984, S. 97). Aus diesem Widerspruch<sup>21</sup> nimmt Frank nur die Konsequenz, dass „die Grenze zwischen Oppositionen und Differenzen nie endgültig sein kann“ (Frank 1984, S. 98) – als ob die geordneten Oppositionen im Strukturalismus allein erklärungsbedürftig seien, während die „Differenzen“ als HYLÉ PROTÉ, wenn auch eine semi-aktive, existierten. Nach unserer Ansicht müssen auch die Werte oder die „distinktiven Züge“ bezüglich ihres Naturalismus untersucht werden.

Da der genannte Agens der Oppositionen nach Saussure selbst kein prinzipieller Garant der Stabilität von *langue* ist (*la loi synchronique est générale, mais elle n'est pas imperative*, Saussure 1966, S. 131), hält Frank seine eigene und Derridas These für erwiesen, dass „der radikalisierte Gedanke der Differentialität der Struktur die Idee aufhebt oder doch haltlos macht, es gebe ein außerstruktureles Prinzip, das über ihre Einheit wacht“ (Frank 1984, S. 98), bzw. dass „alles möglich gegen die Polizei der Sprache [langage] ist“ (übersetzt von und zitiert nach Frank 1984, S. 98, vgl. Derrida 1988, 72). Es gibt aber nach Saussure, wie wir sahen, ein außerstrukturelles Prinzip, das kollektive Bewusstsein, auch wenn seine anderen Äußerungen damit inkompatibel sind. Das kollektive Bewusstsein

---

<sup>21</sup> Saussure hat die Bestimmtheit des Sinns aus dem Spiel der Paraseme ausgegrenzt – auch wenn *signifiant* und *signifié* nichts Ursprüngliches seien, sondern sie bezögen ihren Unterschied aus der Differenzierung/Artikulation der Werte (Frank 184, S. 91). Frank macht in diesem Zusammenhang allerdings in Richtung Derrida darauf aufmerksam, dass Saussure in seinen nachgelassenen *Notes item* mit der Möglichkeit arbeitete, auf den zweistelligen Zeichenbegriff zu verzichten und diesen mit einem einstelligen zu ersetzen: er nannte ihn *sème* und fasste ihn als unmittelbaren Effekt differentieller Beziehungen zu anderen Semen.

verleihe laut Saussure der Struktur deren Einheit, obgleich nicht auf Dauer und obgleich diese Einheit natürlich aufs Bewusstsein, sei dies kollektiv oder individuell, nicht determinierend wirke. Wäre die Struktur kausal wirkend, könnte das Bewusstsein die Funktion nicht erfüllen, als außerstrukturelles Prinzip der Struktur (je erneute) Einheit zu verleihen. An der zuletzt zitierten Stelle sollte daher von Frank noch hervorgehoben werden, dass sogar nach der von Saussure im *Cours* vertretenen Auffassung zumindest die *strukturelle Möglichkeit der Sinnbildung durch das Bewusstsein* formuliert ist, die nicht weg-radikalisiert werden kann. Der Konsensus zwischen Frank und Derrida in Bezug auf die Idee der Absenz des Determinismus des Systems (im Sinne dessen bestimmenden Einflusses auf den Sprecher) spielt sich auf dem Boden der Tatsache ab, die gegen den (Neo-)Strukturalismus gerichtet ist und die Frank und Saussure auf die eine (hermeneutische) Seite stellt, nämlich in der Frage danach, ob die Subjektivität als Effekt des Differenzierungsspieles der Zeichen (*marques*) aufzufassen ist und mit anderen Sinneffekten gleichgestellt werden kann.

Was den ‚Objektpol‘ der Zeichenbildung bei Derrida betrifft, ersetzte er, wie schon erwähnt, den mit Dualität konnotierten *signe* durch *marque*. Diesen uni- und zugleich pan-lateralen Zeichenbegriff, dem anscheinend jegliche Stabilität fehlt, erläuterte Derrida (1988, S. 51), auch unter dem Eindruck von der Kritik, die darauf verwiesen hatte, die Strukturalität ließe sich derart nicht verabsolutieren, da jede Abweichung oder Transformation (der Zeichen) eine zu erkennende Identität voraussetze, von der abgewichen werde: jedes Unterscheiden setze einen Unterscheidungsgrund voraus, der den unterschiedlichen Elementen gemeinsam sei. An der angegebenen Stelle antwortet Derrida seinem Diskussionspartner, John Searle, auf den Einwand mit seinem Neologismus *restance non-presente*, bzw. *non-present remainder* (Franks Übersetzung: *die nicht-selbstgegenwärtige Bleibe*). Der Ausdruck ist gegen die Vorstellung einer dauerhaften Präsenz eines Zeichens oder einer Bedeutung gerichtet: Die Bedingung des Abweichen-Könnens darf keine *permanence* sein. Was in der Veränderung verbleibt, sind *non-present remains*, wie Derrida Searle erklärt:

„Die Wiederholbarkeit eines Elementes entzweit a priori seine eigene Identität, auch abgesehen davon, dass sich diese Identität nur durch differentielle Relationen zu anderen Elementen bestimmen oder abgrenzen kann und durch diese Differenz gekennzeichnet ist. Weil die Wiederholbarkeit innerhalb jedes Elements und bei den Elementen untereinander differentieller Natur ist, weil sie jedes Element konstituiert, indem sie es zerbricht, weil sie es mit einer Artikulationspause kennzeichnet, ist diese(r) Rest/Resistenz [restance, remainder], wie auch immer unentbehrlich, niemals ein Beharren der vollen Präsenz: es ist eine differentielle Struktur, die der der Präsenz sowie der Opposition der Präsenz und der Absenz (sei diese einfach oder dialektisch) entgleitet, der Opposition, von der die Idee der Permanenz abhängt. Das ist der Grund, warum die *marque* als nicht-präsente Resistenz kein Gegensatz zu der Abschaffung der *marque* ist. Ebenso wie die Spur ist die *marque* weder präsent noch absent“ (Derrida 1988, S. 53, Übersetzung vom Verfasser, M. R.).<sup>22</sup>

Fragen wir nun, was diese *restance non-présente*, die Frank an anderer Stelle mit Saussures Terminus *apôseme* analogisierte, eigentlich bedeutet. Ist sie bezeichnend oder Spuren-tragend an sich? Ist es eine physikalische Entität? Der von Saussure abgelehnte naturalistische Fehlschluss lautete, dass Naturlaute Bedeutungsträger seien, sie werden es aber laut Saussure erst, nachdem man sie als *signifiant* interpretiert hat. Dies ist Frank zufolge nur verstehbar, wenn man das hypothetische Urteil (Abduktion) einbezieht und dafür verantwortlich macht („keine Identifikation ohne Signifikanz!“, sagt Frank /1984, S. 551/). Der Sinn ist nicht „nezessitiert von der Naturseite der Töne, Spuren und Konexionen“, er kann nicht von selbst aus der *marque* bzw. aus den Beziehungen generiert sein, die sie zu anderen *marques* unterhält, sondern er wird durch „eine freie interpretatorische Zusprechung“ konstituiert:

„Um auch nur vage als ‚bleibende Marke‘ charakterisiert werden zu können, muss der Marke ein Sinn zugeordnet sein. Wenn aber diese Sinn-Zuordnung die Bedingung ist, unter der ich überhaupt erst von der Einheit der Marke sprechen kann, hieße es, einer *petitio principii* sich schuldig zu machen, wenn man den Sinn seinerseits als von der ‚Wirkung der Marke‘ determiniert ausgeben wollte. Um diese sinndeterminierende Wirkung ausüben zu können,

---

<sup>22</sup> “The iterability of an element divides its own identity a priori, even without taking into account the fact that this identity can only determine or delimit itself through differential relations to other elements and that it hence bears the mark of this difference. It is because this iterability is differential, within each individual ‘element’ as well as between the ‘elements’ because it splits each element while constituting it, because it marks it with an articulatory break, that the remainder, although indispensable, is never that of a full or fulfilling presence: it is a differential structure escaping the logic of presence or the (simple or dialectical) opposition of presence and absence, upon which opposition the idea of permanence depends. This is why the mark qua ‘non-present remainder’ is not the contrary of the mark as effacement. Like the trace it is, the mark is neither present nor absent” (Derrida 1988, S. 53).

müsste die Marke – vor allem Sinn schon einheitlich verfasst sein. Was aber wäre eine Marke vor allem Sinn anderes als ein Naturding? Naturdinge als 'an sich distinkt' annehmen hieße, der 'illusion naturaliste' zum Opfer fallen, deren entschiedene Ablehnung allererst das Feld eröffnet, auf dem eine strukturalistische und neostrukturalistische Zeichentheorie möglich ist“ (Frank 1984, S. 551f.).

Wenn man Derridas Formulierungen benevolent und die *restance non-présente* nicht als Negation jeder, sondern nur der absoluten und dauerhaften Identität auslegt, ließe sich der Begriff Frank zufolge sinngemäß Humboldts Diktum annähern, der Sinn eines Zeichens habe keine bleibende Stätte in der Schrift, oder damit „so etwas“ meinen „wie die schematische Einheit eines Zeichens, von der Schleiermacher sagte, sie sei eine Einheit mit verschiebbaren Rändern, die auch den vermeintlichen Sinn-Kern auslöschen oder neu festsetzen kann“ (Frank 1984, S. 99). Bei Derrida findet Frank diese Idee mit dem Mechanismus beschrieben, wie das Transformieren der Einheit eines Zeichens erfolgt: „Die Differenzierung spalte nicht nur das Zeichen (qua Oppositum) vom anderen, sondern spalte – kraft der unabweisbaren Möglichkeit der Wiederholung – bereits die Einheit dieses Zeichens selbst“ (Frank 1984, S. 100). In der Zeitlichkeit des Zeichens liegt in Franks Deutung von Derrida also der Differenzierungsprozess (Derridas *différance*), die Tatsache, dass Zeichen nicht nur von anderen in oppositiven Relationen untereinander getrennt sind, sondern dass jedes Zeichen von sich im Zeitfluss so abgespalten ist, dass „die von ihrer ... materiellen Fracht befreite Idealität eines Zeichen-Sinns“ aufleuchtet (Frank 1984, S. 101). Zwei Werte könnten nur in der Zeit unterschieden werden, und die Zeichenmaterie müsse zuerst in die Vergangenheit versunken sein, um ihrer Bedeutung freien Raum zu bieten, meint Frank.

Derridas Ansatz widerspruchlos angelegt und zu Ende gedacht sähe in concreto folgendermaßen aus: „Eine Bleibe wäre es, insofern ein und dasselbe *apostème* [= hypothetisch dasselbe M.R.] nacheinander beliebig vielen hypothetischen Sinnzuschreibungen offen stünde“ und „/n/on-présente wäre die Kette, indem keine Einschreibung sich in der ihr folgenden sinngleich und gleichförmig fortsetzen muss, derart, dass die Suipräsenz ihres

Bedeutens eine von keiner Differenz getrübe instantane Einheit bildete“ (Frank 1984, S. 553). Das heißt: jeder Zeichengebrauch beruht auf einer Hypothese. Diese ist als motivierende Kraft für die folgende Hypothese bzw. für den nächsten Zeichengebrauch zu denken. Zwischen den einander folgenden Hypothesen bzw. Zeichengebräuchen bzw. Interpretationen besteht eine Kontinuität – die „von einander motivierenden hypothetischen Urteilen“ (Frank 1984, S. 553).

Auf diese Weise wird dem naturalistischen Fehlschluss entwichen, Naturursache verwandelt sich in Grund, der die Handlung (die Sinnerzeugung) nie auslöst, sondern veranlasst – motiviert. (Der Grund motiviert erst, nachdem er als solcher anerkannt bzw. interpretiert worden ist;<sup>23</sup> vgl. Frank 1984, S. 554.)

Was also die von Derrida intendierte Aufgabe der *différance* besser als diese selbst ausüben könne, sei die einzig motivierbare, urteilende und die „Nicht-Koinzidenz der Zeichensynthese“ bewirkende selbstbewusste Individualität (Frank 1984, S. 555). Sie erzeugt die Reihe der „unabsehbaren (Neu-)Interpretationen“ schon interpretierter Marken, die „in keiner authentischen Anschauung instantan“ repräsentierbar oder vergegenwärtigbar ist (Frank 1984, S. 556).

Das sinnfähige individuelle Bewusstsein ist als „freie Überschreitung“ ein Gegenstück zu dem virtuell stabilisierenden System von grammatischen, semantischen und pragmatischen Regeln. Sie erwirkt, dass der jetzige Sinn nicht aus ihnen ableitbar ist, dass zu der jeweiligen Bedeutung nicht unter den methodisch kontrollierbaren Verfahren aus der Signifikation gelangt werden kann, „die das betreffende Zeichen bis dahin

---

<sup>23</sup> Franks Ansatz ist hier folgerichtig und weitgreifend, selbst die Naturwissenschaften werden nicht geschont: „Auch physische Ursachen sind letztlich Gründe in dem Sinne, dass die Seinsweise des Physischen durch Wahrnehmungsurteile (und mithin durch Interpretationen) als das, was sie ist, erschlossen ist: Auch die Gesetze der Mechanik sind nichts als motivierte Schlussfolgerungen am Leitfaden von Wahrnehmungsurteilen, deren hypothetischer und also hermeneutischer Charakter niemals zu überwinden ist und auch nicht überwunden werden soll, weil mit ihm die Verständlichkeit eben der Welt, in welcher wir mechanische Gesetzmäßigkeiten am Werke sehen, verschwinden würde“ (Frank 1984, S. 555).

innehatte „Keine semantische Deduktion aus präetablierten Prämissen“ findet im Sprachverstehen statt, denn

„das individuelle Moment ... liegt in dem Abstand, den es zwischen der alten und der neuen Bedeutung gehöhlt hat. In diesem Sinne ist Verstehen reproduktiv: Nachvollzug nicht der ehemaligen Bedeutung, sondern des Sinnentwurfs, der die alte Bedeutung im Entwurf einer neuen des-aktualisiert, ent-gegenwärtigt und irremediabel aufspaltet“ (Frank 1984, S. 557).

Wie soll man sich nun aber, so fragen wir, den aufspaltenden Zugriff vorstellen? Wie beziehe ich mich per *apòsème* auf die vorangehende Interpretation? Was sagt bzw. zeigt mir an dem *apòsème*, wie es bislang hypothetisch ausgelegt wurde? Ein Aposem ist Frank zufolge kein Grund, der mich motivieren kann; es soll eine fremde Hypothese sein. Wie soll aber diese neu zu interpretierende vorausgehende und aufzusplittende Interpretation im individuellen Bewusstsein des nun Interpretierenden „aufgefasst“ werden? Muss ich selbst sie – als fremde – erstellen? Motiviere ich mich von selbst aufgrund *meiner* älteren zu einer anderen, wiederum meiner Hypothese?

Frank erklärt, dass die neue Bedeutung aus der herkömmlichen nicht abgeleitet werden könne, dass sie sie nur frei motiviere (vgl. Frank 1984, S. 556). Muss ich die alte aber nicht zuerst synthetisieren, damit ich mich von ihr beeinflussen lassen kann? Sie ist nicht gegeben. Das Aposem selbst muss als solches interpretiert werden (als *apòsème* einer *signifiant-signifié*-Synthesis, von selbst, naturgemäß ist es eigentlich als ein Empirisch-Materielles kein *apòsème*). Demnach motiviere ich mich durch meine eigene vorherige Interpretation? Die Frage nach der Verfasstheit des Feldes der semantischen Kontinuität wird ohne den Rekurs auf den Begriff des *kollektiven* Bewusstseins wohl noch viele Schwierigkeiten bereiten.

Beim Begründen dessen, dass ein in der Rede wiederholtes Zeichen seine Identität nicht garantieren kann, postuliert Derrida (ebenso wie Franks), dass die Elemente einer überindividuellen Botschaft, also die grammatischen,

semantischen oder pragmatischen Typen, daran beteiligt seien, dass der individuelle Sinn zurücktrete, sodass ein freier Raum für die neue individuelle Auffassung zustande komme: Wenn man sich äußert, verliere man die Kontrolle über das Geäußerte (es sei sozusagen dem konventionellen Typ ausgegeben), sodass diesem ein anderer individueller Sinn zugeschrieben werden könne und müsse. Das Überindividuelle, Allgemeine, der konventionelle Sinn, scheint in dieser Konzeption Derridas eine öffentlich zugängliche Opferstätte zu sein, wo das Individuelle dargebracht und verlassen wird, um von einer anderen individuellen Deutung übernommen zu werden. Der Sinn wird auf diese Weise durch die Wiederholung je neu gekennzeichnet (*re-marque*), sodass man rhetorisch fragen kann: „Wer beweist, dass der Sinn eines Zeichens nach dem Durchgang durch die Lücke der Iteration in derselben Synthesis mit seinem Ausdruckssubstrat steht wie zu Beginn?“ (Frank 1984, S. 542, Derrida 1988, S. 61 - LI r) Die Voraussetzung dessen kennen wir nach Derridas und Franks Auslegungen schon: keine Kopräsenz von Sprecher und Hörer und keine Synchronie von Zeichen und dessen Sinn. Die Ungleichzeitigkeit der letzteren bedeutet, dass das zu Interpretierende – der allgemeine Sinn oder der Sinn eines anderen – nicht gegeben ist. Wie kann nun aber, so fragen wir, der individuelle Sinn zurücktreten zu Gunsten vom Überindividuellen, das nie gegeben ist? Was wird also gespalten, und was überdauert als minimale Identität innerhalb von mehreren Interpretationen bzw. Sinnzuschreibungen? Wird das Aposem – in der Rolle des Überindividuellen – durch die Interpretation „gespalten“? Ein Aposem, das an der Zeichenbildung überhaupt nicht teilnehmen soll? Auch wenn es als solches nur durch Beziehung auf das ihm zugehörige *signe* ist?

Wenn Jacques Lacan, dessen Auslegungen zum disseminalen Charakter des Zeichens Derrida stark beeinflusst haben (Frank 1984, S. 544), über das stetige Gleiten des *signifié* unter dem *signifiant* spricht (vgl. Lacan 1957, Vortrag), wird er von Frank berichtigt, unter dem Signifiant könne der Signifikat nicht gleiten.<sup>24</sup> Nach Saussure könne sich doch das Zeichen nur als Ganzes verändern, weshalb er später eben den Begriff (*apo*)*sème* eingeführt

---

<sup>24</sup> Die kritisierte Formulierung Lacans: *glissement incessant du signifié sous le signifiant* (Lacan 1957, Vortrag).

habe. *Aposème* heiße: eine Art „Worthülse, materiell-empirische Verkörperung des Zeichens, die selbst in die Bezeichnung bzw. Semiosis nicht eingeht“ (Frank 1984, S. 544). Dann ist ein Aposem das, was bestehen kann, während sich das Zeichen semantisch ändert.

Bei Lacan scheint das Überindividuelle (des Zeichens), das den individuellen Zeichengebrauch einer von ihm nicht kontrollierbaren Rezeption (durch eine neue individuelle Hypothese/Interpretation) aussetzt und das ein Intersubjektiv-Objektives bedeuten könnte, einerseits in der Zukunftsoffenheit jeder Bedeutungsverleihung und andererseits im sozialen und kontextuellen Gedächtnis der Zeichen zu liegen (Lacan 1957, Vortrag; vgl. Frank 1984, S. 546). Zeichen enthielten nämlich in sich die Spuren ihrer vergangenen Verwendungen und diese wirkten mitbestimmend im Rahmen der „synchronen“ parasemischen Beziehungen. Der je individuelle Gebrauch von Zeichen, der immer dialogisch sei (und deshalb auch nach Lacan und Frank nie monopolisierbar<sup>25</sup>), könne dann in einer je individuellen Verengung oder Reduktion der virtuellen Menge von vergangenen und künftigen Sinnmomenten beruhen. Frank scheint jedenfalls, wie schon erwähnt, in diese Richtung zu denken: Lacans Metapher von am Zeichen „vertikal“<sup>26</sup> angelagerten vergangenen Kontexten (und den Antizipationen von Sinn) verknüpft er mit Schleiermachers Rede von der Interpretation als „eine[r] unendliche[n] Aufgabe, weil es ein Unendliches der Vergangenheit und der Zukunft ist, was wir in der Rede sehen wollen“ (Schleiermacher 1977, S. 94). Und in diesem Zusammenhang schreibt er: „Denn niemals ist vorhinein abzusehen, welche Gruppe von *parasèmes* die Semantik eines Zeichens oder einer Zeichenkette in einer historisch-einmaligen Kontextkonstellation tatsächlich determinieren wird“ (Frank 1984, S. 545).

Aus den Formulierungen sieht man besser, wie die Intersubjektivität an Sinnverschiebungen beteiligt sei, als wie die Intersubjektivität selbst mit zu ihr gehörendem einheitlichem Sinnkontinuum möglich sei. Mehr als um

---

<sup>25</sup> „Der Sinn einer Aussage ist immer derjenige, den der Andere damit meint“ (Lacan 1957, Vortrag).

<sup>26</sup> Lacan 1957, Vortrag

eigene Kohärenz geht es Frank offenbar darum, zu zeigen, dass seine Berichtigung Derridas mit dem ursprünglichen strukturalistischen Ansatz, der bei Saussure zu finden ist, übereinstimmt.

Frank zeigt dies anhand von Zitaten aus nachgelassenen Texten des Genfer Linguisten, in denen die Arbitrarität diskutiert wird:

„Was hier den Philosophen und Logikern entgangen ist, ist, dass wenn ein Zeichensystem von den bezeichneten Objekten unabhängig ist, es durch die Tatsache der Zeit den Verschiebungen ausgesetzt sein würde, die der Logiker nicht vorhersagen kann“<sup>27</sup> (die Übersetzung vom Verfasser, M. R.).

Der authentische Saussure bestreitet hiermit die Identität der Bedeutungen zwischen Sprecher und Hörer, spricht des Weiteren ebenso wie Lacan über *un certain flottement* zwischen dem, „was die Präskripte des Sprachsystems verlangen, und dem, was der Initiative des sprechenden Individuums überlassen ist“ (Frank 1984, S. 558; Saussure 1968, S. 277) und außer der zeitlich linearen Sukzession, die seine selbsternannten Nachfolger<sup>28</sup>. Frank zufolge ignorieren, einen „gegenstrebigen Verallgemeinerungs- oder Idealisierungsprozesses“ annimmt<sup>29</sup> (Frank 1984, S. 561), der bei Derrida fehle. Diese mit der Kantischen „Synthese der Rekognition“ zu vergleichende Aktivität hat die Funktion, das „vergangene Element und den Ort seines Auftretens im Kontext anderer Elemente im Gedächtnis“ festzuhalten (Frank 1984, S. 561). Und in diesem Zusammenhang berührt Frank konkreter unsere Frage nach der Seinsweise des „Identischen“ im Fluss der wechselnden und zugleich aneinander anknüpfenden Zeichenverwendungen bzw. Interpretationen: Was in der Strömung der immer neuen Zeichenverwendungen

„festgehalten wird, kann nun freilich nicht das Element /x/ – bzw. die Elementenkonfiguration (Gestalt) – selbst sein (die sind ja vergangen), sondern nur ihr Stellvertreter: nennen wie ihn ... x'. Die unterscheidende Beziehung

---

<sup>27</sup> Saussure (1974, S. 13): „ce qui a échappé ici aux philosophes et aux logiciens, c'est que du moment qu'un système des symboles est indépendant des objets désignés, il était sujet à subir, pour sa part, par le fait u temps, des déplacements non calculables pour le logicien“. (vgl. Frank 1984, S. 542).

<sup>28</sup> Allerdings zumindest mit Derridas und Lacans Ausnahme.

<sup>29</sup> „memorisation“, „recollection des unités phonatoires successives“ (Saussure 1974, N 15 ; zitiert nach: Frank 1984, S. 561)

findet also nicht, wie das Code-Modell voreilig unterstellt, zwischen den Elementen  $x$  und  $x$  statt, sondern zwischen den Elementen  $x$  und  $x'$ , zwischen einem vergangen-(v)erinnerten und gegenwärtig-vernommenen und nun als  $x$  interpretierten Element“ (Frank 1984, S. 561)<sup>30</sup>.

Daraus ist nach Frank zu folgern, dass der sprachliche Wert nicht einer „zeitlos-synchronen Struktur von Elementen“ zuzurechnen sei, sondern dass er die Idee der Zeit einschlieÙe (Frank 1984, S. 561): Die Zeit schaffe die Differenz, die die individuelle Interpretation erst danach hypothetisch als Beziehung zwischen Identischem auslegen könne, es gebe in der Sprache keine Identität ohne Zeit (und ohne Subjekt).

Aus dieser strukturalistisch-hermeneutischen Synthesis, die hier Lacan, Saussure und Frank vorstellen, ergibt sich eine schwer zu beantwortende Frage, die das Solipsismus-Problem betrifft: Wie absorbiert die vom jeweiligen Subjekt generierte Einheit des Sinnes in ihrem Motiviert-Sein die von anderen Subjekten erzeugten Bedeutungsauslegungen, damit man die Idee des kontinuierlichen und intersubjektiven Semiosis-Prozesses denken kann? Kann die *minimale Identität*, die eine Zeit überdauert und die Intersubjektivität ermöglicht, selbst erst ein Produkt der synthetischen Tätigkeit (der individuellen Interpretation) sein? Warum ist sie „minimal“, wenn sie je schon holistisch charakterisiert wird (wenn Frank zufolge aus einem Sinnlich-Materiellen durch eine Hypothese ein Aposem entsteht, ist dies Aposem immer eines von einem *sème*, also dem ehemaligen signifié-signifiant-Komplex)? Das Identische als Substrat der (pluralfähigen) Sinnzuschreibung (oder genauer der Sinnzuschreibbarkeit) soll vielmehr eine Neutralität hinsichtlich der einzelnen möglichen Sinne aufweisen. Ein bestimmtes Aposem erfülle diese Anforderung nicht und ein materiell-sinnliches Chaos habe in der Semiosis überhaupt keine Rolle.

Wir wollen zum Schluss dieses Kapitels noch einmal vevleichend zusammenfassen, weshalb Teuberts und Busses diskurssemantischer Streit

---

<sup>30</sup> Frank stützt sich hier auf Christian Stettens *Peirce und Saussure*, in: Kodikas/Code. An International Journal of Semiotics 2, 1979, 124-149

über das interdiskursiv Zugängliche in einem aporetischen Zustand verharren musste. Der allererste Grund dessen besteht darin, dass man programmatisch, der philosophischen Grundannahmen des Neostrukturalismus, d. h. der Konzeptionen von Foucault und Derrida wegen, über keine Bewusstseinstheorie verfügt, die es erst ermöglichen würde, das naturalistische Feld zu verlassen, auf das die Bedeutungen vom Himmel fallen. Dazu ist es nämlich notwendig, auf den widerspruchsvollen Begriff des Diskurses zu verzichten, der einerseits als ein autopoietisches (Über-)Subjekt eine allen Sinn generierende Entität darstellt und andererseits virtuell ist und vom erforschenden Diskursanalytiker, der selbst für ein determiniertes Diskursprodukt gehalten werden müsste, konstruiert sei.

Die Schwierigkeiten mit der Erklärung der Bedeutungsveränderung und der entsprechenden Aufklärung der Bedeutungsidentität sind nichtsdestoweniger auch auf der Seite von Franks damaligem subjektivistischem Ansatz festzustellen. Er scheint weder verständlich zu machen, wie ein anzunehmendes geschichtliches Sinnkontinuum etabliert wird, noch offenzulegen, wie ein intersubjektiv Aufgreifbares in der Sprache zustande kommt. Franks Vorsprung Derrida oder Teubert gegenüber ist aber offensichtlich: Subjektivität als grundlegende Kategorie ist (schon in *Was ist Neostrukturalismus?*) unhintergebar und wenn man deren Eigenschaften (wie Spontaneität, Autopoiesis, Selbstreferentialität oder Reflexivität) einem theoretischen Konstrukt namens Diskurs oder System zuspricht, wie das Derrida, Teubert oder etwa Habermas tun, hat man im Grunde nur eine neue Subjekttheorie mit einem neuen, problematischen Terminus eingeführt, die nicht nur Schwierigkeiten hat mit einigen aufzuklärenden Phänomenen wie Sprachwandel oder Bedeutungsetablierung im Diskurs, sondern schon an sich und von Anfang an widersprüchlich ist.

### III.

#### **Franks hermeneutische Kritik an dem sprachanalytischen Modell des Codes**

#### **(Die epistemische Asymmetrie und das grammatische Apriori in der hermeneutischen und sprachanalytischen Sprachtheorie)**

Die zweite Strömung der Linguistischen Wende, die Sprachphilosophie, versucht zwar auch negativ-differentiell das Subjekt vom Funktionieren eines spatio-temporalen (Strawson, Tugendhat) oder eines grammatischen Systems (Tugendhat) her verständlich zu machen. Auf der anderen Seite nimmt sie den Subjektbegriff ernst und untersucht ausdrücklich die Relation zwischen den semantischen Spracheinheiten und deren epistemisch differenten Gegebenheitsweisen: in der Objekt- und der Subjektperspektive. Im Folgenden verfolgen wir Franks diesbezügliche Rezeption und Kritik vor allem am Beispiel von Strawsons Ausführungen, mit denen sich der Autor in der Mitte der 80er Jahre in seinem Werk *Die Unhintergebarkeit von Individualität* befasst.

In der konzeptuellen Struktur unseres Denkens spielen Strawson zufolge die sogenannten Einzeldinge (individuals) eine vorrangige Rolle. Unter „Einzelding“ versteht Strawson zunächst jeden beliebigen Gegenstand des Denkens oder des Gesprächs, somit alles, was zu einem Subjekt der singulären Prädikation werden kann. Der Ausgangspunkt für das theoretische Bewältigen des so breiten und allgemein aufgefassten Themas ist für Strawson gerade die Frage, wie wir uns im Gespräch über ein Ding mit der Identität dieses Dinges vergewissern: Woran erkennen wir, praktisch formuliert, dass wir eben über dasselbe oder immer noch über dasselbe

sprechen? So stellt Strawson mutig die Frage nach der trans-situationellen (die Instantaneität überschreitenden) und intersubjektiven Identität des kognitiv Geteilten. Wie denken wir die Einzeldinge und wie sprechen wir über sie? In welchen impliziten Vollzügen realisiert sich die Präsentation, d. h. Identifikation und die Re-identifikation von einzelnen Gegenständen des Denkens (Strawson 1959, S. 15f)?

Die Frage danach, was wir zu „identifizieren“ fähig sind, deklariert Strawson direkt im Zusammenhang mit der Frage, was in unsere Ontologie gehört. In einer offenbaren Anspielung auf Quine stellt er hier eine „beiderseitige Implikation“ fest: Worüber wir sprechen, worauf wir „identifikationell referieren“, das sind die von uns wirklich anerkannten Entitäten, die die Karte der Welt bilden, die wir wirklich bewohnen. Quines ökonomische Befürchtung vor dem übermäßigen Vermehren der Entitäten beschwichtigt er an vielen Stellen durch eine natürliche Strukturhierarchie, die er annimmt, die er aber auch als solche in den Gegensatz stellt zum Eliminativismus der „Reduktionisten“<sup>31</sup> (Strawson 1992, z. B. S. 75).

Unter einzelnen Individuen herrscht Hierarchie und diese entspricht Strawson zufolge direkt den Weisen, wie wir uns auf einzelne Entitäten identifikationell beziehen. Manche Arten von Einzeldingen sind „fundamental“ (Strawson 1959, S. 11), andere sind in diesen fundiert und von ihnen abhängig. Auf die fundamentalen Individuen wissen wir uns direkt zu beziehen, auf die abhängigen nur mittels der (impliziten) Referenz auf die fundamentalen (Strawson, 1959, S. 17). Als Ergebnis dieser ersten Betrachtung Strawsons kann man die Feststellung eines sinnvollen Zusammenhangs ansehen, der unter den Gegendstandsarten besteht. Die Sichtweise dieser Traktation ist phänomenologisch: Sie liegt in der Untersuchung der Weisen, wie sich unser Bewusstsein die Typen der

---

<sup>31</sup> Strawsons phänomenologischer Konnektionismus ist sich gut der Vernetzung bewusst, in der sich die grundlegenden ontologischen und epistemologischen Kategorien je an sich und miteinander zusammenstellen, was er gegen den sensualen Atomismus Humes oder dessen Nachfolger im Bereich des philosophischen Physikalismus, die die Kategorie des Subjekts eliminieren wollen: „The full and rich description of the physical world as perceived yields incidentally and at the same time a full and rich description of the subjective experience of the observer. (1992. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.: 75–6)

Gegenstände zugänglich macht, wie, in welcher Erscheinungslogik, es zu ihnen gelangt.

Strawson stellt sich die Aufgabe, die Bedingungen der Möglichkeit einer erfolgreichen Referenz im Kontext des gewöhnlichen Gesprächs zu formulieren. Was musste der Zuhörer leisten, damit wir von ihm sagen können, dass er verstanden hat, über welches Individuum der Sprecher sprach? Strawson geht davon aus, dass Identifizieren Herausnehmen bedeutet sowie das Eingliedern des Herausgenommenen in den (alles umgreifenden) Kontext; ein Herausgegriffenes, das außerhalb der Welt-Story gestellt würde, würde die „volle Anforderung an die Identifikation seitens des Zuhörers“ nicht erfüllen. In diesem Zusammenhang lehnt Strawson es also ab, ein bloßes Verstehen eines gegebenen Einzeldings im nicht-verankerten Kontext (sog. *story relative identification*, Strawson 1959, S. 18)) für eine identifikatorische Referenz zu halten: In einzelnen Kontexten auftretende Dinge scheinen für Strawson nur dann einer Identifikation zugänglich zu sein, wenn der jeweilige Kontext einen homogenen Bestandteil bildet in der einzigen Ausdehnung des Weltkontextes (Strawson 1959, S. 18).

An dieser Stelle verbindet Strawson plötzlich die eindeutige Identifikation mit dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und erklärt, dass die Anforderung an Identifikation vollständig von „demonstrative identification“ (Ostension) oder direktem Hinweisen erfüllt wird (Strawson 1959, S. 19). Es scheint hier eine gewisse Spannung zwischen den Akten von Einordnung und Sehen zu bestehen, mit denen Strawson den Akt der referenziellen Identifikation zu erfassen versucht, und einige radikalere Denker aus dem Umfeld der analytischen Philosophie (wie Strawsons Schüler Ernst Tugendhat) bezichtigen tatsächlich unseren Analytiker des naiven Realismus, durch den Strawson die hoffnungsvolle Inklinaton zu einer zeichentheoretischen Geometrie vereitle. Strawson ist sich der „Probleme“ bewusst, die die Ostension mit sich bringt. Er beruft sich aber auf den Begriff der „Szene“ (Strawson 1959, S. 19), in der sich alles Zeigen abspiele und die durch ihr Einsetzen letztlich in der „Weltgeschichte“ (the

history, Strawson 1959, S. 18) die Identität des Demonstrierten gewährleiste. Die Ostension kann eine einzigartige Stellung einnehmen, und sie erfüllt sie durch ihre spezifische Leistung des Herausnehmens aus einer homogenen Umgebung, auf die sie sich stützt; sie zeigt also nicht auf ein leeres Dies, sondern auf ein eine Stelle besetzendes Ding in dem allumfassenden Rahmen.

Die Ostension hält Strawson für das entscheidende Identifikationsmittel auch für die Fälle, wenn man indirekt, durch sog. Deskriptionen, referiert. Nach Strawson besteht keine Deskription „nur aus den allgemeinen Termen“, sondern sie ist immer eine Mischung von nicht-ostensiven und ostensiven Elementen. Deskription bedeutet, dass man einen Teil des Universums, auf den ich nicht ostensiv referieren kann, in Beziehung zu demjenigen einführe, auf den ich ostensiv referieren kann. In einer Anspielung an Leibniz hebt Strawson hervor, dass das Einheitssystem der Zeit-Raum-Beziehungen, von dem erst Ostension ermöglicht wird, auch prinzipiell für eine einmalige Deskription notwendig ist und dass bloße „logisch individualisierende Beschreibung“ (Strawson 1959, S. 26), d. h. ein Definitionsdepot von allgemeinen Termen, nicht imstande ist, eine individualisierende Erkenntnis zu gebieten – es schließt weder eine leere noch eine mehrfache Anwendung (Referenz) aus.

Die Einmaligkeit der Referenz mittels der Deskription umfasst also notwendigerweise die Einführung des inkriminierten Objektes in einmalige Beziehung zu einem anderen, auf das man ostensiv referieren kann, d. h. das sich direkt in den Zeit-Raum-Rahmen verorten lässt. Die einmalige Beschreibung als Formulierung einer individualisierenden Tatsache muss somit den Hinweis auf ein einmalig verortetes Seiendes im einheitlichen Zeit-Raum-Rahmen enthalten, was aber nicht bedeutet, dass die einmalig deskribierte Entität selbst „in Raum und Zeit sein“ muss (Strawson 1959, S. 225).

So kann man nach Strawson mit der Antwort auf die Frage nach minimalen Bedingungen einer seitens Hörers gelungenen Identifikation des

vom Sprecher thematisierten Einzeldings schließen: dieses Einzelding muss ein Mitglied unseres allgemeinen Erkenntnisrahmens der Einzeldinge sein (Strawson 1959, S. 24), der Hörer muss einen individualisierenden Fakt (individuating fact, Strawson 1959, S. 23) von diesem Einzelding kennen und wissen, dass jetzt darauf referiert wird (Strawson 1959, S. 23).

Der Hörer muss imstande sein, anzuführen, wann und wo sich das betroffene Einzelding befindet oder befand. Es ist damit laut Strawson ebenfalls die Kenntnis seiner eigenen Position im Zeit-Raum-Rahmen notwendigerweise verknüpft: Wenn er seine eigene Verortung nicht kennt, ist er nicht imstande, anderes zu lokalisieren, die Ostension wäre unwirksam (Strawson 1959, S. 29).

Im Anschluss daran sieht sich Strawson noch genötigt, den Schlüsselbegriff Identifikation zu analysieren und weist auf die folgende Differenzierung hin: Ein Objekt zu identifizieren kann bedeuten:

a) dessen sortale Einordnung, die mit der Kenntnis eines individualisierenden Fakt es im Vollzug der gleichzeitigen Referenz verknüpft ist, oder

b) die Synthese dieses kognitiven Prozesses mit einer früher schon erworbenen Erkenntnis oder Information über dieses jetzt thematisierte Objekt. Die erstere Identifikation lässt Strawson terminologisch unberührt, die letztere nennt er Reidentifikation (Strawson 1959, S. 31). Das Ausgangsproblem der Identifizierungsbedingungen wird jetzt als Frage danach formuliert, wie eine Reidentifikation überhaupt möglich ist.

Die Ostension scheint auf die jetzige Beobachtung beschränkt zu sein, und kein Beobachten ist ununterbrochen und unbegrenzt. Die Begriffsstruktur, die wir nach Strawson haben, setzt aber zumindest einige dauerhafte Objekte mit numerischer Identität voraus (Strawson 1959, S. 34). Eine Humesche Reminiszenz hat nun Strawson im Sinne mit der Frage, wie in unserer Erfahrung zu differenzieren ist zwischen der numerischen und einer bloßen

„qualitativen Identität“ (Strawson 1959, S. 34) der sich gebenden Entitäten. Bloße qualitative Gleichheit der Objekte würde keinen einheitlichen räumlichen Rahmen konstituieren, sondern dieser würde in viele unabhängige Systeme zerfallen (Strawson 1959, S. 34). Die Ablehnung des skeptischen Atomismus Humes<sup>32</sup>, die er gründlicher in seiner späteren *Analysis and Metaphysics* ausarbeitet, benutzt Strawson hier als Gelegenheit zur Hervorhebung der „komplexen Verbindung“ der Begriffe von Ort und Ding und zur Feststellung, dass wir neben den Dingen komplementär imstande sein müssen, auch „Stellen“ (places) im Zeit-Raum-Netz zu identifizieren (Strawson 1959, S. 36). Aus dieser Komplementarität folgt, dass was keine raumzeitliche Platzierung hat, nicht (direkt) identifiziert werden kann. Solche „unbeobachtbaren“ (Strawson 1959, S. 34) nicht-dreidimensionalen Einzeldinge lassen sich nur vermittels einer Referenz auf die Einzeldinge einer anderen Klasse identifizieren. Als Paradigma für die Aufklärung dieser referentiellen Abhängigkeit benutzt Strawson den Begriff der Person. Der beinhaltet sowohl den Begriff des materiellen Körpers, das unseren Beobachtungs- und Lokalisierungsfähigkeiten entspricht, wie auch den Begriff der sog. „private particulars“ (unbeobachtbaren Einzeldinge, Strawson 1959, S. 41), mit denen Strawson alle mentalen Ereignisse und Wahrnehmungen meint und die sich als solche nicht ohne den Rekurs auf andere Typen von Einzeldingen lokalisieren lassen. Auf diese Weise sind „die Prinzipien der Individualisation“ (Strawson 1959, S. 41) von privaten Einzeldingen in Individualisierungsprinzipien der Personen fundiert, denen sie gehören. Jede erfolgreiche Referenz auf ein solches abhängiges Einzelding (z. B. Schuldgefühl oder Zahnschmerz) impliziert die Referenz auf eine lokalisierte Person.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Humes Skeptizismus sei wie jeder „Revisionismus“ widersinnig, da er in der Formulierung des Einwandes gegen das gültige „Begriffsschema“ dieses Schema gültig macht.

<sup>33</sup> „The principles of individuation of [such private] experiences essentially turn on the identities of the persons to whose histories they belong. A twinge of toothache or a private impression of red cannot in general be identified in our common language except as the twinge which such-and-such an identified person suffered or is suffering, the impression which such-and-such an identified person had or is having. Identifying references to 'private particulars' depend on identifying references to particulars of another type altogether, namely persons“ (Strawson 1959, S. 41).

Wenn aber der Hinweis auf ein „mentales Ereignis“ (Strawson 1959, S. 41) in diesem Fall einen Hinweis auf die Person impliziert, die es „hat“, gilt nicht dasselbe für jede Referenz (insofern jede Referenz in der Ostension gründet)? Gilt die Äquivalenz: *diese Erinnerung = die Erinnerung, die die Person A hat*, gilt dann nicht dieselbe deskriptive Gleichheit: *dieser Baum = der Baum, den jetzt die Person A sieht*? So lebt sich nun Strawson in die Rolle eines potentiellen Opponenten ein, der die Auffassung vertritt, dass jede Ostension (das Bewusstsein des) einen Wahrnehmenden impliziert (Strawson 1959, S. 42). Folgt also aus diesen deskriptiven Äquivalenzen nicht, dass alle Typen von Einzeldingen prinzipiell abhängig sind, d. h. dass man sich auf sie nicht anders beziehen kann als durch die implizierte und fundierende Referenz auf eine radikal differente Einzeldingsart, nämlich auf ein wahrnehmendes (die Ostension durchführendes) Einzelding?

Strawson leugnet natürlich nicht die Einbettung des Wahrnehmenden in jeder Ostension, er hebt aber (im Sinn von Moore) hervor, dass diese Tatsache die identifizierbaren Einzeldinge nicht nivelliert und dass die Differenz abhängig-unabhängig durchzuhalten ist: referieren die Person A und die Person B in einem Gespräch auf „diesen Baum“ (Strawson 1959, S. 42), dann unterscheidet sich diese Identifikation von dem Fall, in dem diese Personen über einen Gedanken oder über Zahnschmerzen der Person C sprechen. Die deskriptiven Wesen dieser beiden Referenzen sind insofern verschieden, dass der Unterschied zwischen abhängigen und unabhängigen Einzeldingen laut Strawson genügend motiviert ist.

(Damit wird aber nicht geleugnet, dass – nach der eigenen Definition Strawsons – alle Einzeldinge außer dem wahrnehmenden abhängig sind, damit ist nur gesagt, dass es unter den abhängigen Abhängigere gibt, nämlich diejenigen, die in ihrem Gegebensein auf ein mehrfaches Vermitteln angewiesen sind. Wenn aber einzig die Kenntnis von sich selbst (eine realisierte Referenz auf sich selbst, ein Selbstbewusstsein) die Grundlage für alle anderen Referenzen und Lokalisationen darstellt, kann die Selbstkenntnis

von der Kenntnis der eigenen Stelle oder Position nicht abhängen, denn die angeführte Asymmetrie (ein unabhängiges Einzelding vs. alle anderen Abhängigen) vereitelt jeden homogenen Raum, somit auch die Kategorie der Stelle.)

Ebenso wie die privaten Einzeldinge sind auch alle theoretischen Konstruktionen (z. B. die Partikeln in der Physik) abhängig von der Identifikation von anderen wahrnehmbaren Körpern. Allgemeiner formuliert: Alle abstrakten oder komplizierten Einzeldinge hängen, was ihre Identifikation betrifft, von den weniger komplizierten ab.<sup>34</sup> (Ein Beispiel aus den Sozialwissenschaften: Das Einzelding „Streik“ hänge identifikationsgemäß von „Menschen“, „Fabriken“, „Maschinen“ usw. ab., Strawson 1959, S. 44).

Strawson resümiert: Damit Elemente einer Einzeldingsart unabhängig identifizierbar sein können, müssen sie zwei Bedingungen erfüllen: Sie dürfen weder „privat“ noch „unbeobachtbar“<sup>35</sup> sein (Strawson 1998, S. 53).

Mögliche Kandidaten, die diese Bedingungen erfüllen, sind Strawson zufolge Ereignisse und Zustände einerseits und materielle Objekte andererseits. Die Ereignisse und Zustände werden von Strawson jedoch sofort ausgeschlossen, weil sie mit der Darbietung von einem typengemäß homogenen Rahmen ein Problem haben (sie sind verschiedener Art) und erst recht keine Einheitlichkeit eines solchen Rahmens aufweisen (Strawson 1959, S. 53). Die materiellen Körper erfüllen dagegen erfolgreich die Aufgabe von fundamentalen Einzeldingen, da sie solch einen Rahmen bieten. Dass man über diese verfügt, belege unsere Fähigkeit, zumindest einige seiner Elemente zu identifizieren.

#### Die Errungenschaft der ersten Betrachtung Strawsons in *Einzeldinge*

---

<sup>34</sup> „From this there follows immediately a general identifiability-dependence of particulars of the more sophisticated, upon particulars of the less sophisticated, type. For we could not speak of, and hence, identify, particulars of the more sophisticated type unless we could speak of, and hence identify, particulars of the less sophisticated type“ (Strawson 1959, S. 44f).

<sup>35</sup> „The minimum conditions of independent identifiability for a type of particulars were that its members should be neither private nor unobservable“ (Strawson 1959, S. 53).

ist also die Erkenntnis, dass *materielle* Körper die fundamentalen Einzeldinge in unserer konzeptuellen Struktur sind. Nach einem Gedankenexperiment, das in der Annahme einer Welt ohne dreidimensionale zeiträumliche Entitäten (am Beispiel der rein auditiven Welt) besteht, geht Strawson auf die Analyse des Begriffs der Subjektivität bzw. der „Person“ ein, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Verfasstheit der fundamentalen Einzeldinge: Eine Person sei identifizierbar und einzelne Personen seien unterscheidbar, insofern sie materielle Körper sind. Bereits bei der Rekapitulation der Feststellungen, die aus der Untersuchung der nur aus Schall bestehenden Modellwelt gefolgert wurden, berührte Strawson einen interessanten Gedanken, mit dem er fließend an die Analyse der Subjektivität anknüpft: Die auditive Welt ist durchaus denkbar, in ihrer quasi-räumlichen Dimension lassen sich auditive Einzeldinge identifizieren, man kann sie als Einzeldinge von auditiven Universalen erkennen usw. – Ein Wesen mit diesem Erfahrungsinhalt könnte sich aber „nicht als Subjekt dieser Erfahrung erfassen“. Strawson meint, dass sich solch ein Wesen von anderen Dingen nicht unterscheiden könnte, denn „wie könnte sich ein Schall (oder ein Nacheinander von Schallen) herausnehmen? Wie könnte ein Schall es sein, was alle diese Erfahrungen *hat*?“ (Strawson 1959, S. 88, übersetzt vom Verfasser, M.R. vgl. Anmerkung 37). Damit ein Ding eine Idee von sich hat, muss es laut Strawson die Idee des Subjekts dieser Erfahrungen haben;

[...] um diese Idee überhaupt zu haben, müsste es, wie es scheint, die Idee eines konkreten Dinges sein, von dem es eine Erfahrung hat, das aber im Gegensatz zu anderen Dingen ihrer Erfahrung steht, die nicht es sind. Wenn es aber diese Idee von eben der Entität *im Rahmen* seiner Erfahrung hat, wie kann es eine Idee dessen sein, was alle seine Erfahrungen hat?“ (Strawson 1998, S. 89, übersetzt vom Verfasser, M.R.).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Die ganze Stelle im Original lautet so: „We drew a picture of a purely auditory experience, and elaborated it to a point at which it seemed that the being whose experience it was-if any such being were possible at all-might recognize sound-universals and reidentify sound-particulars and in general form for himself an idea of his auditory world; but still, it seemed, he would have no place for the idea of himself as the subject of this experience, would make no distinction between a special item in his world, namely himself, and the other items in it. Would it not seem utterly strange to suggest that he might distinguish himself as one item among others in his auditory world, that is, as a sound or sequence of sounds? For how could such a thing-a sound-be also what had all those experiences? Yet to have the idea of himself, must he not have the idea of the subject of the experiences, of that which has them? So it might begin to look impossible that he should have the idea of himself at any rate the right idea. For to have the idea at all, it seems that it must be an idea of some particular thing of which he has

Das, fügt Strawson am Rande der Entdeckung der transzendentalen Philosophie hinzu, ist ein allgemeines Problem, das auch die übliche Welt betrifft. – Durch diese Betrachtung gelangt Strawson zu der Antwort: Es genüge, solche Eigenschaften der Personen zu finden, durch die sie sich von Gegenständen ihrer Erfahrungen unterscheiden; und weil die rein auditive Welt nicht darüber verfüge, womit die Welt der dreidimensionalen Körper ausgestattet ist, bestehe die Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins bzw. der Subjektivität vorrangig in den materiellen Qualitäten (vgl. Strawson 1959 S. 89).<sup>37</sup> Von dieser Sichtweise geht Strawson aus, wenn er das fundamentale Problem der Existenz bewusster Subjekte benennt; er drückt es aus in zwei Fragen:

1. Warum schreiben wir überhaupt einem Gegenstand mentale Charakteristiken zu?

2. Warum schreiben wir sie demselben Ding zu, dem wir auch die physischen Charakteristiken zuschreiben? (Strawson 1959, S. 90)

Personen unterscheiden sich Strawson zufolge von anderen Objekten vor allem durch die sensomotorische Koordination, oder, besser ausgedrückt, durch die kinästhetischen Korrelationen. Also nicht nur dadurch, dass sie mit mentalen (es werden ihnen Absichten, Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle zugeschrieben) wie physischen Attributen ausgestattet sind, sondern in erster Linie dadurch, dass der Körper von Personen als Subjekt dieser zweier Reihen kategorial differenter Prädikate zu einer sinnvollen Kommunikation

---

experience, and which is set over against or contrasted with other things of which he has experience, but which are not himself. But if it is just an item within his experience of which he has this idea, how can it be the idea of that which has all of his experiences? And now we seem to have come upon a form of problem which is completely general, which applies as much to the ordinary as to the auditory world. It must, it seems, be soluble for the ordinary world“ (Strawson 1959, S. 88f)

<sup>37</sup> An dieser Stelle überholt den Phänomenologen ein Vorurteil des vorausgewählten Resultats: Ist vielleicht in der rein auditiven Welt des Schalls ein noetischer Bestandteil nicht analytisch beinhaltet, nämlich das gebende Bewusstsein, das sog. Hören? Und ist vielleicht nicht dieses Gesuchte dasjenige, was solch einen Schall „herausnimmt“, der „ebenfalls“ das Subjekt der auditiven Erfahrung ist? Strawson zeigt nicht, warum ein auditives *cogito* (sagen wir ein *audio*) in der Schallwelt mehr verloren sein soll als ein visuelles, taktiles, gustatorisches oder eine Kombination hiervon in der Welt der materiellen Gegenstände.

fähig ist gerade zwischen der Sphäre des Bewusstseins (oder der Wahrnehmung) und der materiellen Welt. Eben die kinästhetischen Korrelationen, wie sie z. B. durch Augenlider-, Augen- und Kopfbewegungen verwirklicht werden und wie diese in der Wahrnehmungsperspektive zum Ausdruck kommen, lassen die Körper von Personen zu den ausgezeichneten materiellen Einzeldingen werden. (Strawson 1959, S. 90). Die kinästhetischen Korrelationen bedeuten, dass die sinnliche Erfahrung „[...] von der Lokalisierung wie dem Zustand bestimmter Organe eines und desselben Körpers abhängen“<sup>38</sup> Es lasse sich somit sagen, dass „es für jede Person einen Körper gibt, der eine bestimmte Stellung der sinnlichen Erfahrung derselben Person gegenüber einnimmt“.<sup>39</sup>

Insofern sind, meint Strawson, die Gründe erfasst, warum man von allen Dingen gerade den einen für einen eigenen Körper hält, also gerade den seinen; die fundamentale Frage, wie man überhaupt einen Begriff des *Ich* haben kann bzw. wie man überhaupt einem Individuum Erfahrungen oder mentale Zustände zuschreiben kann, werde damit aber noch nicht berührt (vgl. Strawson, 1959, S. 92). Wir wissen bisher vom *Ich* nur, dass ihm sowohl mentale als auch physische Eigenschaften zugeschrieben werden (und dass diese kinästhetisch zusammenhängen).

Strawson entscheidet sich nun, konfrontationell weiter fortzugehen, und erinnert an zwei traditionelle Lehren, die je zumindest eine Strawsons Annahmen in Frage stellen: beide leugnen es, dass man Zustände des Bewusstseins demselben zuschreibt, wem Körpereigenschaften zugeschrieben werden (wenn der *common sense* so tut, erklären sie es für eine Sprachillusion). Sie behaupten also, dass es kein gemeinsames Subjekt oder keinen Besitzer beider Prädikatsarten gibt, wie Strawson diesen Standpunkt zusammenfasst (Strawson 1959, S.94). Als seine sichtbaren offensichtlichen

---

<sup>38</sup> „But there is still the double dependence of the character of the experience on both the location and the state of certain organs of one and the same body“ (Strawson 1959, S. 91).

<sup>39</sup> We may summarize such facts by saying that for each person there is one body which occupies a certain causal position in relation to that person's perceptual experience, a causal position which in various ways is unique in relation to each of the various kinds of perceptual experience he has; and as a further consequence—that this body is also unique for him as an object of the various kinds of perceptual experience which he has (Strawson 1959, S. 92).

Anhänger nennt er Descartes und den in der Humeschen Tradition philosophierenden Wittgenstein, der darüber hinaus behauptet, dass auch unsere erste Frage <sup>40</sup> nicht entsteht, warum wir überhaupt etwas Bewusstseinszustände zuschreiben (Strawson 1959, S. 94). Bewusstseinszustände gehören Wittgenstein zufolge niemandem. Während der übliche Gebrauch von *ich* für Descartes homonym sein muss, denn wir referieren mit ihm auf Substanzen verschiedener Arten, leugnen die Anhänger der sog. *no-subject-theory* (zu denen auch Wittgenstein gehört), dass *ich* überhaupt eine (eine von „dieser Körper“ verschiedene) Denotation hat.

Auf diese Weise gerät Wittgensteins Auffassung in Widerspruch mit der oben angeführten Feststellung Strawsons, dass die kinästhetische Einmaligkeit unseres Körpers genügend den Gedanken motiviert, unsere Erfahrung einem Einzelding zuzuschreiben. Nur von einem solchen Körper lässt sich sagen, dass er psychische Qualitäten besitzt, dass sie ihm gehören, weil nur solches Eigentum „eine Kausalabhängigkeit“ (causal dependence, Strawson 1959, S. 96) ist, ein empirisch kontingentes Factum, meint Wittgenstein. So überträgt sich in die Subjekttheorie eine linguistische Anforderung, dass Eigentum logisch übertragbar sein muss <sup>41</sup>Die Vorstellung einer Entität, die nur als Funktion des Eigentümers (der Erfahrung) existierte, sei logisch sinnlos und befindet sich im Widerspruch mit der Bedeutung des Ausdruckes „besitzen“ (Strawson 1959, S. 96)<sup>42</sup>.

Darin sieht Strawson eine Inkohärenz - der Begriff *Eigentum* wird hier

---

<sup>40</sup> Warum schreiben wir überhaupt einem Gegenstand mentale Charakteristiken zu? - Nach Wittgenstein seien sie niemandem zuzuschreiben (Strawson 1959, S. 94).

<sup>41</sup> „Only those things whose ownership is logically transferable can be owned at all“ (Strawson 1959, S. 96):

<sup>42</sup> Wittgensteins Auffassung „is not coherent. It is not coherent, in that one who holds it is forced to make use of that sense of possession of which he denies the existence, in presenting his case for the denial. When he tries to state the contingent fact, which he thinks gives rise to the illusion of the 'ego', he has to state it in some such form as 'All my experiences are had, by (i.e. uniquely dependent on the state of) body B'. For any attempt to eliminate the 'my', or any expression with a similar possessive force, would yield something that was not a contingent fact at all. The proposition that 'all my experiences are causally dependent on the state of a single body B' for example, is just false. The theorist means to speak of all the experiences had by a certain person being contingently so dependent. And the theorist cannot consistently argue that 'all the experiences of person P' means the same thing as 'all experiences contingently dependent on a certain body B'; for then his proposition would not be contingent, as his theory requires, but analytic. He must mean to be speaking of some class of experiences of the members of which it is in fact contingently true that they are all dependent on body B. The defining characteristic of this class is in fact that they are 'my experiences' or 'the experiences of some person', where the idea of possession expressed by 'my' and 'of' is the one he calls into question (Strawson 1959, S. 96f).

in dem Sinne gebraucht, in welchem ihm Existenz abgestritten wird: die Formulierung *Alle meine Erfahrungen besitzt der Körper* oder *einmalig vom Körperzustand abhängen* beinhaltet den inkriminierenden Ausdruck *meine*, der die analytische Notwendigkeit ausschließt (Die Kausalität muss für die Vertreter der Nicht-Subjekt-Theorie kontingent, der Ausdruck „meine“ lässt sich somit nicht durch den Ausdruck „alle“ ersetzen; Strawson 1959, S. 97)

Strawsons Konkurrenztheoretiker muss also irgendwie eine solche Erfahrungs-kategorie abgrenzen, von der kontingent gilt, dass sie vom Körper der jeweiligen Person abhängt. Durch den Gebrauch des possessiven Pronomens macht er aber die Idee des Eigentums gültig, deren Gültigkeit er ausdrücklich bestreitet. Auf *die Erfahrungen dieses Körpers* lässt sich also nicht referieren ohne die Referenz auf das betreffende Ich (die Person), das diese Erfahrungen besitzt. Dass es sich also um einen unübertragbaren Besitz handelt, hält Strawson hier für erwiesen (Strawson 1959, S. 97).

Der zentrale Irrtum beider „Dualismen“ (des cartesianischen und des von „Subjekt und Nicht-Subjekt“) ist laut Strawson die Meinung, der zufolge wem wir unsere Bewusstseinszustände zuschreiben, ganz verschieden ist von demjenigen, wem wir Körpercharakteristiken zuschreiben, also die schon genannte Homonymie von *ich* (ein Gebrauch von *ich* denotiert etwas, was der andere nicht denotiert; vgl. Strawson 1998, S. 97). Des Weiteren versicherte sich Strawson durch diese Kritik darin, dass „die einmalige Stellung des Körpers nicht erklärt, dass wir unsere Zustände etwas [to something] zuschreiben, was sie persönlich (unübertragbar) *besitzt*“ (Übersetzung vom Verfasser, verkürzt, M.R.)<sup>43</sup>, und dass man aus dieser Tatsache nicht folgern kann, dass unsere Bewusstseinszustände von nichts besessen werden (Strawson 1959, S. 98).

Strawson nennt nun ein Kriterium für jede Theorie der Identifikation des Subjekts (der Person). Dies sei die Fähigkeit zu erklären, dass wir uns die

---

<sup>43</sup> Die vollständige Formulierung: „[...] that the unique position or role of a single body in one's experience is not a sufficient explanation of the fact that one's experiences, or states of consciousness, are ascribed to something which has them with that peculiar non-transferable kind of possession which is here in question“ Strawson 1959, S. 98).

Zustände nur unter der Bedingung zuschreiben können, dass wir imstande sind, sie anderen Menschen zuzuschreiben Strawson 1959, S. 99)<sup>44</sup>. Das scheint eine sehr seltsame Anforderung zu sein, zumal sie sich nur auf „the dictionaries“ (Strawson 1959, S. 99) beruft, darauf, dass die Verwendung von psychischen Prädikaten von der semantischen Invarianz bedingt und beherrscht wird. Das Verwenden des Prädikats „Zahnschmerzen haben“ sei nämlich gleich, unabhängig davon, ob man es in der ersten Person auf sich bezieht oder von einem anderen aussagt. Strawson fragt selbst, wie hier die Identität der Bedeutung erhalten bleiben kann, wenn die Verifikationsmethode so different ist. Im Falle der ersten Person fehlt sie völlig (man weiß von seinem eigenen Zahnschmerz unmittelbar), im Fall der zweiten oder dritten gründet sie sich auf der Beobachtung eines Verhaltens.<sup>45</sup>

Strawson meint, dass die semantische Invarianz damit zusammenhängt, dass „wir primär mit anderen, wegen der Informationen von den anderen sprechen“<sup>46</sup>, was die Tatsache erkläre, dass wir uns die Zustände darum zuzuschreiben imstande sind, weil wir sie den anderen zuschreiben können (Strawson 1959, S. 99).

Die recht unübersichtliche Betrachtung Strawsons lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Die Zustände können wir uns zuschreiben, weil wir sie anderen zuschreiben können. Anderen können wir sie nur dann zuschreiben, wenn wir sie als Subjekte der Erfahrung identifizieren. Wir identifizieren sie jedoch nicht, wenn wir sie *nur* als Subjekte der Erfahrung (als Eigentümer des Bewusstseins) identifizieren wollen (Strawson 1959, S.

---

<sup>44</sup> Vgl.: „it is a necessary condition of one's ascribing states of consciousness, experiences, to oneself, in the way one does, that one should also ascribe them, or be prepared to ascribe them, to others who are not oneself.“ (Strawson 1959, S. 99). Und Strawson setzt erklärend fort: „It means, for example, that the ascribing phrases are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself. Of course the thought that this is so gives no trouble to the nonphilosopher: the thought, for example, that 'in pain' means the same whether one says 'I am in pain' or 'He is in pain'. The dictionaries do not give two sets of meanings for every expression which describes a state of consciousness: a first-person meaning and a second-and-third person meaning“ (Strawson 1959, S. 99).

<sup>45</sup> „How could the sense be the same when the method of verification was so different in the two cases --or, rather, when there was a method of verification in the one case (the case of others) and not, properly speaking, in the other case (the case of oneself)? (Strawson 1959, S. 100)“

<sup>46</sup> „[...] we speak primarily to others, for the information of others“ (Strawson 1959, S. 100).

100)<sup>47</sup>. Darin werde ein Angriff auf Descartes realisiert (Strawson 1959, S. 100) und eine Lösung gefunden, da es hierbei im Unterschied zu dem Cartesianismus und der subjektlosen Theorie gelinge, die Einmaligkeit der psychischen Zustände aufzuklären. Die Lösung besteht in der Annahme der Existenz einer solchen Entität, der man Bewusstseinszustände wie Körpercharakteristiken zuschreiben kann, und in der angeblichen Primitivität ihres Begriffs. Die Antwort auf die oben gestellten Ausgangsfragen bekommt auf diese Weise die folgende Gestalt: „Bewusstseinszustände lassen sich nur solchen Dingen zuschreiben, denen bestimmte Körpereigenschaften zugeschrieben werden“ (Strawson 1959, S. 102)<sup>48</sup>, also nun den „Personen“ (Strawson 1959, S. 102. Damit werde die Eigenartigkeit des Begriffs eines rein individuellen Bewusstseins ausgeschlossen, das höchstens ein Teil des primären Personbegriffes sein könne (da es nicht individualisierbar sei, d. h. man könne ihm keine Erfahrungen zuschreiben). Und somit sei bewiesen, dass „ich“ nur auf eine „Person“ referiert.<sup>49</sup>

Manfred Frank bewertet diese Schlussfolgerung Strawsons erwartungsgemäß als unfundierte linguistische Projektion in erkenntnistheoretische Themen, und im Kontext seiner Bemühungen, durch eine Subjekttheorie seine hermeneutische Philosophie zu untermauern, benutzt er Strawsons und Tugendhats<sup>50</sup> Ausführungen als Illustrationen von

---

<sup>47</sup> Vgl.: „One can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify others if one can identify them only as subjects of experience, possessors of states of consciousness“ (Strawson 1959, S. 100).

<sup>48</sup> „[...] a necessary condition of states of consciousness being ascribed at all is that they should be ascribed to the very same things as certain corporeal characteristic“ (Strawson 1959, S. 102)

<sup>49</sup> In dieser Betrachtung bleibt rätselhaft, wie das, was ich in meinem Fall *unmittelbar* weiß, „bedingt“ werden kann durch die Fähigkeit, es anderen zuzuschreiben. Wie kann ein unmittelbares Bewusstsein in der Beobachtung eines anderen fundiert werden? Strawson kann hier nur die logische Relation der gegenseitigen Implikation zweier Fähigkeiten im Sinn haben (die von der semantischen Identität der Prädikate abgeleitet wird, die in verschiedenen epistemischen Positionen erhalten sei). Wir sehen gleich, wie Frank die Inkongruenz der epistemischen Lagen *unmittelbar–vermittelt* ausnutzt als Beweis der Unhaltbarkeit jeder Annahme der semantischen Identität der Prädikate in der Kommunikation.

<sup>50</sup> Tugendhat übernimmt die Betrachtung seines Lehrers folgendermaßen: die zeit-räumliche Identität von Ich wird einfach durch das System der deiktischen Pronomina gesichert: *Ich* nimmt sich nicht wahr (das Gegenteil würde die unhaltbare Angewiesenheit des Selbstbewusstseins auf Identifikation bedeuten), es hängt aber systematisch mit *du* zusammen, das wahrgenommen wird. Die Identität des *ich* ist somit die des wahrnehmbaren *ich* als Identität des wahrgenommenen *du* bzw. *er* (aus der Perspektive des anderen), wodurch das *ich* in einen iden-

traditionell essentialistisch denkenden Autoren, die gerade aufgrund dieser Denkweise nicht zur Entwicklung einer adäquaten Subjekttheorie in der Lage seien.

An dieser Stelle erlauben wir uns eine präzisere Unterstreichung dessen, warum die von den sprachanalytischen Denkern angenommene „semantische Invarianz“ oder der „Essentialismus“ für Frank mit der richtigen Subjektkonzeption kollidiert.

Frank arbeitet mit begrifflicher Unterscheidung, die er sachgemäß durchgeführt erst bei Scheiermacher fand und in der den Termini „Individualität“ und „Personalität“ ein verschiedener Inhalt zugeschrieben wird: *Personalität* bezeichnet etwas Besonderes, das sich als solches vom Allgemeinen durch Aufteilen oder Kombination allgemeiner Gehalte ableiten lässt, *Individualität* bedeutet dagegen ein Einzelnes, das nicht durchs allgemeine Ableiten zu gewinnen ist (vgl. Frank 1986, 64).

Vom klassischen deutschen Idealismus unterscheidet sich Franks Hermeneutik nun darin, dass jener nicht über den Begriff des Individuellen verfügte, denn was er als individuell bezeichnete, ist eben in Franks Terminologie „personal“, ein allgemeiner Dedukt aus dem höheren Allgemeinen: Das idealistische Verstehen des „Individuellen“ gründet sich auf die Hypothese, dass das Bestimmen durch Unterscheiden (Negation) und Abgrenzung gegen ein anderes erfolgt, dass das Individuum ein allseitig unterschiedenes (determiniertes) Seiendes ist. Fichte kennt bekanntlich zwei Grundarten der Exklusion, durch die die begriffliche Generation von *ich* zustande komme: Ich grenze sich ab dem Nicht-Ich gegenüber (allem objektiv Seienden) und das individuelle Ich entstehe durch die Abgrenzung den anderen Ich gegenüber. Diese Lehre, noch von Schelling und Hegel radikalisiert, bleibt in den Köpfen der Kybernetiker und der Existenzialisten als Festsetzung ontologischer Angewiesenheit des eigenen Selbstbewusstseins auf die Intersubjektivität der Gemeinschaft: Selbstbewusstsein gibt es nur im

---

tifikatorischen Rahmen gelegt wird, der ihm Intersubjektivität und Identifikationsmöglichkeit gewährleistet (siehe unten).

Plural. Hier muss man auch den Ursprung von Strawsons und Tugendhats These suchen, dass die Identität der Person deren raumzeitliche Lokalisierbarkeit ist (die Relation zu all den anderen Person-Körpern). Frank macht auf die wortvolle Tatsache aufmerksam, dass nicht alle Denker, die mit der Übertragung der (bedenklichen) scholastischen Auslegung des Individuums als *ens omnimodo determinatum* auf die Kategorie des Subjekts wiederkamen, dem kybernetischen Verengung zugestimmt hätten, dass, wenn sich die Person nur im Kontext der intersubjektiven Anerkennung gegeben ist, das Bewusstsein dieser Person durch das Vorkommen anderer Personen erklärbar ist (Fichte und Schelling nicht, Hegel, Mead und Habermas sind dagegen Beispiele der ontologischen Intersubjektivisten; vgl. Frank 1986, S. 65). Frank konstatiert in Übereinstimmung mit Fichte, dass, wenn ich dem Appell der fremden Freiheit zugänglich sein soll, ich schon wissen muss, was die Freiheit ist und dass ich deren Sphäre nicht ausschöpfe; dass ich ein anderes Ich als solches nur dann bestimmen und erkennen kann, wenn ich mit der eigenen Subjektivität schon vertraut bin: „die radikale intersubjektivistisch-genetische Theorie hält also demselben Einwand stand wie die am Gegenstandsmodell orientierte Theorie (Frank 1986, S. 65) – sie macht nicht verständlich, wie mir etwas Äußeres die Information bringen kann, dass ich es bin, wer es wahrnimmt, ohne dass ich im voraus weiß, wer ich bin, also wer wahrnimmt: Das Selbstbewusstsein lässt sich nicht durch ein Zusammenstellen von Nicht-Bewusstseinen auf die Welt bringen, von mir kann ich einfach nicht 'informiert' werden.

Der Subjektbegriff wird auf dem scholastisch idealisierten Grundlage noch mehr bei Ernst Tugendhat grammatikalisiert: Strawsons Frage der Koexistenz des Körperlichen und des Mentalen wie das Problem des Selbstbewusstseins sei Tugendhat zufolge trivial gelöst auf der Satzebene.

Tugendhat will vor allem gegen das traditionelle Subjekt-Objekt-Modell des Selbstbewusstseins auftreten, und zwar durch den Hinweis auf die Weise, wie uns das Selbstbewusstsein sprachlich gegeben ist. Das Selbstbewusstsein sei einfach ein intentionales Bewusstsein und jedes

intentionale Bewusstsein artikuliert sich in solch einer Struktur des Satzes, die grundsätzlich trichotom ist: Das Subjekt bezieht sich intentional nicht auf einen (einfachen) Gegenstand, sondern auf einen Sachverhalt, der je schon artikuliert sei als ein Satz (Proposition). Da beruft sich Tugendhat auf das aristotelische TI KATA TINOS, der Sachverhalt bedeutet, dass man etwas als etwas auffasst (Tugendhat 1979, S. 18): Im Falle des Selbstbewusstseins kommen wir nicht mit einer paradoxen Dichotomie 'ich weiß mich' aus, sondern durch die Analyse des nominalisierten Gegenstandes in einen (psychischen) Sachverhalt bekommen wir erst die entsprechende Struktur 'ich weiß, dass ich  $\psi$ '. Das Selbstbewusstsein ist also kein Selbstanschauen, sondern es besteht in dem Bezogensein auf eine Präposition: sein Gegenstand sei ein (kognitiver, emotionaler oder willentlicher) Sachverhalt, dessen Seinsweise Proposition sei, die eine sprachliche Entität ist. 'Ich weiß, dass ich mich in diesem oder jenem psychischen Zustand' (z. B. 'ich weiß, dass ich denke, dass mir ein Zahn wehtut') drücke die Struktur des Selbstbewusstseins aus (Tugendhat 1979, S. 21).

Frank sieht natürlich, dass Tugendhat das traditionelle Subjekt-Objekt-Modell mit all den widersinnigen Konsequenzen behält, nur mit den (komplizierenden) Innovationen, dass Strawsons Subjekt des Selbstbewusstseins aufgrund der Kriterien der raumzeitlichen Unterschiedenheit zu identifizierende körperliche Person (mit unkörperlichen Eigenschaften) sei und dass das Objekt des Selbstbewusstseins ein psychischer Zustand sei, in dem sich das Subjekt befindet, als Sachverhalt und Proposition (vgl. Frank 1986, S. 76, vgl. Tugendhat 1979, S. 77).

Frank weist es eindeutig zurück, das Selbstbewusstsein für einen Fall des intentionalen, setzenden Bewusstsein zu halten, und fügt im Anschluss an Soldati (1984, S. 223f) einen grundsätzlichen Zweifel hinzu hinsichtlich der suggerierten Isomorphie zwischen der Rede und deren Denotat: „Impliziert die Struktur unseres Diskurses über einen Gegenstand, dass dieser ebenso strukturiert ist wie unser Diskurs?“ (Frank 1986, S. 75f) Frank weist hier darauf hin, dass die Proposition weder raumzeitlich ist noch den Charakter

eines psychischen Zustandes hat (was wir von der selbstbewussten Person annehmen, auf die wir den Präpositionscharakter übertragen). Warum soll man nun voraussetzen, dass uns die Struktur der Proposition oder der Redeweise in anderen Hinsichten die Natur dessen offenlegt, das durch sie ausgedrückt wird oder wovon man redet?

Neben dieser Isomorphie-Annahme, die das Definitionszeichen der Sprachphilosophie überhaupt zu sein scheint, lehnt Frank auch die anderen Voraussetzungen Tugendhats: die Behauptung, dass alles intentionale Bewusstsein propositional ist,<sup>51</sup> und die Leugnung, dass das Selbstbewusstsein ein unmittelbares Bewusstsein ist, das von diesem (und keinem anderen) Bewusstsein besteht.<sup>52</sup> Frank hält vor allem es nicht für erwiesen, dass man nach der Identität der Person und des Bewusstseins nicht fragen kann ohne Rekurs auf den psychischen Zustand, den man kommunizieren kann. *Eines* ist Vertrautheit mit sich (Selbstbewusstsein), *ein anderes* intersubjektive Mittelbarkeit des Aktes, in dem die Selbstvertrautheit besteht. Tugendhat setzt diese zwei Sachen willkürlich gleich (Frank 1986, S. 77).

Der letzte Punkt Tugendhats ist ausschlaggebend und in seiner Verarbeitung führt er zum absoluten Verdrängen der Erkenntnistheorie durch die Grammatik, was für Frank der Hauptgegenstand seiner Kritik ist.

Tugendhat würde sich gegen die Bezeichnung, dass er in der Gefangenschaft des traditionellen gegenständlichen Modells verharre, mit dem Hinweis darauf verteidigen, dass das Hauptdefizit dieses Modells (der

---

<sup>51</sup> In der Übernahme des kantischen Begriffs der Autonomie der Person verzichtet Tugendhat in seinen späteren ethischen Analysen auf diese Voraussetzung: auf den Anderen beziehen wir uns als auf solchen, nicht in der Hinsicht eines perspektivisierenden Prädikats, es lässt sich somit auf einen einfachen Gegenstand Bezug nehmen, der kein Sachverhalt ist. Nicht jedes Bewusstsein von etwas ist eine propositionelle Einstellung, ein Bezogensein auf Präposition (Tugendhat 1997, S. 355f).

<sup>52</sup> Frank hält vor allem es nicht für erwiesen, dass man nach der Identität der Person und des Bewusstseins nicht fragen kann ohne Rekurs auf den psychischen Zustand, den man kommunizieren kann. *Eines* ist Vertrautheit mit sich (Selbstbewusstsein), *ein anderes* intersubjektive Mittelbarkeit des Aktes, in dem die Selbstvertrautheit besteht. Tugendhat setzt diese zwei Sachen willkürlich gleich (Frank 1986, S. 77).

unendliche Regress und die Kreisargumentation<sup>53</sup>) durch seine Konzeption überwunden wird: das Selbstbewusstsein ist zwar ein Bezogensein auf seinen eigenen psychischen Zustand (das zwei Vorkommen von Pronomen *ich* enthält, deren Identität nach Frank erst auszuweisen wäre), aber zwischen *ich*, das sich bezieht, und *ich*, auf das bezogen wird, regiere die einfache Identität als Tautologie ( $a = a$ ), keineswegs die semantisch inhaltliche und empirisch relevante Identität ( $a = b$ ). Tugendhat zufolge irrt sich die traditionelle Theorie, weil sie die tautologische Identität für empirisch relevant hält, die aufs Bewusstsein übertragen erst den Kreis verursacht. Falls wir uns ein psychisches Prädikat zuschreiben, sei die Nicht-Identität der Denotate beider Pronomina *ich* „logisch“ ausgeschlossen, die zwischen dem zuschreibenden Vollzug (*ich* weiß, dass) und dem zugeschriebenen Erlebnis (*ich* mich in  $\psi$  befinde). Der Irrtum ist laut Tugendhat möglich nur dann, wenn ich mir ein physisches Prädikat zuschreibe (ein Fall der Identität  $a = b$ , Tugendhat 1979 S. 60).

Nun bleibt es Tugendhat nur übrig, diese psycho-logische Selbst-Zugänglichkeit in das raumzeitliche Netz zu übertragen und das Pseudoproblem Selbstbewusstsein durch eine terminale grammatische Reinstallation für immer aus der Welt abzuschaffen: Die raumzeitliche Identität von *ich* wird durch das System der deiktischen Pronomina gesichert. *Ich* nimmt sich nicht wahr (das Gegenteil würde die Abgewiesenheit des Selbstbewusstseins auf die Identifikation  $a = b$  bedeuten, es hängt jedoch systematisch mit *du* zusammen, das wahrgenommen wird, die Identität von *ich* ist somit Identität des wahrnehmbaren *ich* als Identität des wahrgenommenen *du* bzw. *er* (aus der Sichtweise des Anderen), wodurch sich das *ich* in einen identifikationalen Rahmen einlegt, der die Intersubjektivität (d. h. für Strawson und Tugendhat: Identität), stifte (Tugendhat 1979, S. 70).

---

<sup>53</sup> Reflektiere ich auf mich selbst, muss ich, damit ich mich finde, mit mir selbst schon vertraut sein. Der reflektive (auf sich als Gegenstand gerichtete) Vollzug setzt das Selbstbewusstsein schon voraus, er kann es somit nicht etablieren oder erklären. In diesem Zusammenhang denkt Frank über Tugendhats Terminus „unmittelbares Wissen“ nach und fragt, „wie das, was ein Resultat der intersubjektiven Übereinstimmung sei, dem Bewusstsein in der apodiktischen Evidenz zugänglich sein kann?“ (so übersetzt er sich den Begriff 'unmittelbar'). Tugendhats Beziehung des Subjekts (*ich*) aufs Objekt (psychischer Zustand dieses *ich*) stellt Frank zufolge das klassische Modell der Selbst-Reflexion (die die Wissen-Relation enthält) dar, bloß mit der „absurden Implikation, dass der reflektierte Gegenstand mit dem reflektierenden nicht in allen Hinsichten identisch ist“ (Frank 1986, S. 90).

Strawson und Tugendhat zeigen sich somit im Punkte der Konzeption des Individuellen als Erben des klassischen Idealismus,<sup>54</sup> (wenn sie auch dessen Einstellung zum Individuellen emotional requalifizieren).

Das Problem der epistemischen Asymmetrie<sup>55</sup> lösen die sprachanalytischen Denker also durch die Annahme einer semantischen veritativen Symmetrie<sup>56</sup>. Das grammatische Apriori des Systems der deiktischen oder persönlichen Pronomina (darin bestehend, dass sich ein mit einem deiktischen Ausdruck bezeichneter Gegenstand grundsätzlich auch mit einem anderen deiktischen Ausdruck derselben Art bezeichnen lässt) sei also die Gewähr der Intersubjektivität und der Identität des Subjekts.

Die hier von den analytischen Denkern angestrebte Erklärung der epistemischen Asymmetrie, die durch den Rekurs auf eine grammatische Symmetrie motiviert wurde, erkennt Frank nicht an. Es müsste nämlich Frank zufolge zuerst *gezeigt* werden, dass *ich* und *du*, die beide dasselbe Individuum durch ein eindeutiges Einreihen in das raumzeitliche Netzwerk identifizieren, *nicht* Verschiedenes bezeichnen *können*. Nach Frank hat die formal-semantische Symmetrie in der Situation von radikal differenten Verifikationsweisen den von Strawson und Tugendhat suggerierten veritativen Charakter nicht, sondern sie bedeutet nichts mehr als einen willkürlichen „Konditional“: „Es ist klar, dass, *wenn* ich auf die semantische Identität zwischen den  $\psi$ -Prädikaten hinauswill, ich den verschiedenen epistemischen Standpunkten, aus denen diese Prädikate zugesprochen werden, kein sehr hohes Gewicht zumessen kann“ (Frank 1986, S. 87). Die semantische Symmetrie ist eine bloße Annahme und keineswegs epistemisch ausgewiesen.

---

<sup>54</sup> Sie teilen mit ihm die negative Auffassung der Individualität als allseitiger Unterschiedenheit, womit sie eine logische Rücksicht (der Genese des Begriffs) in eine ontologische (des Seins des Individuums) umschmelzen.

<sup>55</sup> Das Problem besteht, wie wir uns erinnern, darin, dass ich meinen eigenen psychischen Zustand *unmittelbar* erkenne, denn sonst handelte es sich nicht um die tautologische Identität, die keinen Irrtum zulässt, wohingegen der andere meinen psychischen Zustand indirekt erkennt, d. h. anhand der physischen Eigenschaften durch eine Interpretation, also durch eine Identifikation der Art  $a = b$ .

<sup>56</sup> Gilt es, dass *ich gut gestimmt bin*, gilt auch, dass *er gut gestimmt ist*, falls es jemand von mir sagt (vgl. Tugendhat 1979, S. 88 sowie Frank 1986, S. 82).

Für Frank ist die Voraussetzung einer veritativ-adäquaten Intersubjektivität sowie die Bagatellisierung der epistemischen Asymmetrie ein Beleg des naiven Beharrens auf einem vor-hermeneutischen (vor-schleiermacherschen) Kommunikationsmodell, das annimmt, dass Verständigen über die Welt und über sich die „Identität grammatischer Regeln und sprachlich schematisierter Vorstellungen“ fordert, was aber in der Tat die Kommunikation unmöglich machen und sie in einen ahistorischen „Monolog der Grammatik“ verwandeln würde (Frank 1986, S. 89). Die Hermeneutik wird demgegenüber dem Umstand gerecht, dass menschliche Verständigung ein Prozess von stetigen Sinntransformationen und neuen Sinnschematisierungen ist, dass immer neue Bedeutungsverschiebungen und Erkenntnisfortschritte stattfinden und dass spezifische Sichtweisen gebildet werden, die in Strawsons und Tugendhats Welt der erstarrten Semantik keinen Platz haben (vgl. Frank 1986, S. 87).

Aus der auch von Strawson und Tugendhat anerkannten Absenz der Identifikation innerhalb des Selbstbewusstseins folgt bereits die Unhaltbarkeit der ahistorischen semantischen Identität, nämlich dass ein selbstbewusstes Erlebnis durch keine auf der Identifikation gegründete Beschreibung des Körperzustandes (geschweige denn aus der Perspektive eines anderen)<sup>57</sup> zu erfassen ist und dass es somit die suggerierte Konvertibilität beider Perspektiven nicht gibt, meint Frank.<sup>58</sup> Zwischen diesen Perspektiven besteht eine einseitige Abhängigkeit: Wenn ich imstande bin, mich mithilfe der Körpereigenschaft (im Prinzip mit einem Irrtumsrisiko) zu identifizieren, bin ich schon imstande (gewesen), mir ohne Identifikation (irrtumslos) Erlebnisse oder psychische Eigenschaften zuzuschreiben. Der sog. Subjektsgebrauch der Prädikate (die selbstbewusste Anwendung psychischer Eigenschaften) geht dem Objektgebrauch (Anwendung der Prädikate, mit denen ich mich als Gegenstand identifiziere) voraus und

---

<sup>57</sup> „Keine noch so vollständige Beschreibung einer Empfindung kann mich lehren, dass es meine ist“ (Frank 1986, s. 94).

<sup>58</sup> Die Inkonvertibilität wird hier von Frank als Argument für die hermeneutische Sprachtheorie verwendet, obgleich sie nur belegt, dass die Hermeneutik als Theorie der allgegenwärtigen Interpretation nicht zu universalisieren ist und dass es einen nicht-auslegenden bzw. interpretationsfreien *Sprachgebrauch* gibt, insofern dieser der primären und irreduziblen epistemischen Subjektposition angehört.

ermöglicht ihn.<sup>59</sup>

Da sich das Subjekt eine Eigenschaft nicht aufgrund der (Selbst-)Beobachtung zuschreibt, sondern dies (nach Strawson, Tugendhat sowie Frank) unmittelbar erfolge (d. h. es ist sich dessen direkt bewusst), entstand die Frage danach, wie ein unmittelbar Gewusstes mit dem Beobachteten (z.B. aus der Position der dritten Person) zu identifizieren ist (z. B. unter dem Namen „Zahnschmerzen“). Frank lehnt es ab, dass die Identität des in den epistemisch differenten Perspektiven Gegebenen durch die Semantik der Wörter oder systemfesten Regeln (z.B. des Gebrauchs der Pronomina) gewährleistet ist. Strawsons Annahme, dass von der ersten Person her unmittelbar Gewusstes sei von dem in der dritten Person Beobachteten abhängig (das Unmittelbare sei vom Vermittelten bedingt, also das Gewisse vom Hypothetischen), hält Frank für offensichtlich falsch. Ein mentales Ereignis lässt sich keineswegs über materielles identifizieren, da die Identifikation des letzteren epistemisch minderwertig ist. Strawson scheint das nicht zu sehen, und zwar aufgrund seines Materialismus bzw. des strukturalistisch intersubjektivistischen Dogmas, das bis zu Hegel führt (Selbstbewusstsein entsteht miteinander und durcheinander, bzw. Identität komme negativ-differentiell zustande). Die absurde Nivellierung der so verschiedenen epistemischen Perspektiven ist eine Folge dieser metaphysischen Belastung. Eine Bedingung der raumzeitlichen Selbst-Lokalisierung ist also die subjektive Bekanntschaft des Bewusstseins mit sich selbst, Strawson-Tugendhats raumzeitliches Netz kann man folglich als Auslegungsrahmen der Individualisierung nicht gebrauchen, lesen wir in Franks Argumentation.

Weil die nicht-identifizierende Bekanntschaft unabhängig und original ist (infolgedessen Aussagen über Bewusstsein durch Aussagen über

---

<sup>59</sup> Hier beruft sich Frank auf Fichte (alles Bewusstsein setze das Selbstbewusstsein voraus) und auf Sidney Shoemaker, der in (1968) alle Prädikate auf die „M-Prädikate“ (das Bewusstsein dessen, wem sie zugeschrieben werden, nicht einschließend, Franks „Objektgebrauch“, z. B. „befindet sich im Wohnzimmer“) und die „P-Prädikate“ (die schließen das Bewusstsein ihrer Anwendung ein, z. B. „sieht das Haus.“). Shoemaker führte einen Gedankenexperiment aus, das in der Vorstellung einer nur mit den M-Prädikaten ausgestatteten Welt besteht, und gelang zu dem Schluss, den Frank annimmt: wer lernt, sich die M-Prädikate zuzuschreiben, ist immer auch schon imstande, sich die P-Prädikate zuzuschreiben (Shoemaker 1968, S. 565f; vgl. Frank 1986, S. 94).

beobachtbares Verhalten nicht vertreten werden können), lässt sich die Subjektivität auf raumzeitliche Identität nicht reduzieren. Und weil die „erste Person“ die Voraussetzung der zweiten und dritten ist und weil sich niemand aus der eigenen Perspektive zu identifizieren braucht (und aus der eines anderen nicht identifizierbar ist), ist es Frank zufolge nicht möglich, dass sich Personen durch Identifikation individualisieren, und „die Identität [ist] überhaupt kein Definiens von Individualität“ (Frank 1998, S. 98), wodurch das analytische Projekt, gegründet auf semantischer Identität der die Individuen-Personen identifizierenden Prädikatsbedeutungen, haltlos wird.

Strawsons und Tugendhats grammatischer Begriff der fixen Identität soll natürlich nicht nur die Person erfassen, sondern auch die Semantik der ihr zugeschriebenen Prädikate, deren inter-perspektive Identität erst die intersubjektive Identifikation der Person gewährleistet. Diese scheint in ihrer Auffassung ein (verschieden kombiniertes) Lager von Elementen invarianter Semantik, was für einen Hermeneutiker unakzeptabel ist. Deshalb sucht Frank vom allgemeinen Dedukt der Person zu dem (romantischen) Begriff der „Individualität“ zu übergehen, der die Zweifelhaftigkeit“ der ahistorischen Äquivalenz zeige (die von Strawson lapidar formuliert wird: gefühlt/unbeobachtet = ungefühl/beobachtet (vgl. Strawson 1992, S. 124).

Frank tritt also scharf gegen Strawsons semantischen Sensualismus auf: Sinnliche Wahrnehmung bietet keine Bedeutungen, geschweige denn die für alle identischen, sondern Bedeutungen sind ein Ergebnis der hermeneutischen Anstrengung, die nicht versöhnbar ist mit einer problemlosen Postulierung der Identität der Beobachtungs- (verifikationellen) Positionen, weil auch dieselbe Stellung in Strawsons raumzeitlichem Sinn natürlich der Unendlichkeit der Auslegungen dessen ihren Raum lässt, was darin „gegeben“ ist, solange dieser Ausdruck für einen Hermeneutiker noch zu halten ist.

Bedeutungen „fallen“ also „nicht mit einer fixen semantischen Identität versehen aus dem Ideenhimmel“, sondern „sie werden Ausdrücken

durch Sinn-Hypothesen in prinzipiell widerrufbarer Weise verliehen“ (Frank 1986, S. 101). Die Bedeutung ist eine hypothetische Auslegung.

Die Tatsache, dass die Bedeutungen „von Interpretation abhängen“ und diese erst im Rahmen des Selbstzeitigens des Individuums (des Sich-Entwerfens und Planens in die Zukunft) stattfinden, besagt, dass sich alles semantisch modifiziert und verschiebt, was für einen Hermeneutiker die Kommunikation nicht vereitelt, sondern im Gegenteil sie erst zu einer Kommunikation der Individuen macht, deren verstehendes Zusammensein „lediglich eine schritt-haltende Spontaneität des Verstehens auf Seiten des Gesprächspartners“ verlange (Frank 1986, S. 101). Das Individuelle“ (Schleiermachers Begriff) also bedeutet: spontan semantisch verändernd, die bisherige Gebrauchsregel überschreitend, in einer Zukunftsorientierung das Vergangene neu feststellend. Das Gegenteil von Strawsons und Tugendhats semantischem Erstarren und „hermeneutischer Naivität“, also die hermeneutische Nüchternheit, gleichsam vitalistisch die Unerschöpflichkeit des geistigen Lebens adorierend, lässt Frank schließlich in einem vitalen Protest kulminieren: „Was *eben* galt, gilt gerade darum *nicht mehr*“ (Frank 1986, S. 102).

Das Individuum zeichnet sich durch „Zeitlichkeit“ (Frank 1986, S. 102) aus, hat einen Entwurfscharakter, und das muss natürlich auch die Semantik betreffen. Eine Bedeutung haben besagt, im Lichte des zukünftigen Entwurfs sinnvoll zu erscheinen, der das Gegebene gewissermaßen peripher macht, der dies hintanstellt und de-präsentiert – und die unpräsent gemachte Gegebenheit gebietet einer Unendlichkeit ihrer Auslegungen oder ihrer Bedeutungszuschreibung ihren Raum. Auslegung ist aus dem Grunde allgegenwärtig, weil sie je einen entleerten Platz besetzt, der durch die Entgegenwärtigung des Gegebenseins entstanden ist, das je in die Vergangenheit sinkt und von dem man mit den Neostukturalisten sagen kann, dass es Zeichencharakter hat. Diese Zeichenhaftigkeit der Realität kann aber Frank zufolge nur mit der interpretationellen Invention eines in die Zukunft sich werfenden Individuums koexistieren und stellt keinesfalls ein Terrain

dar für die neostrukturalistische Selbstbewegung des grammatischen Systems, das ohnehin bloß eine Abstraktion konkreter (interpretationeller) Sprachhandlungen von Individuen ist: Hauptsache ist, dem kyberbiologischen „Fetischismus der Autotransformation der Sprache“ nicht zu verfallen (Frank 1986, S. 102).

Nur die individuelle Subjektivität ist der Agent der semantischen Verschiebungen. Aus der Analyse der sprachanalytischen Doktrin scheint es klar zu sein, „daß sich Individualisierung des Selbstbezugs überhaupt nur in negativer Abhebung gegen die Idee einer (personalen) Identität denken und begrifflich entfalten kann“ (Frank 1986, S. 117). Frank zufolge wies dies der schon erwähnte Schleiermacher nach, und zwar aus der Sicht der Semantiktheorie selbst. Dessen außerordentliche Bedeutung für unser Thema bestehe darin, dass ihm das „Scheitern“ der Bewusstseinsphilosophie der Hauptstimulus für das Interesse an der Sprachphilosophie war, wodurch laut Frank eine organische und zwanglose Verbindung der Bewusstseins- mit der Sprachtheorie stattfand<sup>60</sup>.

Der Sinn und die Notwendigkeit der Sprachkommunikation und der Sprachgemeinschaft als Grundlage, auf der sich jede Bedeutungseinheit konstituiert und verschiebt, wird nach Frank erfolgreich deduziert aus der erkenntnistheoretischen, die Verfasstheit des Selbstbewusstseins betreffenden Feststellung,<sup>61</sup> dass die Selbstauffassung das Gegebensein dessen voraussetzt,

---

<sup>60</sup> Für die analytische Philosophie bedeutet das Thema (der Identität) des Subjekts eine bloße Gelegenheit für mechanische und rücksichtslose Anwendung ihrer grammatischen Postulate (vgl. Frank 1986, S. 116). Dass „wir [...] uns nicht durch 'ich' [identifizieren] und keine Körperbeschreibung beschreibt, was wir meinen, wenn wir uns ein psychisches Prädikat zulegen“ (vgl. Frank 1986, S. 116), musste erst Franks epistemologische Betrachtung offenlegen, die die formale Semantik zu Lasten der Bewusstseinstheorie nicht favorisierte.

<sup>61</sup> Schon Schleiermacher habe nach Frank „gezeigt dass und warum das Prinzip und der letzte Versicherungsgrund der neueren Philosophie, das Selbstbewusstsein, in eine Krise gerät (Glaubenslehre, S. 27). Es besteht, wie er sich ausdrückt, in einer Bestimmtheit, als deren Urheber es sich nicht anschauen kann und die es insofern transzendent nennen muß (Dialektik, S. 430): sowie es sich als das, was es ist, erfasst, ist es schon gezeichnet von der Spur einer Verspätung gegenüber dem, wovon es sich – durch sein unverfügbares Bestimmtheitsein – geprägt, d. h. abhängig fühlt. Es ist, sobald es die Augen aufschlägt, schon um seine Selbstgegenwärtigkeit gebracht und kommt nicht länger mehr in Betracht als Ort einer übergeschichtlich sich präsenten Wahrheit, die alle Tatsachen der geschichtlichen Welt in sich enthielte und in deduktiven Schritten freigäbe. Dieses im Wortsinne prinzipielle Gebrechen – Schleiermacher spricht von einem 'Mangel' – zwingt das Selbst, die monologisch nicht mehr verfügbare Evidenz seines Wissens auf dem Felde intersubjektiver Verständigung – sprachlich also – zu bewähren. An die Stelle adäquater Schau treten 'Repräsentationen des transzendenten Grundes in unserem Selbstbewusstsein' (Dialektik, S. 430f.), die, als sprachlich vermittelte, auf intersubjektiver Einhelligkeit, nicht

was sie erfasst, und kein direkter Zeuge (geschweige denn Agent) der Bildung dieses Gegebenseins sein kann, woraus schlusszufolgern sei, dass das Selbstbewusstsein seiner eigenen Präsenz beraubt ist, die somit ex post rekonstruiert und repräsentiert werden muss. Die eigene Natur muss also jedes Ich je rückwärts schlussfolgern, was eine sprachliche Artikulation, eine hypothetische Auslegung und deren Teilen mit den anderen als durch das Interesse an sich motiviertes Selbstbewusstsein voraussetzt.<sup>62</sup>

Die Annahme, dass wir früher sind, als wir denken, und dass sich Vergangenes nicht adäquat denken lässt, da es vergangen ist, woraus man schlussfolgern müsse, dass man sich nicht adäquat gegeben ist, ist überlegungswert. Sicher wird Frank durch sie nicht zu der Behauptung gebracht, man habe nur ein hypothetisches Selbstbewusstsein bzw. selbstbewusst sei nur (unsere) Vergangenheit (von der wir kein adäquates Wissen mehr haben). In der ganzen Betrachtung geht es nur um ein Selbst-Auffassen, keineswegs um das Selbstbewusstsein, das ein unmittelbares Bewusstsein von sich selbst ist und durch das jedes mittelbare und abwechslungsreiche Selbst-Auffassen bedingt ist.<sup>63</sup> Im Unterschied zu anderen Stellen erinnert Frank hier weder an Kripke (mit dessen Gliederung der gegenständlichen Beziehung in die referentielle und die semantische) noch an die im Zusammenhang mit der Analyse „propositioneller Einstellungen“ Tugendhats vorgetragene Ansicht, dass es stark kontraintuitiv

---

auf objektiver Anmessung an den transzendenten Grund basieren. 'Diejenigen, welche das individuelle ganz ausschließen wollen, übersehen ganz, daß was sie als rein objectives aufstellen, immer genau auf ihrer besonderen Sprache beruht' (l.c., S. 490)“ (Frank 1986, S. 118). — Wir würden sagen, dass die revidierte, gegen bisherigen Idealismus gerichtete (romantische) Bewusstseinstheorie für Schleiermacher ein Ausgangspunkt war für die Deduktion der Notwendigkeit einer sich am hermeneutischen Modell des Sprachverständnisses orientierten sprachlichen Kommunikation. Damit wird zum ersten Mal die Interpretationsabhängigkeit der Realität bzw. die „ontologische Relativität“ in die Nähe von der Idee des abhängigen Bewusstseins gebracht, was natürlich den üblichen Mythos in Frage stellt, der die konstruktivistischen Ansätze der neuzeitlichen Wissenschaft mit der Idee der souveränen Subjektivität verbindet.

<sup>62</sup> Hier würde es scheinen, dass das Selbstbewusstsein als jeder andere Bewusstseinsgegenstand verstanden wird, den man (zeichenartig) vermitteln muss, sodass Franks ursprüngliche Charakteristiken des (Zeichen-)Bewusstseins als an sich unvermittelt präsent und ohne Weiteres selbstbewusst vereitelt würden. Wir kennen diese Charakteristiken u. a. aus der Kritik an Derridas Strukturalismus, in der Frank Derridas „Zeichen“ als (Zeichen-)Selbstbewusstsein dekonstruiert. Überall, wo hier Frank „Selbstbewusstsein“ sagt, muss er die Selbstauffassung im Sinn haben – nur in deren Struktur kann ein Verzug oder Verweilen durchdringen, das den Auffassenden um die Präsenz dessen, was er auffasst, beraubt. Selbstbewusstsein hat nämlich kaum „Augen“, um sie wann auch immer öffnen zu können.

<sup>63</sup> Auch die begriffliche Selbstkenntnis wird jedoch später von Frank für unmittelbar gehalten (siehe unten die IV. Kapitel).

ist, anzunehmen, es gebe kein unmittelbares Bezogen-Sein auf einen Gegenstand. (Im Gegenteil, zwei Zeilen unter der zuletzt zitierten Stelle wiederholt Frank quasi seine eigene Kritik an dem analytischen Denker und versichert seine Leser, dass es nie mehr möglich sei, sich über je individuelle Auslegungen von Sachverhalten überzutragen <sup>64</sup> Dabei hält er es hier für wichtig, in Erinnerung zu rufen, dass ein „Sachverhalt [...] die Struktur des ‚Etwas-als-etwas‘ [hat]; einer Sache dies oder jenes Prädikat zusprechen, heißt: sie als so oder so seiend zu *deuten*“ (Frank 1986, S. 119). In *allem* verweile somit jene Verspätung, von der die Hermeneutik legitimiert wird, und man würde glauben, dass seine langjährige Kritik an dem gegenständlichen Modell verworfen wird. – Frank würde vielleicht sagen, dass die Hermeneutik eine Theorie der hypothetischen Auslegung und des hypothetischen Wissens ist, während es innerhalb des Selbstbewusstseins kein Wissen gibt, sodass die Hermeneutik es nicht positiv betrifft. Alles wird hier übrigens darauf ausgerichtet, dass die Theorie der (individuellen) Subjektivität die Hermeneutik (mitsamt der Sprachtheorie) legitimieren und gewissermaßen transzendental bedingen soll: die Hermeneutik füllt den durch die Struktur der Subjektivität erst eröffneten Raum aus. Die Frage bliebe allerdings, was für eine Gültigkeit und was für einen Status die Erkenntnis von solchen hermeneutischen Transzendentalien für einen Hermeneutiker haben kann, die gleichsam verwaist vorkommen außerhalb der Historie der Interpretationen.

Individuen sind für Frank Instanzen im permanenten aktiven Einsatz gegenüber allem Vorgelegten und Allgemeinen, sie adoptieren und verinnerlichen alles, was sie sich ansehen, weshalb sie selbst nicht feststellbar seien und verständlich gemacht werden könnten durch eine Kombination von allgemeinen Elementen der bestehenden Ordnung: Sie sind nämlich diejenigen, „die dem Ganzen, als dessen Elemente sie erschlossen werden, seinen Begriff allererst durch Deutung zuweisen“ (Frank 1986, S. 120), und „ihre Natur ist es, nicht darin aufzugehen, Element dieser Ordnung

---

<sup>64</sup> Vgl. Frank 1986, S. 119. Frank (und Schleiermacher) zufolge müsse „jedem Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ entsagt werden, da alles „abhängig von je individueller Deutung“ sei (Frank 1986, S. 119).

zu sein“ (Frank 1986, S. 119). Damit wird laut Frank der hermeneutische “Schlummer des strukturalistischen Code-Modells“ (Frank 1986, S. 119) beendet, ebenso wie der analytische

“Traum von einer prästabilierten semantischen Harmonie der Terme, in deren Verwendung wir unsere Welt ja nicht nur ausdrücken, sondern auch aktiv (und je anders) schematisieren. Beide Modelle betrachten Äußerungen indes als Fälle, die aus einer allgemeinen (grammatischen, pragmatischen.) Regel abgeleitet und so fixiert werden können“ (Frank 1986, S. 119).

Man finde aber nichts, was es außerhalb der individuellen Auslegung gibt (es gebe nämlich kein trans-individuelles, metaphysisches Kriterium), womit alles sog. Allgemeine im Unterschied zu vorhermeneutischen Auslegungen eine entscheidende Modifizierung erfahre, die Frank in zwei Punkten folgendermaßen zusammenfasst:

„Erstens wird der Begriff des Universellen durch die Intervention eines Individuums von sich selbst gespalten, d. h. er verliert seine semantische Identität (eine singuläre Interpretation trennt seine vormalige von seiner künftigen Bedeutung); zweitens: es existiert der Begriff des Universellen nicht nur in einer, sondern in unkontrollierbar vielen Interpretationen: in ebenso vielen, wie es sinnmächtige Individuen in einer Kommunikationsgemeinschaft gibt. Jede dieser Interpretationen kann jede andere nur in Form einer hermeneutischen Hypothese (‘Divination’) in sich aufnehmen, und jede Divination trägt einen Index methodischer Unkontrollierbarkeit, keine erreicht den Status eines objektiven, singuläre Sinnhypothesen abschüttelnden *Wissens*. Für eine am Methodenideal der Erkenntnissicherung und Sprachbeherrschung festhaltende Theorie ist das ein notwendiger Übelstand. Man wird ihn aber nicht durch Äußerung von Missbehagen aus der Welt schaffen, denn Schleiermacher reklamiert für ihn erkenntniskritische Gründe“ (Frank 1986, S. 120).

Frank geht es in seinem Interesse an der Individualisierung des Phänomens der Subjektivität um die Delegation aller schöpferischen, sinnkonstituierenden und kommunikativen Vollzüge von den personifizierten allgemeinen und systemhaften Größen auf ein konkretes, lebendiges Individuum:

„Meine an den anderen oder die von ihm an mich gerichtete Stimme ist doch nur unter der Bedingung als die eines anderen oder an einen anderen

erkennbar, dass sie aus meiner (oder seiner) alleinigen Regelbeherrschung *nicht* hätte erzeugt werden können. Das Code-Modell der Sprache, das die bedeutungsindifferente Übersetzbarkeit aller Aussagen aus der 'er'- in die 'ich'-Perspektive und umgekehrt unterstellt und die semantische Innovation durch den Typenbegriff überwacht (d. h. sanktioniert) ist so nur scheinbar intersubjektiv engagiert. Dies Modell macht die Anderheit des Anderen fiktiv: Er mag sagen, was er will: sofern seine Äußerung in nichts Anderem besteht als in der Übermittlung einer *Information* oder in der Durchgabe eines konventionalisierten *Handlungsschemas*, ('Ich habe Schmerzen', 'Ich mag dich', 'Ich denke, dass...', 'Ich verspreche dir, dass...', 'Gib dir Mühe'), sofern sie vielmehr eine individuelle *Deutung* von Sachverhalten mitzuteilen unternimmt, hat der Code sie semantisch-pragmatisch immer schon vorgesehen. Ich hätte sie, unter geeigneten Umständen, ebenso formen können. Die Ersetzbarkeit unserer Sprecher-Perspektiven (wie sie die technische Lehre von Sprecher-Hörer ratifiziert) nivelliert die Innovativität und die Sinnschöpfungsenergien jedes Dialogs und reduziert ihn aufs Aus-sagen des im gemeinsamen Repertoire Vorgesehenen. Weltdeutungs-, also hermeneutische Probleme sind von diesem linguistischen Paradigma schlicht nicht vorgesehen. Tugendhats Formulierung, wonach die epistemische Asymmetrie niemals semantische Auswirkungen haben *könnte* (dass unsere Äußerungen 'eine verschiedene Bedeutung haben, ist aber ausgeschlossen durch die veritative Symmetrie dieser Sätze' (Tugendhat 1979, S. 89)), zeigt die Verhärtung eines Postulats zu einem konstitutiven Prinzip. Sie ist das Resultat einer METABASIS EIS ALLO GENOS, keine notwendige Konsequenz aus einer auf Intersubjektivität blickenden semantischen Besinnung“ (Frank 1986, S. 121).

Die Idee der Auslegungsinitiative als letzter unüberschreitbarer Instanz, von der aus auch das Phänomen der Sprache verständlich gemacht wird, bringt Frank mit Hilfe des Gedankens der Apräsens der Verspätung der Interpretation bis zu einem universellen semiologischen System. Die individuelle Invention des Interpreten bewirkt, wie wir auch im Zusammenhang mit Franks Kritik an Derridas Zeichenkonzeption gesehen haben, dass das Zeichen selbst nicht-präsent ist („die Struktur oder das Zeichen kann nie mit sich selbst zusammenfallen“), weil die die Zeitlichkeit gleichsam in das Innere des Zeichens einträgt. Zeichen sind nach Frank zeitlich schon darum, weil es sie nur in gegenseitiger Unterschiedenheit gibt, und diese „setzt den Gedanken der Zeit voraus“ – und Zeit ist für Frank wie für die Neostrukturalisten als Ungleichzeitigkeit zu erfassen. Diese „synchrone“ neostrukturalistische Ungleichzeitigkeit, die Frank übernimmt, wird weiter „diachron“ radikalisiert gerade durch die subjektive Interpretation, was Frank terminologisch mit „Wiederholbarkeit“ fasst. Diese

ist natürlich für das Zeichen konstitutiv und hat nach Frank die Funktion, das Zeichen zu „halbieren“ und dessen Identität zu zersetzen, die nachträglich und retroaktiv vereinigt werden muss, und zwar durch die verkittende Kraft der Interpretation:

„Die Zeit ist erfordert (wie schon Hegel im Zusatz zum § 462 gezeigt hat), um einen Ton in die Vergangenheit absinken zu lassen und damit dem nachfolgenden zu erlauben, sich in seiner (phonischen) Verschiedenheit gegenüber dem jüngst verflossenen zu artikulieren. Das gilt entsprechend für die Verkettung der Zeichen. Durch ihr Untersinken in der Zeit wird ihr *Sinn* entbunden: das Verschwinden des Wortkörpers in der Vergangenheit lässt, indem es einem zweiten (erneut verhallenden) Raum gibt, zugleich das Ideelle – die Bedeutung des Zeichens – erscheinen.

Die Einlösung des Sinns eines Zeichens ist mechanisch zu denken. Eben weil es (oder der es vermittelnde Ton) verhallt ist, ist es uns nicht (mehr) gegenwärtig. Den Verlust seiner Präsenz muss das „reproduzierende Gedächtnis“ ersetzen. Es 'erkennt im Namen die Sache', und zwar direkt (denn sowohl der Name wie die von ihm bezeichnete Sache sind vergangen, sondern nur vermittelt einer hermeneutischen Hypothese, die wiederholte Vorkommnisse akustisch/graphisch unterschiedener Lautungen *kraft* Interpretation – und nur durch sie – als Anlässe zur Assoziation desselben Sinns ergreift. Diese Identität ist also keine solche der zeitlosen Koinzidenz und auch keine solche der Wahrnehmung, sondern ein Artefakt im Wortsinne: ein über den Abgrund der zeitlichen Entgegenwärtigung unkontrollierbar (und vielleicht in veränderter Identität) Wiederhergestelltes.

[...] Um Element einer Struktur zu sein, muss jedes Zeichen wiederholbar sein. Um ein zweites Mal artikuliert zu werden, muss die Struktur zunächst gleichsam aus sich heraustreten, um jenseits ihrer (Ent-)Äußerung neu zusammengesetzt zu werden. So zersetzt sich das Trugbild einer zeitlosen Identität der Grammatik. Da Identität von Zeichen selbst schon auf Deutung (auf *verstehender* Rückidentifizierung zweier phonisch leicht differierender Schalle *als* desselben wiederkehrenden Signifikanten) beruht, kann unmöglich die Struktur als sinndeterminierend hingestellt werden: Einzelsinn kann nie apriori aus Regelkenntnis konstruiert werden ([Schleiermacher] HuK, S. 172 im Zusammenhang [Schleiermacher 1977, S. 172]) Eine Leistung des Individuums ist ja, die hypothetische Identität der Zeichen – die immer unter einem Index des Vergangenseins zu denken ist: 'so wurde *bislang* gesprochen' - *durch* den Akt der Realisierung ihres Sinns (der immer eine Entgegenwärtigung des Zeichenträgers zur Voraussetzung hat) in die Schweben zu bringen. Die Struktur kann die Kontinuität zwischen der ihr eingeschriebenen und im Akt des Sprachgebrauchs immer schon vergangenen (also nur hypothetisch geltenden) Bedeutung mit der im individuellen Gebrauch (neu-)erworbenen nicht garantieren. Dieser vom Individuum erzeugte Mangel eines Kriteriums für die semantische Identifikation verweist jede Sinnzuweisung auf den unendlichen (da unabsehbar offenen, stets nur aus pragmatischen Motiven vorübergehend entschiedenen) Weg der Hermeneutik. Über die Einheit eines Zeichens, eines Satzes, eines Textes, einer symbolisch interagierenden Kultur ist nie definitiv zu urteilen. Denn diese Einheit bindet sich stets neu im Gebrauch/im Verständnis. Ihr eine semantisch-

strukturelle Identität zuzusprechen, ist eine szientistische Fiktion, inspiriert vom Traum eines zum Stillstand gebrachten Zeitigen, die die Bedeutungen, durch deren Austausch Individuen das instabile Bild ihrer Welt erzeugen, endgültig durch Kältetod fixiert“ (Frank 1986, S. 123-124).

So wird Frank zufolge das Konzept einer tatsächlich *individuellen*, nicht-abstrakten und nicht-allgemeinen Subjektivität entdeckt (da sie „dieses selbstbewusste Einzelding in dieser singulären [auch semantisch singulären] Situation“ ist) sowie die adäquate Sprachkonzeption gefunden, die in der richtigen, von metaphysischen Belastungen der verstarnten „idealisierten Semantik“ befreiten Zeichentheorie gründet.

Die Nähe zu Derridas anarchistischer Semiologie sucht Franks *Unhintergebarkeit* zu entkräften – wie wir gesehen haben – durch die an Fichte anknüpfende Erklärung, dass ohne „den Rückgang auf ein Moment relativer Sich-selbst-Gleichheit [...] Differenzierung (Sinnverschiebung, metaphorische Bedeutungs-Neueinschreibung) gar nicht feststellbar [wäre], sie wäre kriterienlos und vom Zustand der völligen Beharrung ununterscheidbar. Differenziert werden können nur Terme, die wenigstens hinsichtlich eines Bedeutungsmoments übereinkommen, so wie nur Terme identifiziert werden können, die voneinander sich unterscheiden“ (Frank 1986, S. 127). Diese Gleichheit ist jedoch eine bloß präsupponierte oder artifizielle Identität, die ein individuelles Subjekt unkontrollierbar (aber motiviert) vollzieht. Deshalb hält sich Frank für folgerichtiger als Derrida, weil dieser die Subjektivität als bloßes „Epiphänomen der Zeichenartikulation“ auffasse, während die Zeichenartikulation gerade in der selbstbewussten individuellen Subjektivität fundiert werden müsse. (Wie wir schon sahen, lehnt Frank Derridas Subjektivitätsansatz durch die Frage ab, „wie Subjektivität aus dem reinen Verweisungsspiel differentieller ‘marques’ entspringen könnte, wenn sie nicht als etwas Irreduzibles immer schon vorausgesetzt worden wäre (vgl. *Was ist Neostrukturalismus?*, 18. Vorlesung)“ (Frank 1986, S.126).

„Die selbstbewusste Individualität“, die in der ahistorischen Identität

nicht gefangen gehalten wird, lässt sich nach Frank als „eine Folge kontinuierlicher Transformationen von Zuständen“ verstehen – diese werden je durch ein „Motiv“ hervorgerufen, mit dem Frank „einen Grund solcherart“ meint, „dass er nur im Lichte einer ihn als Grund erschließenden vorgängigen Interpretation meine Handlung bestimmen könnte“ (Frank 1986, S. 128). Die Gründe, durch die eine historische Sukzession meiner Zustände zusammenhält, sind Veranlassungen, die ich als solche *setze*, was ein freies Verhältnis zur Gegebenheit (des Zeichens) voraussetzt, das durch zeitliche Verspätung ihrer Bedeutungskonstitution ermöglicht wird.

Im Folgenden sollen einige problematische Aspekte von Franks Konzeption angesprochen werden:

Franks zeitliche, mit der Notwendigkeit der freien selbstbewussten Individualität korrelierende Semiologie basiert anschaulich auf der Vorstellung einer dichotomen Zeichenstruktur (Zeichen – Bedeutung), die eine nicht ganz überprüfte Idee suggeriert, dass das Zeichen nämlich *Gegenstand* der Interpretation sei (vgl. unten den Exkurs über Husserl) .

Von den Zeichen, die bei Interpretation in der erklärenden oder hypothetisch-erklärenden Funktion verwendet werden, kann man keinesfalls sagen, sie verfallen gleichermaßen dem Zeitabstand von deren Bedeutungen wie ein Zeichen-Gegenstand. Das Sprachzeichen nimmt nämlich vor allem an der die Wirklichkeit fassenden und auslegenden Tätigkeit teil, ein Rebus ist es primär nicht. Das Zeichen, mit dem ich eine Bedeutung *ausdrücke*, interpretiere ich nicht, es ist für mich kein transzendentes Rätsel, dessen Bedeutung ich erst *suche*. Den Dialog als Vorbild des Sprachgebrauchs zu wählen und eine Semiologie darauf zu bauen, ist möglich (und willkürlich), aber selbst Frank *zeigte* durch die Bevorzugung des Subjektgebrauchs vor dem Objektgebrauch, dass die epistemische „Interpretation“ *nicht* die Basis der sprachlichen Handlung ist: Wenn ich meinen mentalen Zustand ausdrücke, drücke ich ihn sprachlich aus, ich spreche, allerdings interpretiere ich nichts, ich identifiziere nichts, ich errate nicht, ich lege nicht aus und erstelle keine

Hypothesen. Somit legt Franks Beweisführung selbst Schleiermachers Konzeption der Beziehung zwischen Subjekt und hermeneutischer Sprache als unakzeptabel offen.

Mit der Dichotomisierung der Zeichenstruktur hängt die schon erwähnte Übertragung der Attribute der Auffassung (der Interpretation) auf den Gegenstand der Auffassung zusammen: Die Hypothesenhaftigkeit gehört nicht zum Inhalt des Aufgefassten, sondern zu der Weise seiner Auffassung, hypothetisch ist nicht der Gegenstand, sondern *seine* Interpretation; fasse ich revidierbar auf, fasse ich nicht einen revidierbaren Gegenstand auf. Ist der Gegenstand an Auffassung gebunden, bedeutet dies nicht, dass Auffassung und Gegenstand sich nicht unterscheiden lassen. Beide gilt es im Gegenteil zu unterscheiden, beiden gehören verschiedene Attribute: der Auffassung gehört die Revidierbarkeit, dem Gegenstand nicht. Durch die Dichotomisierung erreicht man nur, dass aus der Interpretationstheorie das Interpretierte (beispielhaft unter dem Namen „minimale Identität“) verschwindet. (Sie führt auch zu einer Pluralität der Holismen, die man konstatieren muss und *zugleich* nicht konstatieren kann.)

Es bleibt des Weiteren auch offen, ob Frank dem (autodestruktiven) Agnostizismus Derridas ausweicht. Frank stellt fest, dass die Nicht-Existenz transhistorischer Bedeutungen eine Bedingung der Kommunikation sei. Die Sinnverschiebung kommt aber beim Erhalten des Identischen X in zeitlich oder historisch differenten Momenten. Warum ist die Identität dieses X, die die Sinnverschiebung ermöglicht und sich dabei doch nicht verschiebt, nicht transhistorisch? Es bleibt ja das X, auch wenn man ihm Indexe zuschreibt. Warum wird die Sinnverschiebung beim Erhalten des identischen X für „unkontrollierbar“ gehalten, wenn man doch dies X zum Maßstab der Bedeutungsveränderung machen kann? Die Tatsache, dass die Identität dieses X individuell gesetzt wird und außerhalb des subjektiven Bewusstseins nicht existiert, macht noch nicht die Sinnverschiebung für das betreffende Subjekt „unkontrollierbar“ – unkontrollierbar wird in dieser Theorie nur der Dialog gemacht, dessen Vorhandensein in der stets vom Solipsismus bedrohten

Hermeneutik Franks paradox erscheint, was erst recht für seine Funktion gilt, dem Subjekt dessen Selbstverständnis zu vermitteln.<sup>65</sup>

Statt dass es stets zu Sinnverschiebungen kommt, bzw. dass die Realisierung der Struktur deren Verschiebung impliziert, wäre es wohl als mehr im Einklang mit der These von der Priorität der epistemischen Perspektive der ersten Person festzustellen, dass sich Bedeutungen nicht verschieben und dass sich in der Geschichte nicht die Sinne oder Bedeutungen verändern, sondern es werden Sinne und Bedeutungen der Zeichen geändert bzw. gewechselt. Man könnte mit Husserl feststellen, dass sich Bedeutungen konstituieren und rekonstituieren im gebenden Bewusstsein, wobei man für das von Frank bezweifelte Kriterium der Identität des Rekonstituierten die *identifizierende* Beziehung zwischen dem leeren oder meinenden und dem erfüllenden oder „intuitiven“ Gegenstandsbewusstsein halten könnte: Die meisten Bedeutungsintentionen werden für einen der Kommunizierenden leer oder imaginativ oder präsumptiv (hypothetisch) erfüllt; daraus folgt nicht, dass die Bedeutungen sich „verschieben“; die Leerheit des Meinens ist ein deskriptives Merkmal dieser Bedeutungsintentionen, sodass sich die betreffenden Bedeutungen nicht verschieben im Sinne der Umgestaltung der eigenen Identität, sondern im Sinne des Näher-bestimmt-werdens oder der bestimmenden Akzentuierung auf dem Feld des noch-bestimmbaren oder partial akzentuierbaren Meinens.

Dass sich solche verschieden partial bestimmten Bedeutungen dann mit bestehenden oder neu kombinierten Zeichen verbinden, würde nur etwas in

---

<sup>65</sup> Wir halten weder den Solipsismus für ein Schimpfwort noch den spekulativen „strukturalistischen“ Intersubjektivismus (à la Habermas oder Mead) für konkurrenzfähig im Vergleich mit Franks subtiler phänomenologischer Subjekttheorie. Die von Sartre stammende und von Frank vertretene „induktivistische“ Theorie der Intersubjektivität, die mit Scham- oder Stolzgefühlen laboriert (vgl. den Exkurs in Frank 2015, S. 95 – 108), wo Frank im Anschluss an Sartre aus der Existenz der Schamgefühle für den Beweis der Existenz der anderen Subjekte schlussfolgert), verstehen wir aber als Argumentation derart, wie wenn man von Hunger auf die transzendente Existenz des Restaurants schlussfolgerte. (Die Scham sei cartesianisch gewiss wie z. B. Lust, aber sie verlange eine intersubjektive Deutung. Sie sei „nicht nur selbstreflexiv“, sondern sie beruhe „essentiell auf einem Selbstverständnis, von dem es ganz sinnlos wäre zu sagen, es könne sich auch dann einstellen, wenn ich mir nicht jemandes bewusst bin, vor dem ich mich meiner Schäme“ (Frank 2015, S. 105). Wenn man sich vor seiner selbst schämt, legt das Frank aus als durch die Verinnerlichung eines generalisierten Fremdsubjekts begründet (vgl. Frank 2015, S. 105). Diese Konstruktion lässt sich aber nicht durch das bloße Schamgefühl belegen. Mit gleicher Rechtfertigung könnte man sagen, dass das eine/eigene Subjekt externalisiert oder nach außen projiziert wurde.)

Bezug auf historisch labile Kombinationen und Rekombinationen von Bedeutungselementen mit Elementen des Zeichenkorpus aussagen.

Schließlich lässt sich sagen, dass der von Frank in dieser Phase seines Werks durchgeführte Gedanke der Fusion der (aus der epistemologischen Sichtweise unvertretbaren) individuellen Subjektivität und der hermeneutischen Sprachauffassung als unhaltbar zu bezeichnen ist, denn es hat sich gezeigt, dass er u. a. eine Kontradiktion enthält, und zwar zwischen den sprachphilosophischen Implikationen des Schlüsselbegriffs des unhintergehbaren Subjekts einerseits und der expliziten hermeneutischen Sprachtheorie andererseits. Und das ist der Fall in der Situation, wo gerade das neu gedachte Subjekt die Aufgabe haben soll, die hermeneutische Linguistik zu legitimieren.

Frank verstand Strawsons epistemische (Verifikations-)Asymmetrie als Motor geschichtlicher Sinnverschiebung. Er unterließ jedoch zu bedenken, inwiefern die Verschiebungsmetapher zutreffend ist, solange zwei Erkenntnismodi die Rolle der Antriebskraft innehaben sollen, von denen der eine auf dem interpretierenden und der andere auf einem nicht-interpretierenden Zugang zu Gegebenem beruht. Es kann anscheinend im letzteren Fall zu keiner Verschiebung im Bewusstwerden kommen; der unmittelbare Charakter der Erfahrung schließt die Entwicklung der Interpretation aus: Entweder wird jeweilige „Gegenständlichkeit“ direkt erfahren oder nicht; ist sie anders oder als eine andere erfahren, ist sie nicht mehr diese immanente Gegenständlichkeit, sondern eine andere. Die interpretierte (“transzendente“) Gegenständlichkeit (oder, wie Strawson sagt, die beobachtete), ist dagegen der Möglichkeit ausgesetzt, in verschiedenen Auffassungssinnen gegeben zu werden.<sup>66</sup>

Es kann einem letztendlich gewissermaßen problematisch vorkommen, mit Strawson von *demselden* in derart verschiedenen kognitiven Modi zu sprechen. Bedeutet dies, dass – in unaufhebbarer Rücksicht auf die (von

---

<sup>66</sup> Diese Zusammenhänge werden aber in Franks späterem Werk reflektiert, wobei sich auch eine philosophische Annäherung an den zuvor kritisierten Husserl beobachten lässt (vgl. Kap. IV).

Frank) beschriebene oder *de facto* (von Strawson inkonsequent) angenommene Hierarchie beider Einstellungen – der nicht-interpretierende Zugriff für die Sinnwahl (Interpretation) maßgebend wäre, in der der Gegenstand interpretationell erfahren wird oder werden kann? Oder soll man vielmehr annehmen, das direkt Erfahrene sei sinnlos (da es ohne als-Struktur ist) und in Bezug auf dasselbe Interpretierte (aus der anderen, nämlich der Beobachtungsposition) indifferent oder inkommensurabel? Kann also überhaupt ein nicht-interpretationell zugänglicher und insofern transparenter Gegenstand *identisch* sein mit etwas Bedeutsamem, überdies im Rahmen einer dichotomen Zeichentheorie (wo es nur Zeichenkörper und deren Bedeutungen gibt)? Soll also das unmittelbar Erfasste mit einem Zeichenkörper *oder* einer Bedeutung *dasselbe* sein?

Folgt daraus, dass es im Falle des interpretierten, äußeren Gegenstandes zu einem Verschmelzen dieses Gegenstandes und dessen Bedeutung kommt, sodass man sich schließlich diskursiv und attentativ auf Unmittelbares bezieht?

Für diese Auslegung spräche die unglückliche Bemerkung Strawsons, dass das beobachtete Verhalten einer anderen Person für uns kein (An)Zeichen des betreffenden Vorkommens eines psychischen Zustandes sei, sondern dass wir diesen Zustand unmittelbar *fühlten!* (Strawson 1992, S. 125). In einem solchem Falle hätte allerdings die These der epistemischen, in der Ausarbeitung des Gegensatzes *Gefühltes-Beobachtetes* gründenden, Asymmetrie überhaupt keinen Sinn. Damit geriete Strawson nämlich mit der unhaltbaren Konjunktion, dass *alles* gefühlt wird und es eine epistemische Asymmetrie gibt, in die spiegelhaft umgekehrte Lage Frank gegenüber, der die Priorität der nicht-interpretierenden (Subjekt-)Position im Verhältnis zu der interpretationellen behauptet und zugleich die Universalität und Allgegenwärtigkeit der Interpretation vertritt.

## **EXKURS: Ungegenständliche Zeichen bei dem frühen Husserl**

Frank wies darauf hin, dass Strawsons Annahme der semantischen Gleichheit der Prädikate, die aus den verschiedenen epistemischen Positionen (der Subjekt- und der Objektperspektive) zugeschrieben werden, mit einer anderen Voraussetzung Strawsons kollidiert, und zwar mit der direkten Zugänglichkeit der Inhalte aus der Subjektperspektive (die nach Strawson sogar durch die interpretatorische Objektposition berichtigt sein sollte). Wir haben aber gezeigt, dass Franks Annahme der Priorität und Irreduzibilität der epistemischen Position der ersten Person eine andere Sprach- oder Zeichentheorie verlangt als diejenige, die das Zeichen als (je in die Vergangenheit sinkendes) *Objekt der Interpretation* fasst. Sie verlangt sogar die gegensätzliche Zeichenkonzeption. Franks hermeneutische Zeichenauffassung ist somit im Widerspruch mit seiner These der Vorrangstellung der Subjektposition (die die Inhalte interpretationslos erfasst). Da Edmund Husserl, wie schon erwähnt, in seinen früheren Texten seine Zeichentheorie im ausdrücklichen Zusammenhang mit den Untersuchungen der Sphäre der unmittelbaren (interpretationslosen) Selbstgegebenheit der Gehalte in der Perspektive der ersten Person formuliert hat, legen wir hier eine kurze Erinnerung an diesen subtilen Denker ein. Wie fasst Husserl, der die epistemische Asymmetrie wirklich ernst nimmt, das Zeichen auf?

Husserl geht vor allem davon aus, dass eine wissenschaftliche Theorie sich nicht in den Köpfen der Wissenschaftler in verschiedene subjektive Versionen zerfällt. Sie bleibt objektiv dieselbe, unabhängig davon, wer sie denkt: logische (semantische) Entitäten werden in einzelnen Denkakten nicht vermehrt, sie werden in ihnen als identische behalten.

Auf der anderen Seite ist für Husserl der Begriff des psychischen Phänomens grundlegend, das wesentlich durch Intentionalität gekennzeichnet ist. Die Intentionalität ist die Eigenschaft des psychischen Phänomens, auf einen Gegenstand gerichtet zu sein. Husserls Grundproblem besteht in der Beziehung zwischen den objektiven Bedeutungen (die z. B. als wissenschaftliche Begriffe oder Wahrheiten auftreten) und den psychischen Phänomenen des Denkens oder Erkennens. Die letzteren sind subjektiv und haben einen prozessualen Charakter (des Aktes). Daraus resultieren Husserls Fragen, die das Hauptthema seiner *Logischen Untersuchungen* (Husserl 1993) sind: Wie wird das Objektive in den subjektiven Vollzügen (des Meinens, Vorstellens, Erinnerns usw.) gegeben oder „konstituiert“? Wie kann man überhaupt die Sätze der Wissenschaft oder Logik denken (vgl. z. B. Husserl 1993a, S. VII)?

Husserls Lösung des Problems der Beziehung zwischen dem subjektiven psychischen Erlebnis und der objektiven Bedeutung besteht darin, dass das letztere seine einzelne Instanz im ersteren findet. Die logische Bedeutung ist „Bedeutungsspezies des objektivierenden psychischen Aktes“. Das Verhältnis ist dasselbe wie zwischen dem konkreten, einzelnen Vorkommen des Roten und dem Rot als solchem (Husserl 1993b, S. 106). Das Objektive erscheint also mehrfach in psychischen Erlebnissen wie Platons Idee in der Welt der Veränderung und der sinnlichen Wahrnehmung.

Husserl muss sich bei seinen Erörterungen dieses Themas mit der Sprache befassen, weil logische Strukturen und Kategorien in Verbindung mit sprachlichen Zeichen gegeben werden und weil rein logische Bedeutungen und Wahrheiten in den grammatischen Strukturen teilweise verkörpert seien. Dabei legt er eine Reihe wichtiger semiologischer Unterscheidungen vor, vor allem die Differenzierung von Anzeichen und Ausdruck, die für uns hier am interessantesten ist:

„Alle Anzeichen haben gemeinsam den Umstand, dass irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand jemand aktuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinne anzeigen, dass die Überzeugung von dem Sein der einen von ihm als Motiv (und

zwar als ein nichteinsichtiges Motiv) erlebt wird für die Überzeugung oder Vermutung vom Sein der Anderen“ (Husserl 1993, S. 25).

Diese Rede über Motivation innerhalb des semiotischen Prozesses stellt Husserls Ausgangspunkt gleich in die Nähe von Franks abduktionistischem Subjektivismus und distanziert ihn von Derridas Naturalismus, der sich auf die Verallgemeinerung der „anzeichnenden“, hinweisenden Funktion der sprachlichen Ausdrücke gründet. Die Allgegenwärtigkeit der kundgebenden Funktion, wie sie Husserl nennt, bestreitet er nicht, ohne mit ihr die eigentliche Leistung der Ausdrücke gleichzustellen:

„Wenn man diesen Zusammenhang überschaut, erkennt man sofort, 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 Erlebnissen desselben, sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören. Diese Funktion der sprachlichen Ausdrücke nennen wir die kundgebende Funktion“ (Husserl 1993, S. 33).

Die kommunikative Funktion der Ausdrücke beruht darauf, dass sie als Anzeichen wirken. „Aber auch in dem sich im Verkehr nicht mitteilenden Seelenleben ist den Ausdrücken eine große Rolle beschieden“ (Husserl 1993, S. 35):

„Hiernach scheint es klar, dass die Bedeutung des Ausdruckes, und was ihm sonst noch so wesentlich zugehört, nicht mit seiner kundgebenden Leistung zusammenfallen kann. Oder sollen wir etwa sagen, dass wir auch im einsamen Seelenleben mit dem Ausdruck etwas kundgeben, nur dass wir es nicht einem Zweiten gegenüber tun? Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienen auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse?“ (Husserl 1993, S. 35-36).

Nach Husserl ist diese Sicht zurückzuweisen, denn das „Dasein des Zeichens motiviert nicht [...] unsere Überzeugung vom Dasein der Bedeutung“ (Husserl 1993, S. 36).

Es wäre natürlich absurd, zu meinen, dass man das Aussprechen eigener Worte abwarten muss, damit man erfährt, was man sagt: Die von mir artikulierten Ausdrücke sind für mich keine Gegenstände der Interpretation, wie dies bisher bei Frank der Fall zu sein schien. Auch im einsamen

Seelenleben werden sicher Zeichen (als Ausdrücke) gebraucht. Selbst wenn wir annehmen, dass dieser Gebrauch notwendig ist, folgt daraus nicht, dass die Zeichen auf Anzeichen (*marques*) zurückzuführen sind bzw. dass sie als Gegenstände der Interpretation verständlich gemacht werden können. Husserl geht allerdings davon aus, dass die Ausdrücke im einsamen Monolog nicht notwendig sind:

„Die Nicht-Existenz des Wortes stört uns nicht. Denn zur Funktion des Ausdrucks als Ausdruck kommt es darauf gar nicht an. Wo es aber darauf ankommt, da verbindet sich mit der bedeutenden eben auch die kundgebende Funktion: der Gedanke soll nicht bloß in der Weise einer Bedeutung ausgedrückt, sondern auch mittels der Kundgabe mitgeteilt werden; was freilich nur möglich ist im wirklichen Sprechen und Hören. [...] In der monologischen Rede können uns die Worte doch nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte dienen, da solche Anzeige hier ganz zwecklos wäre. Die fraglichen Akte sind ja im selben Augenblick von uns selbst erlebt“ (Husserl 1993, S. 36-37).

Wir können somit gegen Derrida und Frank konstatieren, dass die *image acoustique* im Monolog Ausdruck, kein Anzeichen (*marque*) ist. Das wird noch klarer im folgenden Kapitel: Bezeichnen (Ausdrücken) bedeutet *nicht* Substituieren und es bedeutet auch nicht irgendeinen „supplément d’origine“ zu liefern, wie Derrida bei seiner Kritik an Husserl meint (Derrida 1993, S. 98). Derridas Behauptung, dass alles Ausdrücken dem Anzeichen untergeordnet ist und in ihm gründet, ist unhaltbar.

Diese Darlegungen führen uns zu einem unserer Ansicht nach problematischen Punkt von Franks damaligem Denken: Die Originalität oder Unabhängigkeit der epistemischen Subjektposition bringt mit sich zugleich die Unaufgebarkeit der Husserlschen Immanenz und Adäquatheit (als der Sphäre der direkt oder unmittelbar gegebenen Inhalte, Franks und Strawsons Subjektposition), und Husserls Ausdruck-Begriff gehört organisch dazu (weil wenn die erste Person eigene/apodiktisch gegebene Gehalte mitteilt/sie ausspricht, benutzt sie Zeichen /im Monolog/, ohne sie zu interpretieren, also als transparente Zeichen). Das bedeutet aber, dass das Zeichen nicht allgemein für ein zu Interpretierendes gehalten werden kann, und es entsteht darüber hinaus die Frage, ob der unvermeidliche Zeichenbegriff Husserls mit

dem alle Identität stets verwischenden, alles anarchisierenden Prinzip der Individualität und des Abduktionismus nicht kollidiert.

## IV. Selbstbewusstsein und Repräsentation

Das für jede Sprach- und Zeichentheorie zentrale Thema des Verhältnisses von unmittelbar Gegebenem bzw. direkt Erlebtem einerseits und repräsentational Vermitteltem andererseits wird von Frank in seinen langjährigen Untersuchungen des Phänomens des Selbstbewusstseins konsequent erörtert. Diese Studien, die – unserer Meinung nach – in seinem Werk *Präreflexives Selbstbewusstsein* (Vier Vorlesungen, Frank 2015) gipfeln, sollen also angesehen werden als ein fundamentaler Ansatz, der die Sprache aus dem Bewusstsein verständlich zu machen versucht. Das (Selbst)Bewusstsein hat nämlich Frank zufolge die beiden hier uns interessierenden Eigenschaften: Es hat eine nicht-relationale, irreflexive (Erlebnis-)Struktur und *zugleich* die Funktion, externe Realität zu repräsentieren.

Frank setzt sich im genannten Werk zuerst mit dem im Rahmen der Selbstbewusstseinstheorie sehr verbreiteten Reflexionsmodell auseinander, das den Selbstbezug gegenständlich (nämlich als eine binäre Relation) auffasst, danach kritisiert er den sog. Selbstrepräsentationalismus, der die traditionelle Lehre über das Selbstbewusstsein als vergegenständlichende Reflexion verbessert haben will, des Weiteren zeigt er auf, dass die beiden abgelehnten Modelle linguistische Idealismen sind, die auf der Verwechslung von *De-se* mit *De-re* Aussagen beruhen, und die in der Struktur *de se* offengelegte „Präreflexivität“ weist er schließlich als wesentlich verknüpft mit dem repräsentationalen Funktionieren des Bewusstseins nach.

Es sei hier betont, dass die Widerlegung des Reflexionsmodells der diskursanalytischen Subjektauffassung die Grundlage entzieht, da durch sie gezeigt wird, dass Selbstbewusstsein weder eine Beziehung zwischen Gegenständen oder Termen noch ein Zusammengesetztes oder

„Konstruiertes“ (aus einer Menge von rekurrenten Diskurselementen welcher Art auch immer) sein kann.

Die „traditionelle“, reflexionsbasierte Selbstbewusstseinstheorie sagt, dass das Selbstbewusstsein durch die Rückwendung des Geistes auf sich selbst zustande komme (Frank 2015, S. 8). Worauf sich der geistige Blick zurückbeugt, kann nun „egologisch“ oder „nicht-egologisch“ verstanden werden (Frank 2015, S. 15, 16). Im ersteren Fall wird das Selbstbewusstsein einem Subjekt als Träger der Zustände zugeschrieben, im letzteren wird für selbstbewusst das „anonyme“ Bewusstsein des jeweiligen psychischen Aktes selbst gehalten.<sup>67</sup> Das egologische Bewusstsein unterscheidet sich Frank zufolge vom anonymen Bewusstsein dadurch, dass es begrifflich ist (Frank 2015, S. 17), weshalb es terminologisch als Selbstwissen oder Selbsterkenntnis fixiert wird. Dieses Bewusstsein ist intentional, gegenständlich orientiert bzw. propositional (z. B. „ich meine, dass...“), während jenes nicht-egologische, als *Selbstbewusstsein* bezeichnet, „begriffsfrei“ ist. Es handelt sich um das phänomenale Bewusstsein (Körpergefühle und Wahrnehmungen wie Verliebtsein, Schmerzen-Haben oder Rot-Sehen), das Frank mithilfe von Meinong, Husserl und Thomas Nagel als nicht-gegenständlich, nicht-intentional (sie repräsentieren nichts) und als Zustände des „Zumuteseins“ charakterisiert (Frank 2015, S. 8)<sup>68</sup>. Manche Denker wie Sartre verbanden das Bewusstsein mit der Vorstellung seiner *translucidité* (das Bewusstsein ist für sich durchsichtig – es erfasst sich daher adäquat), und das hängt wiederum damit zusammen, dass es „leer“ (da jeden Inhalt mitsamt *Ich* „verstoßend“, wie sich Frank im Anschluss an den Phänomenologen Twardowski<sup>69</sup> ausdrückt) ist.

Frank nimmt an, dass beide Typen von Selbstbewusstsein heterogen sind: sie sind nicht auseinander erklärbar, beide können sogar getrennt und

---

<sup>67</sup> Als Vertreter der egologischen Theorie werden Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Fichte, die Neukantianer, der späte Husserl oder und der frühe Castañeda genannt, unter die Befürworter der nicht-egologischen Theorie sind nach Frank Hume, Brentano, der frühe Husserl oder der späte Castañeda einzureihen (vgl. Frank 2015, S. 15 und 16).

<sup>68</sup> Frank erinnert daran, dass Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (B, §13) die nicht-begrifflichen Anschauungen für ich-los hielt, somit verknüpfte er das Ich nur mit begrifflichen Vorstellungen (vgl. Frank 2015, S. 26).

<sup>69</sup> Vgl. Twardowski 1894, S. 4.

unabhängig voneinander stattfinden<sup>70</sup> (das Wort Selbstbewusstsein ist somit homonym<sup>71</sup>), trotzdem haben sie etwas gemeinsam, und zwar den „Selbstregistrations-Mechanismus“ (Frank 2015, S. 26): und dieser Mechanismus gründet nach Frank in keinem Fall in der Reflexion.

Franks Ausgangsfrage lautete: „Was macht einen mentalen Gehalt (und sein psychisches Vehikel) bewusst“ (Frank 2015, S. 9)? Im Anschluss an Novalis, Fichte, Husserl, Sartre und vor allem seinen Lehrer Dieter Henrich, den Begründer der „Heidelberger Schule“, sieht Frank die entscheidende Schwäche der Reflexionstheorie in der Annahme, das Selbstbewusstsein sei wie alles Bewusstsein ein „Hetero- oder objektives Bewusstsein“, in dem der Gehalt vom Vehikel zu unterscheiden ist, sodass da zwei Gehalte, die numerisch und temporal differieren, vorkämen – das primäre und das sekundäre Objekt. Fichtes Argument (*reductio ad absurdum*), das Henrich als „Fichtes originale Einsicht“ preist, wendet Frank an, um zu zeigen, dass die Reflexionstheorie eigentlich das Phänomen Selbstbewusstsein leugnet, statt es aufzuklären: Das Bewusstsein komme zustande, wenn ein mentales Ereignis vergegenständlicht wird durch ein mentales Ereignis höherer Stufe (oder durch sich von höherer Ebene her); dies sei wieder unbewusst, muss vergegenständlicht werden, usw. *ad infinitum* (vgl. Fichte 1797, S. 18). Zudem setzt man voraus, dass die Reflexion das Phänomen nur entdeckt, nicht produziert. Somit scheint, mit Fichtes Vorgänger Novalis gesprochen, das, was „die Reflexion findet“, „schon da [gewesen] zu seyn“ (Frank 2015, S. 29; vgl. Novalis 1965, 112, Nr. 14): Jede Reflexion kann das Bewusstsein nur voraussetzen, das also präreflexiv zustande gekommen sein muss. Die Reflexionstheorie verschiebt den Beweisgrund ins Unendliche (Frank 2015, S. 30).

Da der vergegenständlichende Blick das Gesuchte immer nur

---

<sup>70</sup> Die Unableitbarkeit des phänomenalen sowie des begrifflichen Selbstbewusstseins aus dem anderen illustriert Frank im Einklang mit der Argumentation von Ned Block (Block 1997) folgendermaßen: „Ich kann einen Gedanken als den meinen erfassen, ohne dabei ein Körpergefühl oder eine sinnliche Information zu verarbeiten [...]. Ich kann aber auch auf dem Rücken liegend dösen und den Wolken nachschauen, ohne dabei etwas zu denken“ (Frank 2015, S. 25).

<sup>71</sup> Man müsse „...einen methodischen oder erkenntnistheoretischen Zwiespalt in unserem Geist“ anerkennen (Frank 2015, S. 26)

voraussetzen kann, kam Fichte zu dem Schluss, dass sich im Selbstbewusstsein keine *Objekte* präsentieren, dass darin kein inneres Hinweisen stattfindet und dass es also unmittelbar ist, was Fichte als fugenlose Koinzidenz von Subjekt und Objekt charakterisiert.

Frank verwendet zur Illustration dieser wichtigen Einsicht (die anders formuliert sagt: das Selbstbewusstsein, sei es in der Form des Selbstwissens, ist kein Wissen *de re*) ein lustiges Beispiel von Ernst Machs Reisegeschichte, die in dessen *Analyse der Empfindungen* (Mach 2006, S. 3) zum ersten mal erzählt wurde:

„Beim Besteigen eines Wiener Busses habe er von der anderen Seite einen älteren Herrn im selben Rhythmus, mit dem er Fuß über Fuß setzte, ihm entgegensteigen sehen, bei dessen Anblick ihm der Gedanke durch den Kopf schoss: ‚Was ist das doch für ein herabgekommener Schulmeister‘ Er hatte den ihm aufgehängten großen Spiegel nicht gesehen“ (Frank 2015, S. 31).

Die Geschichte zeigt uns, dass man nie aus einem beobachteten Objekt erfahren kann, dass es das Beobachtende ist, solange man mit sich nicht schon vorher bekannt gemacht worden ist, also vor dem objektivierenden Akt der Reflexion. Und der „höherstufige Akt kann den primären *als sich* nur erkennen, wenn der sich selbst schon *vor* der reflexiven Zuwendung durchsichtig *war*“ (Frank 2015, S. 42).

Uriah Kriegel, einer der Herausgeber des Sammelbandes *Self-Representational Approaches to Consciousness* (2006) und vor allem der Autor von *Subjective Consciousness* (2009), scheint sich des beschriebenen Problems bewusst zu sein und geht davon aus, dass sich *no gap* zwischen *vehicle and content* des Erlebnisses ausbreiten kann. Der mentale Akt kann sich nicht verdoppeln, Reflektiertes und Reflektierendes, Erlebnis und seine Repräsentation dürfen sich nicht trennen. Selbstbewusstsein kann sich nicht gründen auf einer Kenntnis zweiter Ordnung. Kriegels (nach seiner eigenen Einschätzung) „master argument“ für die Notwendigkeit des Selbstrepräsentationalismus lautet einfach: „Repräsentation des mentalen

Zustandes muss bewusst sein“ (Kriegel 2009, S. 156). Der bewusste Zustand repräsentiert immer auch sich selbst (außer seinem intentionalen Objekt). Bewusst sein bedeutet es für einen mentalen Zustand, selbst-repräsentierend zu sein. Diese selbstrepräsentationalistische Theorie wird in der angelsächsischen Literatur mit dem Terminus „the Same-Order-Monitoring-Theory“ bezeichnet – im Gegensatz zu der klassischen Reflexionstheorie, die numerische und temporale Vermehrung der Akte zulässt, die „the Higher-Order-Theory“ genannt wird.

Der Selbstregistrationsmechanismus wird also nach Kriegel in die ‚primitiven‘ Erlebnisse eingebaut, sodass man von Allgegenwärtigkeit des Selbstbewusstseins sprechen kann (wo es bewusste Erlebnisse gibt, da gibt es Selbstbewusstsein).

Frank kann allerdings dem nicht zustimmen, dass etwas, indem es sich *repräsentiert*, zu einem bewussten Zustand wird. Auch wenn das *selfhood* sprachlich mit einer reflexiven Wendung ausgedrückt ist, ist es nicht von reflexiver Natur. Dies anzunehmen, wäre ein linguistischer Idealismus. Die Struktur der Welt aber richtet sich nicht nach der Grammatik. Frank leugnet somit nicht nur die numerische Verdoppelung in der Verfasstheit des Bewusstseins, sondern er lehnt auch den Repräsentationsbegriff als Basisterminus für die Bewusstseinsaufklärung ab: „Denn der Regress tritt schon darum in einer böartigen Gestalt auf, wenn und weil er den mentalen Zustand (‘idea’) und das Bewusstsein von ihm (‘idea ideae’) als zweierlei zählt. Zeitgleichheit oder –ungleichheit sind dagegen belanglos,“ schreibt Frank im Zusammenhang mit seiner diesbezüglichen Kritik an Descartes (Frank 2015, S. 39). Im selbstbewussten Erlebnis gibt es nichts Konfrontationelles, es wird da nichts unterschieden von etwas Anderem: die Erfahrung zeigt sich so, wie sie selbst ist, sagt Frank an Fichte (und Husserl und auch an Kripke) erinnernd:

„Nun ist es ein heißer, oft übersehener Punkt in Fichtes Argumentation, dass er zwischen dem fremdgerichteten (intentionalen) und dem Selbst-Bewusstsein scharf unterscheidet. Das ist darum so wichtig, weil wir in beiden Fällen von ›Bewusstsein‹ sprechen und mithin eine Äquivokation, also die

Verwendung desselben Begriffs für verschiedene Sachverhalte, förmlich zu Tisch laden. Diesen in der Selbigkeit des Ausdrucks verborgenen Unterschied haben wir schon vorhin durch die Differenzierung von gegenständlichem und ungegenständlichem Bewusstsein auffällig gemacht. Gegenständliches Bewusstsein stellt seinen Gegenstand vor sich (daher Vor-stellung), aber es ist dieser Gegenstand nicht. Gegenständliches Bewusstsein repräsentiert seinen Gegenstand, fällt aber nicht mit ihm zusammen – so wenig wie die Flagge, die die Nation repräsentiert, oder das Fieberthermometer, das einen Entzündungszustand des Körpers repräsentiert, ihr Repräsentiertes sind. Ganz anders bei einem bewussten Erlebnis. Nehmen wir wieder die Verliebtheit. Hier wird nicht ein anderes präsentiert, sondern das Erlebnis selbst zeigt sich genauso, wie es ist. Sein und Sich-Erscheinen fallen hier zusammen, während vielfach abgeschattete Objekte niemals in der Kenntnis aufgehen, die wir von ihnen haben. Es macht, wie viele Philosophen von Fichte über Sartre bis Kripke beobachtet haben, überhaupt keinen Sinn, Schmerz und Schmerzempfindung voneinander zu trennen, so, als wäre das erste das Objekt, das zweite das Subjekt des Bewusstseins. Das Erlebnis hat gar keinen Gegenstand, darum eben nannte es Novalis ›zuständlich‹ – in Opposition zu ›gegenständlich‹; er nannte es auch ›nicht-setzend‹ oder sprach von einem »Selbstgefühl«, weil es seinen Gehalt nicht in Abhebung vom Akt außer sich setzt oder vor sich stellt, sondern gar nicht setzt, sondern eben fühlt (»Gesetztseyn durch ein Nichtsetzen – ist reines Gefühl«). Nicht auf Re-präsentation, nicht auf Vor-stellung, nicht auf Setzung eines vom Setzenden unterschiedenen Gegenstandes, sondern auf strikter fugenloser Identität basiert das epistemische Selbst-Verhältnis (wenn wir von ›Verhältnis‹ unter den Umständen überhaupt sprechen wollen)“ (Frank 2015, S. 32-33).

Als Kriegel dem Vorbehalt<sup>72</sup> entgegentreten wollte, er vertrete einerseits als Anhänger der *Same-order Monitoring Theory* eine einseitige Bewusstseinstheorie, andererseits müsse er als *Repräsentationalist* zwei Zustände annehmen, wies er auf die Prozedur eines Umschaltens der Aufmerksamkeit (*shift of attention*) hin. Dies bedeutet jedoch für Frank einen Rückschritt zur Reflexion: das Bewusstsein, wie er unter Berufung auf Brentano, Sartre und einige *philosophers of mind*<sup>73</sup> andeutet), kann sich nicht auf Aufmerksamkeit gründen.

Frank nennt in diesem Zusammenhang eine wichtige Autorität, deren Denken sich selbst in den selbst-repräsentationalistischen Konzeptionen stark widerspiegelt, und zwar Franz Brentano, nach dem Aufmerksamkeit mit

---

<sup>72</sup> In der Rezension von Joe Levine von 2010, vgl. Frank 2015, S. 55

<sup>73</sup> “One can be aware of what one is not attending to“, was bedeutet, dass phänomenales Bewusstsein ohne Aufmerksamkeit zustande kommt (Block 2003, S. 7). „The act of attending to the experience is quite different than the experience itself“ (Perry 2011, S. 49; vgl. Frank 2015, S. 56).

Selbstbewusstsein nichts zu tun hat und dessen nicht-egologische Selbstbewusstseinstheorie somit 'inneres Bewusstsein' „kategorial von aufmerkenden Akte unterscheidet“ (Frank 2015, S. 56). Die wichtige Differenzierung muss somit durchgeführt werden zwischen dem *Beobachten*, das ein Modus der Aufmerksamkeit ist, und dem „*Wahrnehmen*“, wie Brentano den Selbstbewusstseinsvollzug im Rahmen seines phänomenalen Bewusstseinsbegriffs benennt: „Wahrnehmen können wir auch unaufmerksam, beobachten nur aufmerksam“ (Frank 2015, S. 56).

Man kann sicher etwas wahrnehmen, ohne sich darauf zu konzentrieren, z. B. Lärm von der Straße. Den kann man nachträglich attentiv thematisieren, was seine ursprüngliche (unaufmerksame) Bewusstheit bestätigt. Frank lehnt an dieser Stelle im Zusammenhang mit der gewöhnlichen Rede von unscharfem (oder dunklem, undeutlichem) Wahrnehmen die Vorstellung ab, man könnte dem Bewusstsein (und nicht nur der Aufmerksamkeit) einzelne Stufen von „abdunkel- oder aufhellbare[r] Leuchte“ zuschreiben: „Hell und Dunkel sind *Gehaltsmerkmale*, es sind keine Eigenschaften des Bewusstseinsals-Vehikel“ (Frank 2015, S. 57). Mit der Verbannung der thematisierenden (vergegenständlichenden) Aufmerksamkeit aus dem Kreis der für (Selbst)Bewusstsein relevanten Faktoren gelang es nun Frank, (mit Sartre) neuerdings die alte phänomenologische Annahme der Transparenz zu vertreten.<sup>74</sup> Ein innerlich „wahrgenommenes“ Erlebnis gibt sich als das, was es ist, wird „im Nu restlos erfasst“, ist leibhaftig, gegenwärtig da als das, was es ist (Husserl 1993a, S. 190).

Darin besteht Frank zufolge der wichtige Schritt von Brentano und Sartre über Fichte hinaus: Sie hätten erkannt, dass das ungegenständliche Bewusstsein mit dem „durchsichtigen“ und das gegenständliche mit dem

---

<sup>74</sup> Das Sehen oder das Hören eines undeutlichen Objekts trübt die Durchsichtigkeit der Bewusstseinsakte keineswegs: Bewusstsein ist immer 'in actu', es gibt keine Graden des Bewusstseins (nur Bewusstsein der Grade), es gibt keine Virtualitäten im Bewusstsein (nur Bewusstsein von Virtualitäten), vgl. Sartre 1947, 382-384; Frank 2015, S. 57). In demselben Sinn bestreiten Sartre und Frank die psychoanalytische Grundannahme des Unbewussten: da aller Inhalt außerhalb des Bewusstseins ist, gibt es höchstens ein Bewusstsein von Energien, Triebkräften, einem Es, es sei jedoch ganz widersinnig, dem „Bewusstsein ein Unbewusstsein einzubilden“ (Frank 2015, S. 65; vgl. Sartre 1947, S. 383).

opaken gleichzusetzen sei (Frank 2015, S. 59).<sup>75</sup> Ein (physischer) Gegenstand sei nie adäquat gegeben, werde durch eine prinzipiell unendliche Reihe von Aspekten, „Abschattungen“ gekennzeichnet, die in einem Bewusstsein nie zu erschöpfen seien. Jedes Objekt sei ein „Zentrum der Opazität“; für die Untersuchung seines vollständigen Inhaltes wäre ein infiniter Prozess erforderlich (vgl. Sartre, 1943, S. 18). Seine Totalität werde immer nur präsupponiert, sei nie gegeben. - Dies betrifft nach Sartre ebenfalls das eventuelle Ich, auch dies als gegenständliche Totalität müsse durch Inferenz repräsentiert werden, weshalb es Frank zufolge eine nie wahrzunehmende bloße „Idee im kantischen Sinn“ sei (Frank 2015, S. 60). Für Sartre ist das Ich – als Inhalt von welcher Art auch immer – eine Fiktion (Sartre, 1947, S. 382).

Wessen sich hingegen das ungegenständliche (präreflexive) Bewusstsein bewusst ist, sei adäquat gegeben – schon weil es keine Abschattungen oder Seiten hat, die teilweise nicht oder überhaupt nicht gegeben werden könnten. Es gibt im Bewusstsein nichts als Bewusstsein, auch kein Subjekt hinter dem Bewusstsein (vgl. Sartre 1947, S. 382). Die Selbstdurchsichtigkeit als Leerheit des Bewusstseins ist bei Sartre natürlich das Pendant seiner Externalismus-These (die er aus Husserls Intentionalitätsprinzip ableitet): Die Welt ist das Vorüber meines Bewusstseins (und keineswegs im Bewusstsein enthalten).

Während Brentano nur gegenständliches, repräsentationales Bewusstsein denken kann (das sich im Rahmen eines einzigen Aktes auf einen äußeren sowie auf einen inneren Gegenstand richtet), ist Sartre laut Frank imstande, die „eigentliche Struktur“ des präreflexiven Bewusstseins zu erfassen. Er sei nämlich der „doppelte[n] Aufgabe gerecht“ geworden, die Selbst- und die Fremderkenntnis gleichzeitig aufzuklären (Frank 2015, S. 68), also die Präreflexivität und die Intentionalität (das repräsentationale Bewusstsein).

---

<sup>75</sup> Neben Brentano und Sartre lässt sich natürlich Husserl reihen, zumal Sartre von dessen *Logische[n] Untersuchungen* ausgeht, wenn er von der *lucidité* des Bewusstseins spricht. Dessen ist sich Frank natürlich bewusst, er merkt allerdings an, Sartre habe diese Einsicht besser ausgenutzt als Husserl (vgl. Frank 2015, S. 59).

Trotz der *indistinction* von Subjekt und Objekt im Rahmen des präreflexiven Selbstbewusstseins (Sartre 1947, S. 380), trotz dem wirklichen Nicht-Auseinanderfallen von ihnen, seien beide Bezugsmomente begrifflich zu unterscheiden. Sartre benutzt das Bild eines sich spiegelnden Spiegels und benennt die Relata „reflet“ und „reflétant“. Darin liegt nach Frank der zentrale Fortschritt der Heidelberger Schule gegenüber, die sich auf die negativen Bestimmungen des Selbstbewusstseins beschränkt. Sartres Widerspiegeln (*refléter*) wird dem wissenden „réflechir“ entgegengesetzt, in dem sich erst ein „realer Wissens-Gegensatz“ konstituiert. *Refléter* ist dagegen prä-reflexiv und darüber hinaus eine Potentialität, die externalistische Repräsentation (der äußeren Welt) begründet, ohne mit ihr gleichgesetzt werden zu können (vgl. Frank 2017, S. 71). Frank unterstützt und entwickelt Sartres Unterscheidung („der Reflexion von der Prä-reflexion von ‘reflet-reflétant’“) in folgender Weise:

„Während Wissen in der Wahr-Falsch-Alternative steht und prinzipiell fallibel ist, ist Bewusstsein eben gewiss. Wissen bezieht sich auf Objekte, deren Kenntnis nur ‘wahrscheinlich’ ist, während Kenntnis eines Gehalts dem Subjekt vollständig bekannt ist. Der Baum bleibt im Garten stehen, wenn ich meinen Blick (mein ‘Erkennen’) von ihm abwende; ein mentaler Gehalt [ein *reflet*, M.R.] hängt dagegen wesentlich am Bewusstsein, das ich von ihm habe (ohne Bewusstsein keine Lust oder kein Schmerz). Der *reflet* hängt absolut am *reflétant* und koinzidiert doch nicht mit ihm, fällt nicht mit ihm zusammen“ (Frank 2015, S. 71).

Frank sieht darin also ein Versöhnen der Unmittelbarkeit der Erfahrung mit deren Fähigkeit, distante Objekte zu repräsentieren. Der „durchsichtige“ Gehalt (das phänomenale Bewusstsein) kommt zustande, indem ein äußerer Gegenstand sich in der Leerheit des sich selbst spiegelnden Spiegels „verfängt“, wodurch eine intentionale, bzw. repräsentationale Beziehung entsteht (vgl. Frank 2015, S. 72). In dieser Struktur werde das Bewusstsein von einem Gegenstand bzw. einem gegenständlichen Inhalt keineswegs getrübt, da der reale Gegenstand außerhalb dessen bleibe und der

phänomenale Gehalt, den Frank mit Sartre mit einem Spiegelbild vergleicht, die Bewusstseins-Transparenz so wenig beschränken kann, wie dieses die Spiegelfläche überfärben kann.

Auf diese Weise wird jeder Gehalt „im Bewusstsein“ (solange man den Gehalt als Spiegelbild für „im“ Spiegel seiend halten kann) zu einem „intentionalen“: Er wird repräsentational/intentional, indem er die Eigenschaft der Durchsichtigkeit des Bewusstseins gewinnt und indem sich das Bewusstsein (oder das Bewusstseinsvehikel) nicht setzt: „Ja, der Gegenstand wird gesetzt, *indem* das Bewusstsein sich selbst nicht setzt, sondern als 'néant d'être' vom Sein in Abzug bringt oder 'nichtet'“ (Frank 2015, S. 73).

Die Lage lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Bewusstsein ist ein nichts spiegelnder Spiegel (oder: sich selbst – die eigene Leerheit – spiegelnder Spiegel). Eines der Momente von Schein und Widerschein wird „system-extern qualifiziert“ (Frank 2015, S. 75). Da wird es zu einem stellvertretenden Gehalt des system-externen Gegenstandes. So wird die Unterscheidung entstehen zwischen dem bewusstseinszugewandten Gehalt und dem bewusstseinsabgewandten (opaken, abgeschatteten) Gegenstand, zwischen Repräsentant und Repräsentat. Das geschieht auf der Grundlage der Eigenschaft des Bewusstseins, jeden gegenständlichen Gehalt von sich zu ‚verstoßen‘<sup>76</sup>, um die eigene Transparenz zu erhalten. *Deshalb* hängen („präreflexive“) Durchsichtigkeit und (reflektierende) Intentionalität wesentlich zusammen. Dieses Grundverhältnis wird Frank zufolge in den Aussagen *de se* gültig gemacht, deren Eigenständigkeit (die im Übrigen mit dem Linguistic-turn-Paradigma wie mit dem naturwissenschaftlichen Szientismus unverträglich ist) den Propositionen *de re* wie denen *de dicto* gegenüber unten erwiesen wird. Daraus geht hervor, dass die Themen der Human- auf die der Naturwissenschaften nicht zurückzuführen sind.

---

<sup>76</sup> ‚Verstoßen‘ wird hier in dem eingangs dieses Kapitels erläuterten Sinne nach Twardowski und Frank gebraucht.

Bevor wir dies detaillierter zeigen, verweilen wir jedoch mit Frank noch kurz an einer wichtigen philosophischen Station, wo Kripke, Sartre und Husserl konsensual erscheinen und sich das Thema der Unterscheidung phänomenaler und intentionaler Zustände in eine breitere semiologische Perspektive einordnen lässt.

Nach Frank ist bei Sartre wie bei Kripke zwischen den Erlebnissen, deren Inhalte auch unbewusst vorkommen (können), z. B. 'Ich sehe einen Baum', und denjenigen, bei denen ein Gehalt wesentlich am Bewusstsein hängt; z. B. 'Ich habe Schmerzen', zu unterscheiden (vgl. Kripke 1999, S. 98f). Bei den ersteren ist der Gehalt vom "Bewusstseinsvehikel" getrennt (der in vielerlei Abschattungen gegebene, opake – Baum existiert unabhängig von meinem Bewusstsein), die letzteren sind "restlos" da oder, mit Husserl gesprochen, "adäquat gegeben", Frank sagt auch, wie wir gesehen haben: durchsichtig (z. B. Frank 2015, S. 85). Das entspricht der Tatsache, dass bei dem phänomenalen Bewusstsein das Sein und Erscheinen identisch sind (*esse est percipi*; Schmerz und dessen Empfundene-Werden ist einfach dasselbe, das letztere ist keine Gegebenheitsweise des ersteren).

Kripke vertrat einmal diesen Gedanken, als er gegen die (materialistische) Analogisierung von dem Wasser-Wässrigkeitsempfindungs-Verhältnis mit dem Schmerz-Schmerzempfindungs-Verhältnis protestierte (Kripke 1999, S. 128 und 151f<sup>77</sup>). "Wässrigkeit" ist eine phänomenale Gegebenheit, die der entsprechenden (kontingenten) Beschreibung zugrunde liegt, welche auch eine andere Substanz als "rigid designiertes" Wasser (H<sub>2</sub>O) erfüllen kann; es besteht somit eine epistemologische Distanz zwischen "Wasser" und "Wässrigkeit". Zwischen dem Schmerz (Empfindung) und was auch immer (z. B. C-Faser-Reizungen) gibt es dagegen kein derartiges Verhältnis. Das Phänomen ist mit dem Sein identisch. Was erscheint, ist dem Bewusstsein (dem Erlebnis) intrinsisch.

---

<sup>77</sup> Kripkes bekannteres Beispiel von *Naming and Necessity* ist die Wärme/Molekülbewegung (z. B. Kripke, 1999, S. 150), ich habe mich für sein Wasser-Beispiel entschlossen, da die Doppelsinnigkeit des Homonyms *Wärme* – als physikalische Größe und als Empfindung – stören könnte.

Dabei ist es seltsam, dass – wie aus dem Bisherigen hervorgeht – für Sartre keine 'immanenten Inhalte' existieren können, jeder Inhalt sei ihm zufolge Eigenschaft eines externen Gegenstandes, die Leerheit des Bewusstseins lässt nichts anderes zu<sup>78</sup> Während die Sinnesdaten das Bewusstsein eindeutig nicht bewohnen dürfen, ist Sartres Allokation von mentalen Zuständen oder Erlebnissen wie Lust oder Schmerz schwieriger durchzuführen. Sind es repräsentationale Inhalte oder Qualitäten (dessen, was Lust oder Schmerz hervorruft) oder trotz allem immanente Bewohner des Bewusstseins (vgl. Franks eigene Zweifel: Frank 2015, S. 75)? Sind sie nur 'potentielle' Zustände, in die sich etwas Äußeres nachträglich verfangen kann, oder sind es reguläre Gegebenheitsweisen des Selbstbewusstseins selbst? In jedem Fall scheint Frank zweierlei Durchsichtigkeiten zuzulassen: die eine Durchsichtigkeit ist die eines 'bewusstseinszugewandten Gehaltes', die einen undurchsichtigen, 'bewusstseinsabgewandten' (opaken) Gegenstand präsent oder gegeben macht (das Phänomen des Baumes neben dem real physischen Baum). Die andere Durchsichtigkeit ist die eines selbst-evidenten, dem Bewusstsein vollkommen zugewandten Gehalts, der nichts repräsentiert (oder nichts repräsentieren muss, z. B. Lust oder Schmerz). Jedenfalls funktioniert die Durchsichtigkeit als Bedingung der Repräsentation.

Die universale Struktur der Durchsichtigkeit ist dabei für Sartre und Frank die der *reflet-reflétant*-Dyade. Diese scheint die Gewissheit (restloses Gegebensein) zu gewährleisten und im Unterschied zu der eigentlich unbestimmbaren, fugenlosen Identität erlaubt sie eine Einsicht in ihre Seinsweise. Das Spiegeln als die Sphäre der Gewissheit bedeute: „der *reflet* hängt absolut am *reflétant* und koinzidiert doch nicht mit ihm, fällt nicht mit ihm zusammen.“ Und: „Ein mentaler Gehalt – Lust oder Schmerz – hängt absolut am Bewusstsein, das ich von ihm habe“ (Frank 2015, S. 71). Dies unabtrennbare Hängen des Phänomenalen am Bewusstsein (im Bereich des

---

<sup>78</sup> Konsequenterweise bestreitet Sartre die Existenz von Husserlschen hyletischen Daten, den verschiedenster Sinnesqualitäten, in denen sich ein transzendenter Gegenstand gibt; Sartre 1943, S. 378; vgl. Frank 2015, S. 76).

nicht-repräsentationalen Empfindens) und des (subjektiven) Widerscheinens am externen Gegenstand (im Bereich vorstellenden Denkens) verknüpft als Gemeinsames das unmittelbar Gefühlte mit dem Beobachtbaren, das für intersubjektiv zugänglich gehalten wird. Die gleichzeitige Nicht-Identifizierbarkeit beider verknüpfter Relata, des subjektiven und des intersubjektiven, miteinander, könnte einen Raum schaffen für den wesentlich zeichenhaften Charakter ihrer Verknüpfung. Demnach bestünde das (sprachliche) Zeichen keineswegs in der Vertretungsfunktion (für das Subjekt wird *reflet*, wenn als Gegebenheitsweise des *reflétant* aufgefasst, zu dessen Stellvertreter „automatisch“ und sprachlos). Das Zeichen hätte die primäre Aufgabe, transparent-subjektive mit opaken-intersubjektiven Inhalten zusammenzuführen und aufeinander wirken zu lassen – wie dies die „Symbole“ von C.-G. Jung tun (bei ihm werden in Symbolen Inhalte konfrontiert/verknüpft, die unsere Vorstellungs- oder repräsentationale Fähigkeit überschreiten).

Eben in *De-se*-Aussagen werden „Inhalte“ zusammengebracht, die inkommensurabel sind oder zu sein scheinen: das unmittelbar (präreflexiv, ungegenständlich) „Gewusste“ oder Gefühlte einerseits und das gegenständlich Vorgestellte oder Beobachtete andererseits. Diese heterogenen Seiten der Beziehung *werden* im *de-se*-Bewusstsein (Selbstwissen) identifiziert. Diesen Vollzug halten wir paradigmatisch und grundlegend für das Funktionieren der Sprache überhaupt.

Die Einstellung *de se*, die Frank bereits in Fichtes Formulierung *sich setzend als sich setzend* sachlich präsent sieht und die er in ihrer Abhebung von der Einstellung *de re* am berühmten, schon eingangs dieses Kapitels zitierten Beispiel von Ernst Machs Wahrnehmung seines Spiegelbildes vorzustellen pflegt, trägt als theoretische Größe der Tatsache Rechnung, dass „Selbstbewusstsein ... weder eine Weise der korrekten Objekt-Identifikation [ist] noch eine Weise der korrekten Eigenschafts-Zuschreibung zu einem zuvor identifizierten Objekt“ (Frank 2015, S. 110). Der Gedanke stammt von Peter Geach (On Beliefs About Oneself; in: Frank 1994, S. 15f), aber sein

„besonderer Charme“ würde erst durch Castañeda entfaltet, auf den sich Frank am meisten stützt (vgl. Frank 2015, S. 111).

Man kann das *dictum* glauben: *dass Maria glücklich ist*. Man kann einen Sach-Glauben haben (*de re*, von Maria glauben, dass sie glücklich ist, was im Unterschied zu *de dicto* mit der Präsupposition der Existenz Marias verknüpft ist: die Existenz wird unabhängig vom Inhalt der Zuschreibung vorausgesetzt<sup>79</sup>). Man kann einen *de-se*-Glauben haben: Maria glaubt, dass sie selbst glücklich ist. Diese Einstellung unterscheidet sich fundamental von *de-re*- und *de-dicto*-Einstellungen: *Maria glaubt von Maria, dass sie glücklich ist*. und *Maria glaubt, dass Maria glücklich ist*. Worin?

Eine Formulierung *de re* kann der Maria das Selbstbewusstsein nicht zusprechen. Sie hat nur ein Bewusstsein von sich – aber nicht als von sich (Frank 2015, S. 120); sie selbst muss nicht wissen, dass sie selbst der Gegenstand ihres Glaubens ist. In der *De-re*-Einstellung kann sie den Gegenstand gut identifizieren, ohne zu wissen, er ist sie – man pflegt ja alltäglich erfolgreich in den Wissenschaften viele Gegenstände zu identifizieren, ohne alle ihre Eigenschaften, selbst die wesentlichsten, zu kennen.

„Beim Selbstbewusstsein muss das Bewusstsein also nicht nur denselben Bezugsgegenstand haben, sondern es muss dies auch *als denselben* Bezugsgegenstand wissen. Wir bringen das Problem auf den Punkt, indem wir mit Robert Nozick sagen, dass wir die Struktur bewusster Selbstreflexion nicht von etwas her verständlich machen können, in dem sie nicht schon vorliegt“. (Frank 2015, S. 121)

Das bedeutet für Frank nichts weniger, als dass auch das begriffliche Selbstbewusstsein, das er terminologisch als Selbstwissen bestimmt hat, präreflexiv ist und dass somit Castañeda recht hatte, als er „gegen die

---

<sup>79</sup> Bei *de dicto* dagegen ist das Subjekt der Prädikation ein nicht-privilegierter Teil der vom *dictum* eingeführten Semantik, was daraus ersichtlich wird, dass es durch eine Beschreibung ersetzbar ist. In der *de-re*-Aussage ist das Subjekt eine transzendente Entität, in der *de-dicto*-Aussage ist es die intra-kontextuelle Funktion. Das steht damit im Zusammenhang, dass für den Logiker im *de-re*-Fall die Existenz vor dem Skopus steht (vgl. Frank, 2015, S. 120).

klassische Propositionalitätsdoktrin“ anführte: „Man muss fähig sein, mentale Operationen zu vollziehen, ohne sie zu klassifizieren“ (meine Übersetzung, Castañeda 1999, S. 164; vgl. Frank 2015, S. 118)<sup>80</sup>.

Als linguistisches Gegenstück dieser Beziehungen pflegte Castañeda zu zeigen, dass beim Sich-Zuschreiben des Selbstwissens das Pronomen der ersten Person Singular unvermeidbar ist und sich durch andere sprachliche Ausdrücke nicht ersetzen lässt: keine Indexwörter, Nomina, Deskriptionen oder Pronomina sind imstande, das „ich“ zu vertreten.

Dies hängt damit zusammen, dass *de se* eine Kenntnis zum Ausdruck bringt, die keinem propositionalen Wissen entspricht (Frank 2015, S. 113): Man kann alle wahren Propositionen über einen Gegenstand, der mit mir identisch ist, kennen; wenn man jedoch die Fähigkeit verliert (z. B. durch einen Gedächtnisverlust), sich die Eigenschaften *selbst* zuzuschreiben, verliert man etwas mit bedeutender „kognitive[r] Relevanz“ (Frank 201, S. 113), die natürlich auch aufs Handeln des betreffenden Subjekts großen Einfluss ausüben kann:

„Ein wahrer Satz über mich belehrt mich nicht darüber, dass darin von mir die Rede ist – es sei denn, ich war schon zuvor mit mir selbst vertraut. Und ebenso wenig belehrt mich ein Nomen oder ein Nomen-Stellvertreter, dass von mir die Rede ist, es sei denn, ich schreibe mir den entsprechenden Ausdruck selbst zu und schöpfe dabei aus einer Evidenz, die aus der Perspektive einer anderen Person nicht zu gewinnen ist“. (Frank 2015, S. 114)

Davon scheint sich nach Frank selbst im Bereich der linguistischen Analyse ableiten zu lassen, dass es ein nicht-sprachliches (nicht-propositionalen) Wissen gibt. Die einzigartige Stellung des *ich* kann man als linguistisches Indiz dafür lesen, dass der objektivisierende, szientistische Standpunkt seine Grenze hat und dass das „System“ der sprachlichen Zeichen nicht imstande ist, durch eigene Mittel eine seiner konstitutiven Funktionen zu definieren. Der notwendig *bewusst* selbstbezügliche Quasi-Indikator (vgl. Frank 2015, S. 114) profiliert sich nicht negativ durch den Bezug auf (alle)

---

<sup>80</sup> Frank erinnert noch an Meinong, dem zufolge es neben emotionaler Selbstpräsentation (nicht vorstellungsba-siert) auch intellektuelle Selbstpräsentation (innerlich wahrgenommen) gibt. Das ist für Frank synonym mit: Selbstwissen ist präreflexiv verfasst (Frank 2015, S 118; vgl. Meinong 1968, S. 27).

andere Systemelemente der Sprache, und seine Bedeutung lässt sich nicht auf seine oppositionelle Stellung etwa zu „er“ oder „du“ zurückführen. (Von keiner Unterscheidung zweier oder mehrerer Gegenstände – oder „Zeichen“ – erfahre ich, dass ich einer von ihnen bin. Kein gegenständliches Wissen, sei es negativ oder positiv, kann mich über mich informieren.) Der Subjektgebrauch von *ich*<sup>81</sup>, der die *De-se*-Einstellung zum Ausdruck bringt, bedeutet nämlich: „wissentlich *direkt* auf sich selbst Bezug nehmen“ (Franks Hervorhebung, diese Formulierung hält Frank für einen der Hauptpunkte Castañedas [Frank 2015, S. 115]). Die Umleitung über andere Zeichen und Bedeutungen von *langue* erübrigt sich.

Darüber hinaus ist hier die Rede von einem Wissen, das sich auf präreflexivem und ungegenständlichem Bewusstsein gründet, dessen sprachlicher Ausdruck jedoch typischerweise reflexive Mittel ausweist: Der sprachliche Idealismus von (Neo)Strukturalisten und anderen Anhängern der breiten Strömung der Linguistischen Wende<sup>82</sup>, die sich de facto auf die Idee des sprachlichen Determinismus stützen, hätte hier in jedem Fall Schwierigkeiten, diese kognitive Autonomie des Subjekts gegenüber der Sprache aufzuklären. Während Neostukturalisten wie Teubert, wie wir glauben, nicht imstande sind, das am Diskurs teilnehmende bzw. ihn (mit)konstituierende Subjekt aufzuklären,<sup>83</sup> unternahm der Hermeneutiker Frank in seinen Vorträgen zu *Präreflexives Selbstbewusstsein* (2015) einen viel versprechenden Versuch, eine Sprach- und Zeichenkonzeption zu entwickeln, die *zugleich* eine Selbstbewusstseinstheorie ist: die *nicht-relationale*, *irreflexive*, *irrepräsentationale* (Erlebnis-)Struktur des

---

<sup>81</sup> Gesprochen mit Wittgenstein (und Castañeda, der diesen Ausdruck mit derselben Bedeutung von Wittgenstein übernimmt).

<sup>82</sup> Die Kritik an dem Programm, aus linguistischen Fakten eine Ontologie zu machen, kann Frank auch bei Chisholm gelernt haben: „The linguistic facts themselves are likely to have no implications at all about the nature of the self. It is only when they are taken in conjunction with some additional non-linguistic fact that they yield any such conclusions. And the reasonability of the conclusions will turn upon this non-linguistic fact and not upon that it is that the linguists have shown us“ (Chisholm 1979, S. 18f).

<sup>83</sup> Das Subjekt wird bei Teubert einerseits theoretisch als selbständige Funktionsgröße de facto verleugnet (wenn es für ein bloßes Diskurskonstrukt erklärt wird), andererseits kehrt es bei diesem Diskursanalytiker in vielerlei Rollen zurück: Neben dem Subjekt als „Diskurskonstrukt“ finden wir in Teuberts Texten noch ein Subjekt als nicht-interpretierenden, die Hebammenkunst ausübenden „Analytiker“ sowie ein weiteres, das die Bedeutungen absichtlich generiert, denn es handle sie kollaborativ mit anderen Subjekten aus (vgl. Teubert 2013, S. 57).

Selbstbewusstseins wird wesentlich korreliert mit dessen Funktion, externe Realität zu *repräsentieren*.

Die epistemische Asymmetrie, die – in Bezug auf die von sprachlichem System und den Sprachanalytikern Strawson und Tugendhat suggerierte grammatische Symmetrie – oben erörtert wurde, zeigt sich nichtsdestoweniger wieder aufs Neue als eigentümliche, ja mysteriöse Grundstruktur namens Einstellung *de se* (was natürlich kein Argument gegen das Phänomen sein kann). Wie kann ein zu verstoßender Gehalt in einer Einstellung *de se* mit einem verstoßenden Selbstbewusstsein präreflexiv-wissentlich gleichgesetzt werden?<sup>84</sup> Auch von Castañeda wird das Seltsame empfunden, wie diese von Frank selbst (frei) übersetzte Stelle offenlegt:

„Es gibt keinen Erfahrungsgegenstand, den man als das Selbst gewahren könnte, welches diese Erfahrung vollzieht. Wie es auch zugehen mag, dass man einen Erfahrungsgegenstand als sich selbst identifiziert: Wann immer man das erfolgreich tut, identifiziert man einen Erfahrungsgegenstand mit etwas, das selbst nicht Teil der Erfahrung ist; und auf eben dieses ungegenständliche etwas referiert die Person durch 'ich'“ (zitiert nach: Frank 2015, S. 117; vgl. Castañeda 1999, Text II, S. 45).

Wird letztlich nicht in *jedem* Zeichenbewusstsein ein subjektiv Erlebtes mit einem intersubjektiv/objektiv Gegebenen (im Akt des Identifizierens<sup>85</sup>) verknüpft? In der Sprache geschieht dies mit Hilfe von einem *Mittleren*, das – als *image acoustique* – eine außerordentliche Zwischenposition zu besetzen scheint: Es ist subjektiv-transparent (unmittelbar erlebt) *und zugleich* intersubjektiv-extern:<sup>86</sup>

In einem ethnologischen Buch von Ernesto de Martino (*Il Mondo*

---

<sup>84</sup> In der De-se-Einstellung wird ungegenständliches Subjekt, das transparente und jeden Gegenstand verstoßende Selbstbewusstsein, mit einem begrifflichen Objekt, z. B. Körper(bild) in Machs Beispiel 'identifiziert'. Also zwei kategorial unterschiedliche, nicht-gleiche und vielleicht nicht-identifizierbare Entitäten. Aus dieser Sicht ist die de-se-Einstellung paradox oder seltsam.

<sup>85</sup> Unter Berücksichtigung von Putnams „principle of benefit of doubt“. Die Identifikation wird sozusagen eingeklammert.

<sup>86</sup> Der Husserlsche Adäquatheitsbereich könnte demnach in einem Sinn die intersubjektive Dimension annehmen, da ein Gegebenes von mehreren Subjekten zugleich als adäquat erlebt würde. Eine Möglichkeit dessen bezeugt der ethnologische Befund (von Širokogorov und anderen), der gleich unten (S. 114) beschrieben wird.

*Magico*) werden Bewusstseinszustände beschrieben, die auf der Widerspiegelung realer Objekte gegründet sind, die nicht verstoßen werden (können). Es kommt in solchen Zuständen zu einer völligen Identifikation zwischen Subjekt und Objekt. Die Gegenstände werden direkt erlebt, auch wenn sie extern sind. Bei Malaien, Tungusen und vielen anderen Nationen gibt es *latah*- oder *olon*-Zustände (daher Širokogorovs Termin *Olonismus*): Man wird überrascht oder erschreckt und verliert infolgedessen die Kontrolle über sich und ahmt z. B. echokinetisch schwingende Äste eines Baumes nach. Es wird berichtet, dass zwei „*Latah*“-Einheimische, durch einen Lärm überrascht, in den Zustand des gegenseitigen mimetischen Automatismus gerieten und 30 Minuten lang die Bewegungen des Anderen nachahmten (De Martino 2002, S. 114ff).<sup>87</sup> Man kann also äußere Gegenstände direkt erleben. Ohne Interpretierung, ohne sie als „opak“ zu empfinden. Und so verhält es sich heutzutage bei Zeichen (*signifiants*), so werden sie heute von uns erlebt.

Diese Echokinesis und/oder Echolalie sind wohl phylogenetische Vorgänger des Zeichenbewusstseins: Das Zeichen ist extern, vielleicht auch intersubjektiv, aber nicht opak; es ist transparent. C. G. Jung vertrat bekanntlich die Einsicht, dass was in der Gegenwart nur im Geist geschehen kann, in der Vergangenheit physisch ausgeübt werden musste. *Images acoustiques* sind nun Objekte, die durch Echolalie im Bewusstsein überdauern (sie werden nicht interpretiert, sondern behalten), und für den heutigen Geist sind sie durchsichtig (das bedeutet eben: sie werden primär nicht interpretiert), *und* er kann sie verstoßen; für den damaligen (*olon*-)Geist sind sie auch durchsichtig (sie werden direkt bzw. ohne jede Opazität erlebt), aber so, dass er sich von ihnen nicht trennen kann (sie faszinieren), d. h. er identifiziert sich mit ihnen; sie sind also für ihn noch keine Zeichen.

Der enge, phänomenale (dem Bewusstsein zugewandte) Inhalt, der zugleich ein Reflex vom weiten (= dem bewusstseinsabgewandten) Gehalt, dem opaken Gegenstand, ist, scheint in dieser personalen Union gleichzeitig

---

<sup>87</sup> De Martino zitiert Širokogorov: „[der *olon*-Zustand] kann dank dessen Einfachheit und [...] Universalität auch in voneinander unabhängigen ethnographischen Bedingungen zustande kommen“ und hat somit seine Wurzeln „in dem normalen psychomentalen Komplex“ (de Martino 2002, S. 115, vgl. Širokogoroff 1935, S. 248).

erlebt und begriffen/interpretiert zu sein. (Das bedeutet: Ein äußeres Objekt verfängt sich...). Als direkt erlebt ist er selbsbewusst, als objektiv ist es begrifflich. Zeichen sind objektive Einheiten, die direkt erlebt sind.

Demnach könnte Sprache, in der elementarsten Gestalt als Zeichenbewusstsein, als historisches Vehikel für die allmähliche Entleerung des inzwischen kontaminierten Bewusstseins angesehen werden.

## Zusammenfassung

Wir hoffen in der vorliegenden Arbeit zweierlei rekonstruiert zu haben: 1. Franks Zurückweisung der neostrukturalistischen und postmodernen Bemühungen um die Eliminierung des Begriffs des individuellen Subjekts und 2. die Gründe von Franks Ablehnung der linguistischen Substitutionen der erkenntnistheoretischen Problematik im Bereich der Sprachanalyse.

Ad 1. Franks Kritik an der neostrukturalistischen und naturalistischen Sprachwandelauslegung Derridas mündete in eine alternative Aufklärung der Funktion von dessen Différance-Begriff: Die differenzierende Rolle übernimmt die Zeit, die einzelne Vorkommen 'desselben' Zeichens voneinander trennt, und die in gegensätzliche Richtungen strebenden Hypothesen der individuellen Subjekte, die eine vereinigende Funktion hinsichtlich dessen, was die Zeit zersetzt, haben, stellen einerseits die (hypothetischen) Identitäten (des Zeichens wie deren Bedeutung) her, die erst jede Spur, jede Abweichung und jede Veränderung von Zeichen denkbar machen, und andererseits bewirken sie selbst Veränderungen, indem sie durch die je aufs Neue zu vollziehende Einigung des von der Zeit Getrennten je neue Sinneseinheiten entwerfen müssen. Teuberts auf Derrida gestützte Bedeutungstheorie (Bedeutung habe keine Identität, keinen gemeinsamen Nenner) wird dabei als inkompatibel mit dem von Teubert ebenfalls vertretenen Analysebegriff (und vor allem der Analysepraxis) Foucaults ausgewiesen wie auch mit Foucaults Diskursbegriff. (Foucaults Analysebegriff stützt sich auf Transparenz, Derridas Bedeutungsbegriff schließt diese aus; Teuberts Sprachkonzeption ist zudem wie die Derridas naturalistisch, insofern sie virtuelle Größen wie Diskurse für Kausalfaktoren bei der Herstellung der Bedeutungen (als Diskursprodukte) hält, was abermals mit seinem widersprüchlichen – gegensätzliche Funktionen ausübenden – Begriff des Subjekts zusammenhängt, das er ebenfalls als

Diskursprodukt, zugleich aber auch als Diskurs-Produzierendes und darüber hinaus noch als neutralen Analytiker auffasst.)

Ad 2. Bei dem Sprachanalytiker Strawson beobachtete Frank folgende Schlussfolgerungen:

Der Körper sei zwar kein Subjekt der psychischen Prädikate, doch wird er als allein Identifizierbares und damit auch als Bedingung der Identifikation psychischer Zustände identifiziert. Das kartesianische Modell müsse zurückgewiesen werden, das die 'cogitationes' (die Vorstellungen, alle psychischen Zustände überhaupt) nur dem Subjekt des Bewusstseins (nicht dem des Körpers) zuschreibt: solche psychischen Zustände seien nicht identifizierbar, die Idee der Pluralität der Erfahrungssubjekte wäre infolgedessen unhaltbar und der Übergang von semantischer Identität der psychischen Zustände zu deren realen Vorkommen sei somit auch unmöglich. Dies lasse sich nur durch die Distribution von semantisch identischen Prädikaten unter raumzeitlich differenten 'Personen' durchführen. (Bei Strawson ist 'Person' als Individuum definiert, das körperlich lokalisierbar ist, weil ihm sowohl psychische als auch körperliche Eigenschaften zugeschrieben werden können.) Die semantische Identität der psychischen Prädikate ist dann Strawson zufolge garantiert durch unser 'Interesse', sich primär mit den Prädikaten auf andere 'Personen' zu beziehen. Der Objektgebrauch erkläre also den Subjektgebrauch (die unmittelbare Selbstzuschreibung), somit erklärt Strawson die epistemische Position der ersten Person aus der epistemischen Position der dritten, was offensichtlich falsch ist, weil das unmittelbar, gewiss Erfahrene nicht durch eine prinzipiell fallible Beobachtung eines Objekts der äußeren Welt berichtigt oder wie auch immer determiniert werden kann vgl. oben S. 16). Frank schließt diese Kritik ab mit der verallgemeinernden These, die epistemische Asymmetrie lässt sich nicht durch die Annahme der semantischen Symmetrie (der semantischen Identität der Prädikate im Subjekt- und Objektgebrauch) außer Kraft setzen.

Darüber hinaus haben wir Franks eigene Theorie der Subjektivität

analysiert und gezeigt, dass sein Vorhaben, die hermeneutische Sprach- und Zeichentheorie mit seiner Konzeption der individuellen Subjektivität zu verbinden, undurchführbar ist, weil sich hierbei eine Kontradiktion ergibt: Die direkte oder unmittelbare Kenntnis, die der epistemischen Subjektposition zukommt, schließt die allgemeine Funktion von Zeichen als zu interpretierenden Objekten aus bzw. nötigt uns, die Zeichen als Ausdrücke im Sinne Husserls (also nicht als durch den Zeitabstand entfesselte, zu interpretierende *Objekte*) zu verstehen. Statt die Zeichen als in der Vergangenheit versunken zu sehen, fassen wir sie hier als transparent.

Frank braucht das Subjekt in seiner Auffassung, weil (hypothetischer) Sinn und (relativierende) Interpretation überhaupt irgendwo platziert werden müssen, denn nur das Subjekt produziere versuchsweise Auslegungen, Interpretationen und Sinnesentwürfe, die es in seiner Erkenntnislabilität nicht fixiert und die es jederzeit zurückzunehmen und zu berichtigen vermag, was allein die historische Entwicklung und Sinnverschiebung erkläre. Es gebe keine Sinnverschiebung ohne ein solches Subjekt. In diesem Sinne konstatiert Frank schließlich auch für die Neostrukturalisten, dass nur das sinnentwerfende, unsichere Subjekt der Agent von deren Antifundamentalismus sein könne. Das Subjekt sei eine Bedingung des erwünschten Relativismus, und dieser sei allein denkbar als Subjektivismus. Die Priorität der epistemischen Position verlangt somit die Sphäre der apodiktischen, unmittelbaren Gegebenheiten (die bei Husserl durch die sog. EPOCHÉ zugänglich und als Bewusstseinsimmanenz verstanden wird: es ist ungefähr die Sphäre, wo sich Phänomen und Sein als identisch darbieten, wie das bei Kripke formuliert wird). Einen Schritt in diese Richtung stellen Franks Sartre-Meditationen dar, wie wir sie in seinem Werk *Präreflexives Bewusstsein* kennenlernten. Darin kam es zur Unterscheidung von bewusstseinszugewandten und bewusstseinsabgewandten Gehalten. Die ersteren sind immanent und adäquat (unmittelbar, unfallibel gegeben), die letzteren abgeschattet und mit dunklen, nie ganz zu beleuchtenden Seiten. Diese wesentlichen bewusstseins-gegenständlichen Zusammenhänge scheint Frank jedoch nicht mehr signitiv auszulegen, d. h. er kehrt nicht zu seiner

Zeichentheorie der 80er Jahre zurück. Insofern lässt sich unser Beitrag auch darin sehen, Franks Sartre-Analysen zumindest andeutungsweise semiologisch zu interpretieren: Das Zeichen kann die Funktion haben, zwei inkommensurable Formationen, nämlich subjektive, bewusstseinszugewandte sowie 'objektive' oder 'intersubjektive' Inhalte in Kontakt zu bringen. Da in den Einstellungen *de se* diese Inkommensurabilität paradigmatisch, leicht einsehbar sowie linguistisch relevant ist, erklärten wir die De-se-Einstellung, in der als in einem gleichsam undurchführbaren Identifikationsakt Gehalte konfrontiert werden, für den mustergültigen Stellvertreter des allgemein in jeder Semiosis erfolgten Vollzugs: Die nie erfolgreich zu identifizierenden Gehalte werden durch eine vermittelnde Funktion des Zeichens beieinander gehalten, das eine subjektive (transparente Selbstgegebenheit) und eine objektive Eigenschaft hat.

## Schluss

Das Wertvolle von Franks späterer Sprachphilosophie sehen wir in dem gelungenen Versuch, die Präreflexivität (das unmittelbare Selbstbewusstsein) und die Intentionalität (das repräsentationale Bewusstsein) bzw. die Selbst- und die Fremderkenntnis *gleichzeitig* aufzuklären. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung und deren Fähigkeit, distante Objekte zu präsentieren, wird in ihrer strukturellen Einheit erfasst.

Vom jüngeren Frank halten wir die Einsicht für bedeutsam, dass zeitliches Zeichenbewusstsein und die epistemische Asymmetrie hinter dem Phänomen des Sprachwandels steht. Dank dem neuerdings erschienenen Werk *Präreflexives Bewusstsein* konnten wir feststellen, dass *die epistemische Asymmetrie* (innerhalb *eines* Subjekts) auch mit dem *Zeichenbewusstsein* als solchem viel zu tun haben kann.

Für die praktischen Untersuchungen der Diskursanalytiker ist aus dem hier Vorgeführten zu folgern, dass hiermit die Grundlagen für eine Theorie geschaffen sind, die wesentliche Bedingungen der Möglichkeit einer Diskursanalyse begründen kann, und zwar diejenigen, die sonst von den Vertretern der Diskursanalyse nur widerspruchsvoll thematisiert oder angenommen werden, wie wir am Beispiel von Teuberts Subjektüberlegungen gesehen haben.

Um die diskurs-externe Realität des Subjekts (Teubert)<sup>88</sup>, oder die diskurs-immune Identität der Bedeutung (Busse)<sup>89</sup> annehmen zu können, braucht man eben eine Theorie, die sich nicht allein auf die Axiome der diskursanalytischen Linguisten (oder deren naturalistischen Inspiratoren wie Foucault oder Derrida) stützt. Diese Rolle kann von Sartre-Franks Theorie

---

<sup>88</sup> Vgl. oben, S. 16

<sup>89</sup> Vgl. Busse 2013, S. 169-170, vgl. auch oben S. 16)

des Selbstbewusstseins und des (korrelativen) Externalismus übernommen werden.

Weitreichende ontologische und wissenschaftstheoretische Konsequenzen folgen natürlich daraus, dass es einen Bereich der Motivation neben dem angenommenen Bereich der Kausalität gibt. Wittgensteins Diktum, unsere wichtigsten Probleme würden überhaupt nicht berührt, auch wenn alle wissenschaftlichen Fragen beantwortet würden, hängt wohl damit zusammen, dass wir methodisch riesige Bereiche und unvermeidbare Zusammenhänge unserer Welt in der Wissenschaft ignorieren. Das naturwissenschaftliche Leitbild der Welt umgeht die Grundbegriffe menschlicher Kultur und Zivilisation wie Wahl, Freiheit, Würde, menschliche Rechte, Demokratie oder Selbstbestimmung. Oder Zeichenverwendung. Herrschende Fächer des heutigen Wissens können sie nur für Gespenster halten. Trotzdem lassen wir die Naturwissenschaft und die sich auf diese gründenden Disziplinen unseren Alltag, in dem die konstituierende Rolle der menschlichen Kategorien unvermeidlich ist, theoretisch wie praktisch gestalten. Diesen Widerspruch allmählich zu beseitigen, kann auch eine Aufgabe einer konsequenten Sprachtheorie sein. Dazu einen Beitrag zu leisten, war eins der unbescheidenen Ziele dieser Arbeit.

## Literaturverzeichnis:

ALTHUSSER, Louis (1968). *Lire le Capital. Bd. I.* Paris: Maspero

BLOCK, Ned (1997), On a Confusion about a Function of Consciousness, in: Block/Flanagan/Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 377–415.

Block, Ned (2003) Mental Paint, in: M. Hahn/B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies, Essays on Tyler Burge*, Cambridge, MA: MIT Press, 165–200.

BUSSE, Dietrich, TEUBERT, Wolfgang (Hg.) (2013). *Linguistische Diskursanalyse: Neue Perspektiven.* Wiesbaden: Springer VS

BUSSE, Dietrich (2013). Diskurs – Sprache – Gesellschaftliches Wissen. Perspektiven einer Diskursanalyse nach Foucault im Rahmen einer Linguistischen Epistemologie. In: Dietrich Busse und Wolfgang Teubert (Hg.). *Linguistische Diskursanalyse: Neue Perspektiven.* Wiesbaden: Springer VS. S. 147-185.

CASTAÑEDA, Hector-Neri (1999), *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, ed. by James G. Hart and Tomis Kapitan, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

CHISHOLM, Roderick, M. (1979) *Person and Object. A Metaphysical study.* Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois

DERRIDA, Jacques (1988) *Limited Inc abc ...*, in: *Limited Inc.* Northwestern University Press Evanston, IL

DERRIDA, Jacques (1986) *Positionen*, Graz–Wien, Passagen

DERRIDA, Jacques (1993), *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, Quadrige

FICHTE, Johann Gottlieb (1797), »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre«, in: Frank 1991, 14–25

FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses.* Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du savoir.* Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours. (Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970).* Paris, Gallimard.

FRANK, Manfred (1986) *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

FRANK, Manfred (1984) *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

FRANK, Manfred (1991) *Selbstbewusstseinstheorien*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag

Frank, Manfred (Hg.) (1994), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

FRANK, Manfred (2001) Sind Bewusstsein und Denken wesentlich sprachlich? Die Abkehr von der ‚linguistic turn‘ in neuerer Sprachphilosophie, in: *Wissenschaft, Bildung, Politik*. Herausgegeben von der österreichischen Forschungsgemeinschaft, Band 5: Der Mensch und seine Sprache(n), Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, S. 109-130

FRANK, Manfred (2015) *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Vier Vorlesungen, Stuttgart, Reclam

FRANK, Manfred (2017) *Überlegungen zur Argumentation*, Vorlesung am 13. 4. 2017 am Lehrstuhl für Germanistik an der Philosophischen Fakultät der Palacký-Universität in Olomouc

GEACH, Peter T. (1994), On Beliefs about Oneself, in: Frank 1994, 15–16

HUSSERL, Edmund (1993a) *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag

HUSSERL, Edmund (1993b). *Logische Untersuchungen*, II/1, Tübingen, Max Niemeyer Verlag

KELLER, Rudi (2000). Sprachwandel. In: *BDÜ 2000: Faszination Sprache – Herausforderung Übersetzung*. Online verfügbar unter <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/uploads/media/Sprachwandel.pdf>, [zuletzt geprüft am 30. 06. 2016].

KRIEGEL, Uriah/WILLIFORD, Kenneth (eds.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge, MA, MIT Press.

KRIEGEL, Uriah (2009), *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford/New York, Oxford University Press.

KRIPKE, S. (1999), *Naming and Necessity*, Harvard University Press 1999

LACAN, Jacques (1957), *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (prononcé à Paris le 9 mai 1957 devant le Groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres Sorbonne; verfügbar unter <http://aejcpp.free.fr/lacan/1957-05-09.htm> [zuletzt geprüft am 10. 03. 2017]

LANZA Robert, BERMAN, Bob (2010) *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe*, Dallas, Benbella Books, Inc.

LEVINE, Joe (2010) Rezension von Kriegel (2009), in: *Philosophical Reviews – University of Notre Dame*, 1–11

NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Aufl. München u.a.: dtv/de Gruyter 1988, KSA 5, 245-412.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg) (1965, 1968), *Schriften*, Bd. 2 und 3: Das philosophische Werk I und II, hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart, Kohlhammer.

MACH, Ernst (2006), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller

De MARTINO, E. (2002) *Magický svět (Il mondo magico)*, Praha, Argo

PERRY (2011) *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.

PUTNAM, H. (1975): The meaning of 'meaning', in H. Putnam: *Mind, language and reality. Philosophical papers*, volume 2, Cambridge: Cambridge University Press, 215-271.

RINAS, Karsten (2010) Partikeln als semantische Mumien: Zur Bedeutung von "wohl", "vielleicht" und "snad" in Ausrufesätzen, in: *Studia germanistica 6*, Filozofická fakulta, Ostrava

SARTRE, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul (1947), Conscience de soi et connaissance de soi«, in: *Frank (Hrsg.)(1991)*, 367–411.

SARTRE, Jean-Paul (1968). Jean-Paul Sartre répond (Interview). in: *L' Arc*, Nr 30, Paris, S. 87-96.

SAUSSURE, Ferdinand (1966) *Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye*, Paris

SAUSSURE, Ferdinand (1972) *Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye*, Paris: Payot

SAUSSURE, Ferdinand (1968 + 1974) *Cours de linguistique générale, édition critique par Rudolf Engler*, 2 Bände, 1968, 1974 Wiesbaden

SCHLEIERMACHER Friedrich (1977) *Hermenutik und Kritik*. Hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

SOGYAL Rinpoche (1994) *Tibetan Book Of Living And Dying*, Publisher: Harperone

SOLDATI Gianfranco (1984) *La conscience de soi à la lumière de la philosophie analytique* chez Ernst Tugendhat, Genève)

STRAWSON, Peter Frederick (1974) *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London

STRAWSON, Peter Frederick (1959) *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York

STRAWSON, Peter Frederick (1992) *Analysis and Metaphysics*, Oxford

TEUBERT, Wolfgang (2013) Die Wirklichkeit des Diskurses. In: Dietrich Busse und Wolfgang Teubert (Hg.). *Linguistische Diskursanalyse: Neue Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS. S. 55-146.

TUGENDHAT, Ernst (1992) Liberalism, Liberty, and the Issue of Economic Human Rights. In: TUGENDHAT, Ernst, *Philosophische Aufsätze*, 352–370, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

TUGENDHAT, E. (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

TUGENDHAT, Ernst (1968), Self-reference and Self-awareness, in: *The Journal of Philosophy*, LXV, Nu. 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

TWARDOWSKI, Kasimir (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand von Vorstellungen*, Wien, Hölder.

WEBER, Samuel (1980) Closure and Exclusion, in: *Diacritics*, June 1980, Baltimore, John Hopkins University Press, S. 35-46

## **Titel**

Sprache und Bewusstsein. Manfred Franks hermeneutische Kritik an beiden Strömungen der „Linguistischen Wende“ und ihre Konsequenzen für die Philologie

## **Title**

Language and Consciousness. Manfred Frank's Hermeneutic Criticism on both of the Streams of the „Linguistic Turn” and its Consequences for Philology

## **Abstract:**

Von einer diskurssemantischen Auseinandersetzung im Bereich der sich auf Foucault stützenden Diskursanalyse ausgehend beschäftigt sich die Arbeit mit Manfred Franks hermeneutischer Rezeption von einem der neostrukturalistischen Schlüsselkonzepte, der *restance non présente* von Jacques Derrida, und untersucht sowohl die neostrukturalistische wie auch die hermeneutische Zeichentheorie hinsichtlich ihres Potentials, das Phänomen des Sprachwandels mit einer plausiblen Erklärung der Fähigkeit des Sprechers zu versöhnen, sich sprachlich zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Diskursen oder in verschiedenen epistemischen Positionen auf Identisches zu beziehen. In derselben Perspektive verfolgt der Text auch Franks Kritik an der sprachanalytischen Grundannahme von der semantischen Symmetrie in der epistemisch differenten Positionen. Der Text vermittelt einige Zweifel in Bezug auf Franks Zeichentheorie, die dieser in der Opposition zu dem Neostrukturalismus und in Übereinstimmung mit dem „authentischen“ Saussure formulierte, schätzt aber auch hoch die aussichtsreiche Richtung von Franks neuesten Auslegungen zur zeichentheoretisch sehr relevanten Selbstbewusstseinslehre und zur linguistischen Analyse der De-se-Propositionen.

## **Schlüsselwörter**

Die linguistische Diskursanalyse nach Foucault, die Linguistische Wende, Selbstbewusstseins- und Zeichentheorie, Manfred Frank

## **Abstract**

On the occasion of a discourse-semantic confusion in the domain of the discourse analysis based on Foucault, the text focuses on Manfred Frank's

hermeneutic reception of a neostructuralist key concept, the *restance non présente* of Jacques Derrida, and inspects both the (neo)structuralist and the hermeneutical theory of sign with regard to their potential to reconcile the phenomenon of language change with a plausible explanation of the ability of the speakers to refer to an identical item in the discourse(s). Thenafter, in the same respect, Franks criticism on the language philosophy assumption of the semantic symmetry is pursued. The text expresses some doubts concerning Frank's theory of sign, which has been formulated in the opposition towards the neostructuralism and in accordance with the authentic Saussure, and, on the other hand, appreciates the promising direction of Frank's latest thought grounded in his consciousness theory and based on the linguistic analysis of the *de se* attitudes.

### **Key words**

the linguistic discourse analysis based on Foucault, the linguistic turn, theory of selfconsciousness, theory of the linguistic sign, Manfred Frank

Umfang: 121 (144 NS)

Sprache: Deutsch

