

Sinn und Präsenz.

Über Transparenz und Opazität in der Sprache

David Lauer

1. Sinn und Präsenz

Das zu Ende gegangene 20. Jahrhundert wird – philosophisch betrachtet – als Jahrhundert der Sprachphilosophie in Erinnerung bleiben. Es begann, so erzählt man sich, mit dem *linguistic turn*. Als Gründungshelden dieser Bewegung, die so unterschiedliche Traditionen wie die Analytische Philosophie, die Hermeneutik, den Strukturalismus und die Zeichenphilosophie eint, traten Philosophen wie Frege, Saussure, Wittgenstein, Heidegger und Peirce hervor.¹ Der Mensch wurde nicht mehr als wesentlich *denkendes* oder *vorstellendes*, sondern als wesentlich *sprechendes* Wesen verstanden, dessen eigentümliches Sein in der Welt sich nur in Bezug auf seine Sprachlichkeit verstehen lässt. Die Sprache rückte an die Stelle des transzendentalen Konstitutionspunktes der Welt selbst, an der die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl das Subjekt vermutet hatte. Und so inthronisierte sich die Sprachphilosophie als neue *prima philosophia*. Sie unterwarf das Reich der Philosophie, ja der Geistes- und Kulturwissenschaften insgesamt ihrem Regime.

Seit einigen Jahren nun, so geht die Erzählung weiter, erhält sie die Quittung für diese Anmaßung. In einer Vielzahl von Kontexten hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass die Hoffnung auf Sprache als unhintergebar Nullpunkt der philosophischen Reflexion eine Illusion war. Die Widerstandskämpfer gegen »hermeneutischen Universalismus«, »inhaltsleeren Textualismus«² oder gar den »Fundamentalismus des Semiotischen«³ sind auf dem Vormarsch. Die Abkehr von der Sprache in der gegenwärtigen philosophischen Landschaft zeigt sich in der Vorherrschaft der negierenden Vorsilbe: Überall stößt man auf das Nicht-Sprachliche, Nicht-Propositionale, Nicht-Prädikative, Nicht-Semantische und Nicht-Hermeneutische.

Sehr klar zum Ausdruck kommt diese Haltung in einem Diskurs, der die Philosophie der Sprache mit Begriffen wie »Materialität«, »Sinnlichkeit«, »Präsenz« und »Körper«

¹ Mit dieser Charakterisierung verwende ich den Ausdruck »linguistic turn« in einem weiteren Sinne als andernorts üblich.

² Richard Shusterman. *Vor der Interpretation*. Wien 1996, S. 67 u. S. 16.

³ Dieter Mersch. *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002, S. 21.

konfrontiert und als dessen Vertreter in diesem Aufsatz Hans Ulrich Gumbrecht betrachtet sei. In *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz* geht Gumbrecht von einer begrifflichen Dichotomie aus, nach der die Präsenz, Körperlichkeit und Materialität der Welt als das Andere der Zeichen, des sprachlichen Sinns und des Verstehens, als »Nichthermeneutisches« beziehungsweise »Nichtbegriffliches«⁴ zu denken ist. Das Buch richtet sich »gegen die in der heutigen Kultur vorherrschende Tendenz, die Möglichkeit einer auf Präsenz basierenden Beziehung zur Welt preiszugeben und sogar aus dem Gedächtnis zu streichen«.⁵ Betrachtet man Gumbrechts Beispiele für Präsenz, so können zumindest zwei Aspekte oder Dimensionen der Sache unterschieden werden. Erstens geht es um die *Präsenz der Welt*, das heißt um die körperlich-leibliche Begegnung und Auseinandersetzung mit fühlbarer, stofflicher Materie: »Was ›präsent‹ ist soll für Menschenhände greifbar sein, was (...) impliziert, daß es unmittelbar auf menschliche Körper einwirken kann.«⁶ Zweitens geht es um die *Präsenz der Sprache*, das heißt um die materiale, stoffliche Dimension der in der Welt zur Erscheinung kommenden sprachlichen Signifikanten selbst.⁷ Diese »Materialität der Kommunikation«⁸ betrifft das, was in gesprochener Sprache Stimme, Klang und Prosodie, was in geschriebener Sprache Gestalt des Farbauftrags, Körnigkeit des Untergrunds, räumliche Anordnung und Bild ist und dem Sinn der Worte und ihrem Verstehen vorausliegt – eben »diesseits« der Hermeneutik.

Nichts scheint mir zutreffender zu sein als dass wir eine ernsthafte theoretische und philosophische Explikation der beiden von Gumbrecht namhaft gemachten Dimensionen der Präsenz benötigen. Allerdings halte ich Gumbrechts eigene Versuche in dieser Richtung in verschiedener Hinsicht für unbefriedigend, wie ich im Folgenden begründen werde. Dazu werde ich mich zunächst der Frage zuwenden, woher die Sorge vor dem Verlust der Präsenz eigentlich rührt. Im folgenden Abschnitt (2) werde ich argumentieren, dass diese Sorge wesentlich mit dem im *linguistic turn* vollzogenen Schritt von einer repräsentationalistischen zu einer strukturalen Sprachauffassung zusammenhängt. In den beiden nächsten Abschnitten (3 und 4) werde ich zeigen, wie diese Sprachauffassung beide oben unterschiedenen Aspekte der von Gumbrecht artikulierten Sorge generiert. Dazu werde ich mich der Rede von der Transparenz beziehungsweise Opazität der Sprache bedienen und dabei insbesondere

⁴ Hans Ulrich Gumbrecht. *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a.M. 2004, S. 17 u. S. 163.

⁵ Ebd., S. 12.

⁶ Ebd., S. 11.

⁷ Ebd., S. 34.

⁸ So der Titel des bekannten, von Gumbrecht und Pfeiffer herausgegebenen Sammelbandes, der ein frühes Dokument der hier skizzierten Bemühungen zu einer Überwindung des *linguistic turn* ist: Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer (Hg.). *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a.M. 1988.

referentielle von expressiver Transparenz bzw. Opazität unterscheiden. Auf dieser Basis werde ich sodann im vorletzten Abschnitt (5) Gumbrechts Sinn/Präsenz-Unterscheidung kritisch diskutieren und abschließend (6) skizzieren, wie meiner Auffassung nach eine Sprachkonzeption zu explizieren wäre, die bessere Aussichten hat, die Sorge vor dem Verlust der Präsenz zu beruhigen. Ich bezeichne diese Konzeption, mit einem Ausdruck, den ich von Sybille Krämer entführe, als »Philosophie der verkörperten Sprache«.⁹ Ich habe im Rahmen dieses Aufsatzes nicht den Raum, diese Auffassung umfassend zu verteidigen oder auch nur zu entwickeln. Mein Plädoyer für sie wird daher notwendigerweise programmatisch und wenig differenziert ausfallen.¹⁰

2. Die Wende zur Sprache und die strukturelle Sprachauffassung

Wie kommt es überhaupt zu der Sorge, die Gumbrecht und andere Theoretiker umtreibt, die Philosophie der Sprache habe die Präsenz der Welt und ihrer eigenen materialen Signifikanten zu einem theoretischen Unding gemacht? Die Antwort verweist uns auf den Übergang von *repräsentationalistischen* zu *strukturellen* Sprachauffassungen.

Der Grundgedanke des semantischen Repräsentationalismus ist die Idee des »Für-etwas-Stehens«. Ein sprachliches Zeichen ist etwas, das etwas anderes repräsentiert, das selbst nicht von der Natur eines Zeichens ist. Ein Sprachzeichen ist nur der Stellvertreter dieses Gegenstands, eben sein Re-präsentant. Wörter sind wie Etiketten, die den Dingen, die sie bedeuten, angeklebt werden. W.V.O. Quine nannte das den »Mythos des Museums«, Saussure sprach von einer Auffassung der Sprache als »Nomenklatur, d.h. eine Liste von Ausdrücken, die ebensovielen Sachen entsprechen«.¹¹ Kennzeichen des Repräsentationalismus ist daher auch die Vorstellung, der Sinn eines Ausdruck sei eine stabile Entität, die es irgendwo *gibt*, die man suchen und mit der man sich bekannt machen kann. Die Meinungen gehen dann nur darüber auseinander, wo zu suchen ist (in der objektiven Welt, im Geist des Subjekts, in einer metaphysischen Ideenwelt). Unter dem Vorzeichen des Repräsentationalismus muss die Epistemologie des Verstehens es als hermeneutisches Ideal begreifen, »hinter« die sprachlichen Zeichen zu gelangen, um so an die ursprüngliche Bedeutung heranzukommen.

⁹ Sybille Krämer. *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*. Frankfurt a.M. 2001, S. 270.

¹⁰ Ich entwickle und verteidige den Ansatz ausführlich in David Lauer. *Die Sinnlichkeit der Sprache*. Dissertationsschrift FU Berlin 2008 (Veröffentlichung in Vorbereitung).

¹¹ W.V.O. Quine. *Ontological Relativity*. In: Ders. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York 1969, S. 26-68, hier S. 27. Ferdinand de Saussure. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin 1967, S. 76.

Nun ist aber offensichtlich, dass sich der *master thought* des *linguistic turn* – der Gedanke der quasi-transzendentalen Formung oder gar Konstitution mentaler oder ontischer Strukturen durch die Sprache – auf der Basis repräsentationalistischer Sprachauffassungen gar nicht begreifen lässt. Diese begreifen Bedeutungen als *Entitäten*, die nicht selbst von der Natur eines Zeichens sind, und diese Entitäten (ob Objekte, Vorstellungen, oder Ideen) sind schon vor der Sprache da. Um den Gedanken einer Formung oder Konstitution des Denkens beziehungsweise der Welt durch die Sprache auszubuchstabieren, darf man Sprache jedoch nicht als Abbildung einer sprachunabhängigen Ordnung, sondern muss sie als eigenständige Ordnung, als Struktur *sui generis* begreifen. Genau das tun *strukturelle* Sprachauffassungen, indem sie die Struktur der Sprache nicht als die Widerspiegelung einer anderen, vorgängigen Struktur begreifen, sondern als eine Struktur, die durch die immanenten Beziehungen der Zeichen *untereinander* zustande kommt. Die Zeichen sind in diesem Sinne keine Sammlung von Zeichenkörpern, die je für sich irgendein Ding repräsentieren. Die Zeichen bilden vielmehr in ihrem Zusammenhang ein *System*. Ein System ist eine Menge von Elementen, die zueinander wechselseitig in Beziehungen stehen derart, dass die Identität jedes Elements durch seine Beziehungen zu den anderen Elementen des Systems bestimmt ist. Das Netz beziehungsweise Muster der zwischen den Systemelementen bestehenden Beziehungen ist die *Struktur* des Systems. Ein strukturaler Ansatz in der Semantik besagt, dass die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke eine Funktion ihres Zusammenhangs mit anderen sprachlichen Ausdrücken innerhalb einer Struktur ist. Nur wenn man die Sprache als solchermaßen in sich konstituiert begreift, eröffnet sich der Spielraum für den *linguistic turn*, ihr eine transzendente Rolle in Bezug auf das menschliche Weltverhältnis zuzumuten, insofern »Form, Ordnung, System und Regel durch Sprache nicht bloß zur Darstellung kommen, sondern jetzt *in* der Sprache selbst lokalisiert werden und durch sie auch alleine begründbar sind«, wie Krämer treffend schreibt.¹²

Auf der Basis dieser kurzen Rekapitulation kann ich nun zeigen, in welcher Weise der *linguistic turn* jene Angst vor einem Verlust der Präsenz erzeugt, die dann wiederum das Programm einer anti-hermeneutischen Philosophie der Präsenz auf den Plan ruft. Dieser Mechanismus lässt sich mit dem Begriffspaar *Transparenz* und *Opazität* erfassen, und zwar im Hinblick auf beide im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes am Beispiel von Gumbrecht unterschiedenen Aspekte: einerseits die Präsenz der materialen, körperlich-leiblich erschlossenen Welt, andererseits die Präsenz der sinnlich-materialen sprachlichen Signifikanten selbst. Ich werde im Hinblick auf den ersten Aspekt von *referentieller*

¹² Sybille Krämer 2001 (Anm. 9), S. 97.

Transparenz beziehungsweise Opazität sprechen, im Hinblick auf den zweiten Aspekt von *expressiver* Transparenz beziehungsweise Opazität. Meine Diagnose lautet, dass mit strukturalen Sprachauffassungen die Tendenz einhergeht, Sprache als *opak in referentieller Hinsicht* und als *transparent in expressiver Hinsicht* zu begreifen. Beide Verständnisse nähren je einen der besagten Aspekte der Sorge über einen Verlust der Präsenz, der mit strukturalen Sprachauffassungen – nach Ansicht ihrer Kritiker – einhergeht.

3. Referentielle Opazität

Aus den oben skizzierten Grundannahmen einer strukturalen Sprachauffassung haben einige Philosophen und Sprachtheoretiker geschlossen, dass die Verfasstheit der materialen Welt für die Gehalte unserer Wörter und Sätze keinen Unterschied machen kann. Vielmehr seien es die Wörter und Sätze, die festlegen, was als die Verfasstheit der Welt zählt. Die alltägliche Intuition, dass Sprache eine Bodenhaftung in der Welt besitzt, von der sie spricht, schien nach dem Ende des Repräsentationalismus obsolet geworden zu sein. Man hat in diesem Sinne von der »Autonomie« der Sprache gesprochen. Diese Weichenstellung prägt in entschiedener Weise die strukturalistische Sprachphilosophie. Saussure formuliert eine scharfe Ablehnung des Repräsentationalismus im Namen der Autonomie der Sprache: »Vom ersten Augenblick an berührt das Wort den <materiellen> Gegenstand nur gemäß einem Begriff (...). Folglich ist die Existenz der materiellen Tatsachen (...) für die Sprache [langue] unwichtig.«¹³ Auch in der frühen Analytischen Philosophie wird Sprache nicht nur als eine Struktur, sondern als eine *reine* Struktur begriffen, das heißt als eine Struktur, die von allem Nicht-Sprachlichem unabhängig ist.¹⁴ Wittgenstein argumentiert in den Schriften der frühen dreißiger Jahre, dass die Konstitution sprachlicher Gehalte eine rein innersprachliche Sache und die Struktur der Sprache »keiner Art von Realität verantwortlich« sei.¹⁵

Selbst wenn man dennoch davon ausgeht, dass irgendeine Form von Weltbezug für empirisch gehaltvolle Sprachen wesentlich ist, so geht mit einer strukturalen Sprachauffassung dennoch der Gedanke einher, dass dieser Bezug in jedem Fall undurchsichtig wird. Diesen Gedanken

¹³ Ferdinand de Saussure. *Wissenschaft der Sprache. Neue Texte aus dem Nachlass*. Frankfurt a.M. 2003, S. 142 f. Dieser Gedanke wird im radikalen Strukturalismus Louis Hjelmslevs auf die Spitze getrieben, in der Informationstheorie von Claude Shannon kybernetisch gewendet und treibt von dort aus unter anderem die sich überschlagende Antihermeneutik der Medientheorie eines Friedrich Kittler an.

¹⁴ Vgl. dazu Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel. *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*. Frankfurt a.M. 2008, Kap. 3.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein. *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt a.M. 1984, S. 115 u. S. 148.

möchte ich als These der *referentiellen Opazität* der Sprache bezeichnen. Das Wort »referentiell« soll hier bezeichnen, dass die Opazität die Beziehung zwischen sprachlichem Ausdruck (Signifikant) und Welt betrifft. Der Ausdruck »referentielle Transparenz« beziehungsweise »referentielle Opazität« stammt von dem Sprachphilosophen W.V.O. Quine. Eine referentiell transparente Sprache ist eine, in der jedem sprachlichen Ausdruck ein Bezugsgegenstand eindeutig zugeordnet ist und deren syntaktische Konstruktionsregeln so ausfallen, dass Ausdrücke mit identischem Bezugsgegenstand in jedem möglichen Satzkontext gegeneinander ausgetauscht werden können, ohne am Wahrheitswert des Satzes etwas zu verändern. Natürliche Sprachen erlauben jedoch die Bildung von Kontexten, in denen das Gesetz der Substituierbarkeit von Termini mit gleichem Bezugsgegenstand außer Kraft gesetzt ist. Sie erlauben die Bildung referentiell opaker Kontexte.¹⁶ Diese Kontexte waren Ende des 19. Jahrhunderts für den Mathematiker und Logiker Gottlob Frege zum Problem geworden. Von ihm stammt das kanonische Beispiel referentieller Opazität: Die Ausdrücke »der Abendstern« und »der Morgenstern« stehen für denselben Gegenstand, den Planeten Venus. Aber es ist offensichtlich so, dass die beiden Ausdrücke nicht in jedem Satzkontext gegeneinander ausgetauscht werden können, ohne die Bedeutung der Sätze, in denen sie vorkommen, zu verändern – und zwar paradigmatischerweise in Kontexten, in denen von den Worten eines Sprechers oder dessen Überzeugungen die Rede ist. In »Gottlob glaubt, dass der Abendstern die Venus ist« kann »Abendstern« – trotz identischen Bezugsgegenstands – nicht gegen »Morgenstern« ausgetauscht werden, denn es ist durchaus nicht notwendig, dass Gottlob *eo ipso* glaubt, dass der Morgenstern die Venus ist – zum Beispiel dann, wenn ihm die astronomische Entdeckung, dass der Abendstern der Morgenstern ist, noch bevorsteht.¹⁷

Aus dieser Beobachtung schloss Frege, dass man in der Semantik natürlicher Sprache mit den zwei theoretischen Größen Ausdruck (Signifikant) und Bezugsgegenstand nicht auskommt. Man braucht eine dritte Größe, für die Frege den Begriff des *Sinns* einführt. In jüngster Zeit hat sich die Rede vom *Gehalt* eines Zeichens durchgesetzt und in anderen Zusammenhängen würde man wohl von *Signifikaten* sprechen. Diese dritte Größe ist aber ganz offensichtlich eine Funktion der strukturalen Beziehungen, welche ein Zeichen – in der Perspektive eines Sprechers bzw. Interpreten – zu anderen Zeichen unterhält. Die Lehre, die aus der Einsicht zu ziehen ist, dass Zeichen mit identischer Referenz in ihrem Sinn differieren können, ist, dass

¹⁶ W.V.O. Quine. Reference and Modality. In: Ders.: *From a Logical Point of View*. 2. Auflage. Cambridge/MA, London 1980, S. 139-159, hier S. 142 f.

¹⁷ Vgl. Gottlob Frege. Über Sinn und Bedeutung. In: Ders. *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen 1962, S. 40-65, hier S. 40 f.

Sprache und Zeichen sich auf die Welt nicht *simpliciter* beziehen, sondern *vermittelt* durch ihren struktural konstituierten Sinn. Ein Wesen, könnte man auch sagen, dem sprachliche Gehalte zugänglich sind, ist mit seiner Umwelt nicht gewissermaßen nackt konfrontiert, sondern begreift jedes etwas, das ihm begegnet – gut hermeneutisch – *als etwas*.

Auf diese Weise aber scheinen sprachliche Gehalte sich wie eine Milchglasschleibe zwischen Geist und Welt zu schieben. Und genau deshalb wird die Sprache *referentiell opak*. Wenn sich »Abendstern« nicht *direkt* auf die Venus bezieht, sondern stets vermittelt auf die Venus *als* Abendstern, nicht jedoch als Morgenstern, so kann man anscheinend aus der Sprache heraus beziehungsweise mittels ihrer nicht mehr *direkt* auf die Venus zeigen. Man ist sprachlich, so scheint es, nie direkt bei den Dingen und zur Welt, sondern immer nur im Umweg über den Gehalt, das heißt vermittelt durch Begriffe, Beschreibungen, Interpretationen. Die Gehalte scheinen uns von der Welt abzuschneiden. Dies führt zu dem skeptischen Unbehagen, die Sprache sei so etwas wie ein Gefängnis, aus dem kein Ausbruch in die Welt hinaus mehr möglich sei. Folgerichtig bezeichnet Gumbrecht diesen Aspekt des Verlusts der Präsenz auch als den »Verlust des Weltbezugs«¹⁸. Genau dies führt dazu, dass er genuin präsenze Weltbegegnung nur als das Andere der sprachlichen Welterschließung, die *per se* als eine verstellende erscheint, denken kann.

4. Expressive Transparenz

Während mit »referentieller« Transparenz beziehungsweise Opazität das Verhältnis zwischen sprachlichen Zeichen und Welt charakterisiert wird, möchte ich das Verhältnis zwischen sprachlichen Zeichen (Signifikanten) und dem von ihnen ausgedrückten Gehalt (Signifikaten) als *expressive* Transparenz beziehungsweise Opazität bezeichnen. Und während Sprache in strukturalen Sprachtheorien gängigerweise als in referentieller Hinsicht opak begriffen wird, so wird sie in denselben Theorien, was die *expressive* Hinsicht angeht, als *transparent* begriffen. Und diese Auffassung trägt zum zweiten Aspekt des befürchteten Verlustes der Präsenz im *linguistic turn* bei.

Das wird anhand der Konsequenzen deutlich, die sich aus einer strukturalen Sprachauffassung für den Begriff des Verstehens ergeben. Das Verstehen besteht aus der Perspektive einer strukturalen Semantik nicht in einem »Durchschauen« des Zeichenkörpers, das sich mit der »hinter« diesem stehenden Bedeutungsentität bekannt macht, sondern in der Einordnung des

¹⁸ Gumbrecht 2004 (Anm. 4), S. 64 u. S. 66.

zu verstehenden Zeichenkörpers in eine Struktur vieler Zeichen. Verstehen zeigt sich, indem man demonstriert, dass man die relevanten Unterschiede eines Zeichens zu anderen Zeichen und die richtigen Übergänge von einem Zeichen zu anderen Zeichen beherrscht. Wird man direkt nach dem Sinn eines sprachlichen Ausdrucks gefragt, so kann man sein Verständnis durch ein explizites Angeben dieses Sinns ausdrücken, und zwar genau dadurch, dass man den Ausdruck durch einen eigenen Ausdruck (oder eine Kombination solcher Ausdrücke) ersetzt, *der das Gleiche sagt*. Diese spezielle Art von Operation wird als *Substitution* bezeichnet. Sprachliche Ausdrücke, die gegeneinander ausgetauscht werden können, weil sie »das Gleiche sagen«, werden *substituierbar* genannt. Seine zwanglose Anwendung findet dieser Gedanke dort, wo jemand, der zu verstehen versucht, was ein anderer sagt, dies genau darin erreicht, dass er in *eigenen* Worten sagen kann, was die Worte des Sprechers bedeuten, das heißt die Worte des anderen durch eigene Worte zu substituieren vermag. Von daher rührt die enge Beziehung, die in strukturalen Sprachauffassungen zwischen dem Begriff des Verstehens und dem Begriff des Übersetzens besteht: Etwas sagen heißt immer, es auch auf andere Weise sagen können. Ein Gehalt, der sich prinzipiell nur auf eine einzige Weise ausdrücken ließe, wäre demzufolge wie das Geräusch einer klatschenden Hand. Dass sich eine restlose Übersetzung, eine bruchlose Identität des Gleichsagens in diesem Prozess prinzipiell nie einstellt, dass jedem Auffassen des Sinns eine Verschiebung, ein Verfehlen des Intendierten *notwendig* innewohnt, ist den strukturalen Sprachauffassungen zufolge der Grund für die Unerfüllbarkeit und Unausschöpflichkeit des Verstehens und der Motor, der das strukturierte und strukturierende Spiel der Zeichen von jeher angetrieben hat. Nur in einem solchen Spiel der Differenzen in Zeichenstrukturen gibt es sprachlichen Sinn. Daher ist das Substitutionsprinzip, der strukturalen Sprachauffassung zufolge, wesentlich für Bedeutung. Es kann insofern nicht überraschen, dass Strukturalismus, Analytische Philosophie und philosophische Hermeneutik es in ähnlicher Weise ausgearbeitet haben.¹⁹

Nun zeigt sich jedoch auch die in unserem Zusammenhang entscheidende Konsequenz dieses Prinzips: Dem strukturalen Verständnis zufolge spielt das, was wir mit Gumbrecht die Materialität der Kommunikation oder die Präsenz ihrer Signifikanten nennen können, das heißt die material-lautlichen oder material-schriftlichen Qualitäten der Zeichenkörper, für die Gehalte des Gesagten und Verstandenen keine Rolle. Natürlich müssen Zeichen, um gebraucht und verstanden werden zu können, irgendwie zur Erscheinung kommen und in diesem Sinne irgendwie »präsent« werden. Doch die konkrete Materialität ihrer sinnlichen

¹⁹ Es findet sich in unterschiedlichen Fassungen beispielsweise bei Frege, Wittgenstein, Saussure, Jakobson, Hjelmslev und auch bei Gadamer. Vgl. hierzu Bertram, Lauer et al. 2008 (Anm. 14), Teil I.

Verkörperung ist für den von ihnen ausgedrückten *Gehalt* irrelevant. Der Satz »Schnee ist weiß« hat immer genau denselben Gehalt, ob er nun geflüstert, geschrien, geschrieben oder gemorst wird. Und hätte es kontingenterweise im Deutschen nicht die Wort »Schnee« und »weiß« gegeben, sondern Worte mit ganz anderer material-lautlicher Gestalt, doch in genau denselben strukturalen Zusammenhängen stehend, so wäre der Gehalt dieser Wort dennoch vollständig identisch mit dem der wirklichen Worte »Schnee« und »weiß«; so wie – um ein Beispiel aufzunehmen, das sowohl für Wittgenstein als auch für Saussure von Bedeutung war – ein Schachkönig aus Plastik, aus Holz oder aus Elfenbein sein kann, figürlich dargestellt oder abstrakt, und jederzeit durch ein beliebiges anderes Objekt ersetzbar ist, falls er verlorengeht. Die Gestalt der Zeichenkörper ist, um einen Ausdruck der strukturalistischen Tradition aufzunehmen, arbiträr. Die Sprache als System ist insofern überhaupt keine wesentlich gesprochene, geschriebene oder anderweitig in bestimmten Zeichenkörpern realisierte Sprache, sondern ein abstraktes System, das als solches körperlos beschrieben werden kann.

Diese Vorstellung möchte ich als These von der *expressiven Transparenz* der Sprache bezeichnen. Hier haben wir es mit jenem Transparenz-Begriff zu tun, der nicht nur aus sprach-, sondern auch aus aktuellen medientheoretischen Zusammenhängen gut bekannt ist: Was in einer Sprache gesagt ist, wird, so scheint es, gerade dann verstanden, wenn die materialen Signifikanten transparent, durchsichtig werden, wenn sie ästhetisch unauffällig bleiben. Ein Medium erfüllt seine Funktion genau dann, wenn es sich selbst im medialen Vollzug unsichtbar macht. Medien, so schreibt etwa Sybille Krämer, »entziehen« (...) sich durch eine Art »ästhetischer Neutralität«: Nur im Rauschen, das ist aber in der Störung, bringen Medien sich selbst in Erinnerung, rücken sie ins Zentrum der Wahrnehmung«. ²⁰ In genau diesem Sinne müssen wir Kierkegaards Diktum verstehen, die Sprache sei das vollkommene Medium genau dann, wenn alles Sinnliche in ihr negiert sei. ²¹

5. Sinn versus Präsenz?

Wir können den befürchteten Verlust der Präsenz nun wesentlich präziser fassen. Unter dem Banner strukturaler Sprachauffassungen im 20. Jahrhundert gilt Sprache, was Referenz

²⁰ Sybille Krämer. Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren. In: Stefan Münker, Alexander Roesler, Mike Sandbothe (Hg.): *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Frankfurt a.M. 2003, S. 78-90, hier S. 81.

²¹ Den Hinweis auf Kierkegaard verdanke ich Markus Rautzenberg und Andreas Wolfsteiner und ihrem Einleitungstext zur Tagung »Hide and Seek«.

angeht, in ihrem Funktionieren als opak: Wo etwas gesagt wird, verschwindet die Welt in ihrer Präsenz hinter dem Raster der Begriffe. Was hingegen Expression angeht, so gilt Sprache in ihrem Funktionieren als transparent: Wo etwas gesagt wird, verschwindet die Sprache selbst in ihrer Materialität.

Und damit komme ich zu Hans-Ulrich Gumbrecht zurück. Wie lässt sich auf den skizzierten Befund reagieren? Eine Möglichkeit ist die von Gumbrecht gewählte: Sein Ansatz, so könnte man zugespitzt formulieren, akzeptiert die so skizzierte Sprachauffassung einschließlich der Idee, dass die Sprache refentiell opak und expressiv transparent sei; er *schenkt* den Begriff der Sprache der entsprechenden Auffassung. Dementsprechend kommt er zu der Position, dass sich von der Präsenz der Welt und der Materialität sprachlicher Zeichen nur »diesseits« der von ihm so verstandenen Hermeneutik sprechen lasse. Wenn das Nachdenken über sprachlichen Sinn die Präsenz der Welt ausschließt, dann kann das Nachdenken über Präsenz diese nur als das radikal Andere des Sinns begreifen. Dementsprechend konzipiert Gumbrecht seine Sinn/Präsenz-Unterscheidung als einen *Gegensatz*, so dass jedes Etwas *entweder* sinnhaft-begrifflich *oder* aber präsent-körperlich erfasst werden muss – genauer gesagt: je mehr vom einen, desto weniger vom anderen.²²

Ich will an dieser Stelle nicht in eine detaillierte kritische Auseinandersetzung mit Gumbrechts Sinn- bzw. Präsenz-Begriff einsteigen. Beide geben zu Fragen Anlass. Einerseits sitzt Gumbrecht einem Feindbild von »Hermeneutik« auf, demzufolge es das Wesen des Sinnverstehens ist, die materielle Oberfläche des Präsenten zu durchdringen, »um einen Sinn (d.h. etwas Geistiges) zu ermitteln, das hinter oder unter dieser Oberfläche liegen soll«.²³ Dass diese Konzeption des Verstehens jedoch eindeutig dem vor-strukturalen und damit vor-hermeneutischen repräsentationalistischen Paradigma zuzuordnen ist, haben wir oben gesehen. Andererseits bleibt auch der Präsenz-Begriff unscharf. Gumbrecht möchte den Begriff möglichst voraussetzungslos einführen und erläutert »präsent« lediglich als alles, was sich körperlich auf uns einwirkend und berührbar vor uns befindet.²⁴ Diese Bestimmung ist jedoch weder notwendig noch hinreichend für viele der Phänomene, die Gumbrecht als Erfahrungen der Präsenz begreifen möchte: Nicht nur gibt es Erfahrungen der Präsenz, in denen nichts körperlich berührbar vor uns steht (die von ihm angeführten mystischen Gotteserfahrungen wären ein Beispiel), es ist auch umgekehrt der Fall, dass zunächst und

²² Vgl. Gumbrecht 2004 (Anm. 4), S. 11.

²³ Ebd., S. 43.

²⁴ Ebd., S. 11. Vgl. auch Hans Ulrich Gumbrecht. Presence in Language or Presence Achieved Against Language? In: Rüdiger Bubner, Gunnar Hindrichs (Hg.). *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*. Stuttgart 2007, S. 684-692, hier S. 686.

zumeist gerade die Greif- und Manipulierbarkeit des – buchstäblich – alltäglich Zuhandenen dazu führt, dass es *nicht* zu einer Erfahrung seiner Präsenz kommt.

Das eigentliche Problem mit Gumbrechts Ansatz ist jedoch, dass man aufgrund der dichotomischen Struktur seiner Unterscheidung gerade die Frage nicht mehr beantworten kann, die Gumbrecht letztlich am stärksten zu interessieren scheint, nämlich »in welcher Form die Mittel und die Materialität der Kommunikation den von ihnen getragenen Sinn beeinflussen«. ²⁵ Gumbrecht hält immer wieder fest, dass Sinn und Präsenz stets zusammen auftreten, dass Sinn-Konfigurationen Präsenzeffekte und Präsenz-Konfigurationen Sinneffekte auszulösen vermögen. ²⁶ Doch obwohl er verschiedenste solcher »Amalgamierungen« von Sinn und Präsenz zusammenträgt, ²⁷ hat er sich bereits zuvor der begrifflichen Mittel beraubt, die Bedingung der Möglichkeit solcher Erscheinungen aufzuklären. Wie Sinn und Präsenz zusammenwirken sollen, muss ein Mysterium bleiben, wenn man sie zuvor einander radikal entfremdet hat. Mladen Dolar bringt dieses grundsätzliche Problem von Gumbrechts Ansatz meines Erachtens klar auf den Punkt, wenn er schreibt, dass dieser »vorauszusetzen scheint, daß wir zwei Bereiche haben, die schon konstituiert sind und sich gegenüber stehen, sich anblicken, und wir dann nach ihrer Verknüpfung Ausschau halten, der Verknüpfung, die ihre äußerste Divergenz, ihre Inkommensurabilität überbrücken würde«. ²⁸ Der Zusammenhang von Sinn und Präsenz ist, dies ist meine kritische These gegen Gumbrecht, nicht empirisch, sondern konstitutiv. Dieser konstitutiven Interdependenz von Sinn und Präsenz muss *begrifflich*, d.h. schon in der Erläuterung dieser beiden Begriffe selbst, Rechnung getragen werden. Man kann gerade zur nicht aufhebbaren Spannung und zur Wechselwirkung von Sinn und Präsenz nur dann etwas sagen, wenn man zu begreifen versucht, inwiefern der Sinn präsent und die Präsenz sinnhaft ist. Wer sich damit zufrieden gibt, sich mit einem im Grundsatz richtigen Plädoyer für die Relevanz von Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Materialität schlicht im Off des Hermeneutischen aufzustellen, kann gerade den Nachweis der Relevanz dieses Plädoyers für eine Philosophie des Sinns nicht mehr führen.

6. Verkörperte Sprache

²⁵ Gumbrecht 2004 (Anm. 4), S. 32.

²⁶ Er spricht hier vom »Oszillieren« und von »Interferenzen«, vgl. Gumbrecht 2004 (Anm. 4), S. 18 und S. 126-130.

²⁷ Vgl. Gumbrecht 2007 (Anm. 24), S. 687 -690.

²⁸ Mladen Dolar. Sinn oder Präsenz? In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1/2009, S. 17-34, hier S. 32.

Der von mir empfohlene Ansatz, den ich abschließend in wenigen Zügen umreißen will, setzt daher in seiner Kritik tiefer an als Gumbrecht: Statt sich von einer schlechten sprachphilosophischen Konzeption vom Feld des hermeneutischen Sinns vertreiben zu lassen und auf ein anderes Feld (das der »Präsenz«) auszuweichen, sollte man das Feld der Sprache für die Präsenz reklamieren, indem man die vorherrschende Sprachauffassung korrigiert. Einen solchen Ansatz bezeichne ich als Philosophie der verkörperten Sprache. Gegen das Dogma von der notwendigen referentiellen Opazität der Sprache entwickelt sie ein Verständnis des Zusammenhangs von Sprache und Welt, das es erlaubt zu verstehen, wie Sprache genuin *transparent* auf die Welt hin sein kann. Gegen das Dogma von der notwendigen expressiven Transparenz der Sprache entwickelt sie ein Verständnis des Zusammenhangs von Sinn und Zeichenkörper, das es erlaubt zu verstehen, wie Sprache etwas zum Ausdruck bringen kann, gerade indem sie sich selbst in ihrer Materialität ausstellt, das heißt *opak* wird.

Was das Problem der referentiellen Opazität der Sprache angeht, so liegt der Schlüssel in der radikalen Aufkündigung der von den formalistischen Strömungen in Strukturalismus und Analytischer Philosophie vertretenen These, das Sein sprachlichen Sinns sei eine rein innersprachliche Angelegenheit und von den Materialitäten der Welt unabhängig zu begreifen. Diese These lässt sich als *internalistisches* Verständnis sprachlichen Sinns kennzeichnen. In der autonomen sprachlichen Struktur konstituiert sich die Identität (der Wert, der Gehalt) eines Zeichens »intern«. Nur in einem zweiten, fakultativen Schritt lässt sich dann fragen, ob es in der Welt etwas gibt, auf das sich dieses Zeichen bezieht. Eine Philosophie der verkörperten Sprache dreht die Reihenfolge dieser Schritte um. Sie begreift sprachlichen Sinn *externalistisch*, das heißt von der Welt her. Sie geht davon aus, dass kein System aus Zeichen, das nicht konstitutiv aus seiner Einbettung in die und aus den körperlich-hantierenden Praktiken mit den Materien der Welt heraus verstanden wird, überhaupt als Sprache begreifbar ist. Die These lautet: Man kann *nicht* erst feststellen, was jemandes Äußerungen bedeuten, und *dann* prüfen, ob diese Bedeutungen einen Bezug zur gemeinsamen Welt von Sprecher und Interpretin aufweisen. Die geteilte, gemeinsam erfahrene Welt, in der Sprecher und Interpretin stehen, bestimmt die Gehalte dessen, was beide sagen und denken.²⁹

²⁹ Dieser Gedanke bedeutet in keiner Weise einen Rückfall in einen schlechten Repräsentationalismus mit seiner kruden Auffassung von Repräsentation als einer 1:1-Zurordnung von Wort und Gegenstand. Denn nicht nur werden sprachliche Ausdrücke als in einer holistischen Struktur konstituiert expliziert, es wird auch, Heidegger und Merleau-Ponty folgend, die Präsenz der Welt selbst als durch Verweisungsbeziehungen strukturiert, und nicht – wie von Gumbrecht – als antistrukturell und antiholistisch begriffen (vgl. Gumbrecht 2004 (Anm. 4), S. 126).

Der Sinn sprachlicher Ausdrücke, die »Gegebenheitsweise« (Frege) der von ihnen bezeichneten Gegenstände, ist diesem Verständnis zufolge kein mentaler Schleier und kein Raster, durch den hindurch die Welt sich in unser Bewusstsein zwängen müsste, sondern nichts anderes als der Gegenstand selbst, so wie er sich *direkt* in unseren unterschiedlichen Praktiken zur Geltung bringt – etwa, indem er uns als Stern am Himmel immer als letzter am Morgen oder als erster am Abend präsent ist. Differenzen im Sinn reflektieren Differenzen in den *Beziehungen* zwischen Sprecher und präsenter Welt, die in Interpretationen zum Tragen kommen können. Diese Beziehungen aber sind *direkte* Beziehungen zwischen zwei Relata, nicht durch eine obskure dritte Entität vermittelt. Mit einer externalistischen Interpretation wird ein Begriff von »Sinn« bereitgestellt, bei dem man nicht erst, wenn man den »Sinn« hat, noch zur Welt gelangen muss – der Sinn umfasst die Welt bereits, so wie die Welt den Sinn umfasst. Diese Konzeption erlaubt zu verstehen, wie die Erschlossenheit der Welt durch und durch *sinnhaft* und trotzdem *unmittelbar* sein kann – und zwar genau insofern, als Sprache *kein Mittler* zwischen uns und der Welt ist. Sie schiebt sich nicht zwischen Geist und Welt, sondern öffnet sie füreinander. Der Philosoph John McDowell spricht in diesem Zusammenhang von »Offenheit gegenüber der Wirklichkeit«.³⁰ Viel schöner noch wäre es, hier von »Weltoffenheit« zu sprechen, wie es Heidegger tatsächlich tut.³¹ Dieser Begriff deutet auch an, dass sich – so wie Sprache auf die Präsenz von Welt angewiesen ist – auch Erfahrungen der Präsenz ausschließlich vor dem Hintergrund von sprachlichen Praktiken des Sinns einstellen können: Nur wer überhaupt etwas als ein Etwas, d.h. als ein Bestimmtes, Partikulares zu konfrontieren vermag, kann in einer Erfahrung unreduzierter Präsenz der Unausschöpflichkeit dieses Bestimmten und damit der Beschränktheit all seiner Bestimmungen gewahr werden, wie Martin Seel argumentiert hat.³² Anders formuliert: Das *Sich-Zeigen* von Präsenz gibt es nur für Wesen, die auch das *Zeigen* beherrschen, Zeigen jedoch – Deixis – ist eine an zumindest rudimentäre Sprachbeherrschung gekoppelte Fähigkeit.

Abschließend sei in aller Kürze auch der zweite Aspekt der Philosophie der verkörperten Sprache erläutert, der es mit dem Dogma der expressiven Transparenz der Sprache aufnimmt. Es gilt zu begreifen, wie Sprache etwas zum Ausdruck bringen kann, gerade indem sie sich selbst in ihrer Materialität ausstellt, das heißt opak wird. Ich denke in erster Linie an Gadamer und Wittgenstein, die weitreichende Überlegungen dazu angestellt haben, was es heißt und wie es zu begreifen ist, dass (in Gumbrechts Worten) Konfigurationen der Präsenz

³⁰ John McDowell. *Geist und Welt*. Frankfurt a.M. 2001, S. 51.

³¹ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen 1993, S. 137.

³² Martin Seel. *Ästhetik des Erscheinens*. Frankfurt a.M. 2003, S. 70-81.

Sinneffekte erzeugen können. Dies scheint der Natur sprachlichen Sinns nur dann zu widerstreiten, wenn man in einer formalistischen strukturalen Sprachauffassung gefangen ist. Zwar ist einer strukturalen Auffassung zufolge das Kriterium semantischer Identität die Substituierbarkeit, die Austauschbarkeit in sprachlichen Kontexten, wobei die materiale Gestalt des Signifikanten arbiträr ist. Doch gilt dies offenbar nicht für alle sprachlichen Kontexte. Manche Kontexte werden, wie Wittgenstein sagt, von *Unersetzbarkeit* regiert. Und die besondere Qualität solcher Kontexte scheint gerade darin zu bestehen, dass es in ihnen auf die sinnliche Präsenz der Sprache ankommt: Es geht dabei um Dinge wie Wort- und Satzklang, Rhythmus und Melodie, das heißt um eine Dimension, die es mit der sinnlichen Erscheinung von Sprache zu tun hat. Wittgenstein schreibt:

»Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann. (So wenig, wie ein musikalisches Thema durch ein anderes.) Im einen Fall ist der Gedanke des Satzes, was verschiedenen Sätzen gemeinsam ist; im andern, etwas, was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken. (Verstehen eines Gedichts.)«³³

Ebenso wie für Wittgenstein zeigt sich für Gadamer das Scheitern der reinen Substitutionstheorie im Verstehen des lyrischen Gedichts und dessen »Unübersetzbarkeit«, aufgrund derer »es überhaupt nicht mehr von einer Sprache in die andere übertragen werden kann, ohne seine gesamte dichterische Sagkraft einzubüßen«. Gadamer reflektiert in vielen seiner Texte das »Ideal, das in einem bestimmten Kontext nur einen Ausdruck und keinen anderen als den richtigen, als das treffende Wort anerkennt«. Wie für Wittgenstein wurzelt für Gadamer die hier bestehende Unersetzbarkeit in der sinnlichen Erscheinung der Worte, in ihrer »Selbstpräsentation«, in ihrem »Ton«, ihrer »Klangwirklichkeit«.³⁴ Aber, und dies ist das Entscheidende, weder Gadamer noch Wittgenstein sind bereit oder sehen sich gezwungen, wie Gumbrecht die sinnliche Präsenz der Sprache in radikaler Abtrennung von oder als Gegenpol zu ihrem hermeneutischen Sinn zu begreifen. Gadamer hat vielmehr immer wieder betont, dass in der Sprache das Wort »auf eine unlösbare Weise mit der Seite des Klanges und der Seite der Bedeutung verwebt [ist]. Der Grad dieser Verwobenheit kann mehr oder minder

³³ Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M. 1984, § 531.

³⁴ Alle Zitate aus Hans Georg Gadamer. Text und Interpretation. In: Ders. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register*. 2. Auflage. Tübingen 1993, S. 330-360, hier S. 352.

groß sein, bis zu dem Extrem, daß es gewisse sprachliche Kunstarten gibt, in denen diese Verwobenheit absolut unlösbar wird.«³⁵

Verstehen lässt sich diese Verwobenheit, indem man das Dogma der notwendigen Unsinnlichkeit beziehungsweise expressiven Transparenz der Zeichenkörper dekonstruiert und sich klar macht, dass die Perspektive einer Interpretin nicht nur auf die Welt, sondern auch auf sprachlichen Gehalt, eine *sinnliche* Perspektive ist. Es steckt etwas charakteristisch Schiefes in der verbreiteten Beschreibung, dass die Zeichen, wo sie verstanden werden, transparent seien und nicht wahrgenommen würden. Wo Zeichen verstanden werden, *werden* sie wahrgenommen: Sie werden in ihren bedeutungstragenden Bezügen und Beziehungen wahrgenommen.³⁶ Viele Philosophen haben in diesem Sinne darauf hingewiesen, dass man den Sinn dessen, was jemand sagt, in seinen Worten unmittelbar *hört*.³⁷ Sinn ist Teil der phänomenalen Präsenz der Welt. Wittgenstein nennt diese phänomenale Dimension des Sinns das »Erleben der Bedeutung«.³⁸ Mit ihr geht keinerlei Rückfall in eine Variante der von Derrida und anderen so wirksam dekonstruierten »Metaphysik der Präsenz« einher, denn die hier avisierte Präsenz ist nicht eine gegebene, ideale, metaphysische, sondern eine struktural vermittelte, körperliche, weltliche. Diese Phänomenologie des Sinns kennzeichnet unser In-der-Welt-Sein als solches. Daher ist es auch eine mit dem Verstehen als solchem gegebene Möglichkeit, die Worte in einer Weise aufzufassen, die sie »unersetzbar« macht, indem die sinnliche Präsenz der Sprache in bestimmten Kontexten selbst etwas zu verstehen gibt, das im semantischen Sinn nicht aufgeht. Wir können die Fälle der »Unersetzbarkeit« eines sprachlichen Ausdrucks als Fälle explizieren, in denen wir uns auf einen uns in der sinnlichen Erfahrung präsenten Gehalt als *wesentlich* sinnlich präsenten Gehalt beziehen, den wir nicht anders ausdrücken oder explizieren können als durch seine erneute Produktion in genau dieser seiner sinnlichen Präsenz – beispielsweise dadurch, dass wir das Gedicht erneut mit dem richtigen Tonfall, dem richtigen Rhythmus und dem richtigen Klang ertönen lassen. Das Sichzeigen der Signifikanten bewirkt in solchen Fällen nicht das Untergehen des Sinns im Rauschen, sondern vollbringt das Sagen selbst.³⁹

³⁵ Hans Georg Gadamer. Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit. In: Ders. *Ästhetik und Poetik I*. Tübingen 1993, S. 70-79, hier S. 76.

³⁶ Vgl. Georg W. Bertram. *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Weilerswist 2006, S. 41.

³⁷ Vgl. John McDowell. Anti-Realism and the Epistemology of Understanding. In: Ders. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge/MA, London 1998, S. 314-343, hier S. 331 ff.

³⁸ Wittgenstein 1984 (Anm. 33), S. 553.

³⁹ Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Konferenz »Hide and Seek« und insbesondere Markus Rautzenberg für hilfreiche Kommentare.