

## II. Kontingenz und Vernunft in Geschichte und Gegenwart der Philosophie

### 1. Kontingenz als Erfahrung der Moderne oder als Strukturbegriff?

Die Wahl des Begriffs der Kontingenz als des ersten zweier heuristischer Begriffe birgt die Gefahr, einem modischen Jargon zu verfallen, der diesen Begriff unscharf und auf vielfältige Weise nutzt, um sich mit ihm und seinen unbestimmten Konnotationen zu schmücken. Zumeist wird der Begriff der Kontingenz heute dazu gebraucht, *Erfahrungen* zu beschreiben, die aus der Einsicht in die Revidierbarkeit, die prinzipielle Fallibilität oder die Relativität des eigenen Wissens oder der Erwartungen resultieren, wobei diese Einsicht häufig zudem als spezifisch modern verstanden wird. Erweist sich das bisherige Wissen als falsch oder unzureichend oder eine Erwartung als unberechtigt, so wird dies nicht nur zum Anlass für eine Revision des Wissens oder für eine besonnenere Erwartungshaltung genommen, sondern auch retrospektiv dahingehend ausgedehnt, dass das gesamte bisherige Leben und vielleicht die Existenz in der Moderne überhaupt so betrachtet werden, als ruhten sie auf einem Wissen auf, dessen (temporäre) Geltung sich historischen Zufälligkeiten verdanke und kein *fundamentum in re* habe. Das Wissen und damit auch das Leben hätten – zumindest dem subjektiven Empfinden nach – ganz anders sein können. Besonders anschaulich kommt dieses Verständnis der Kontingenz in neuerer soziologischer Literatur zum Ausdruck, in der sie mit den Begriffen des Risikos und der Ungewissheit assoziiert wird und damit in jüngerer Zeit sogar paradigmengbildend wurde (etwa in den sogenannten Theorien der reflexiven Modernisierung von Ulrich Beck oder Anthony Giddens).

Ein philosophisches Pendant finden diese soziologischen Ansätze in den Diskussionen über das Ende der Geschichtsphilosophie. Emil Angehrn beispielsweise, der entrüstet über die proliferierende

Verwendung der Kontingenz innerhalb der Philosophie klagt, hält dies vor allem deshalb für falsch, da sich einer

»geheimen Komplizität von Metaphysik und Geschichtsphilosophie (...) indes-  
sen auch die universale Kontingenzkultur anzuschließen [scheint], die erneut die  
Konfrontation mit dem Zufall unterläuft. Die Fixierung auf substantielle Selbst-  
gleichheit und das Schweben im schlechthin Kontingenten sind gleichermaßen  
jenseits wirklicher Zufalls- und Endlichkeitserfahrung. Die Gegenposition zur  
gescheiterten Geschichtsphilosophie verfolgt deren Aufgabe mit umgekehrten  
Mitteln: statt herrschaftliche Eliminierung tolerante Generalisierung des Zu-  
falls, statt Totalanspruch Minimalismus der Vernunft. Die feierliche Rehabilitie-  
rung des Ausgeschlossenen nimmt diesem den Stachel: Wo alles anders sein  
kann, ist Kontingenz kein Ärgernis, keine Kontingenz.« (Angehrn 1992: 237)

Der Geschichts- und der Kontingenzphilosophie wird gleichermaßen  
vorgeworfen, die *condition moderne* zu verkennen und zu verdecken.  
Erstere hebt mögliche subjektive Erfahrungen von Kontingenz da-  
durch auf, dass das Subjekt selbst in einem »Stadium der Geschichte«  
verortet wird, womit die Erfahrung zu einer bloß subjektiven Erfah-  
rung wird, der weder in der Welt noch in der Genese des Wissens  
über sie irgendetwas Entscheidendes korrespondiert. Zweitere be-  
hauptet dagegen gerade die grundsätzliche Kontingenz der Welt und  
des Wissens, macht sie aber auf diese Weise zu einem allgemeinen  
Ausgangspunkt und neutralisiert sie folglich, da es keine besonderen  
Situationen mehr gibt, in denen sie erfahren wird. Kontingenz, so  
lässt sich Angehrns These zusammenfassen, ist nur dann gegeben,  
wenn sie selbst kontingent – d.h. im Wesentlichen »zufällig«<sup>1</sup> – ist  
und auch als solche wahrgenommen werden kann. Das Ende der Ge-  
schichtsphilosophie ist auch ein Ende dieses Endes, wenn mit ihm  
einfach bezeichnet werden soll, dass jegliche historische Gesetz-  
mäßigkeit und Notwendigkeit abwesend ist.

Der Gebrauch des Kontingenzbegriffs zur Darstellung einer Er-  
fahrung leidet – selbst wenn er sich wie bei Angehrn über das kom-  
plizierte Spannungsverhältnis zwischen »ontologischen« Gegebenhei-  
ten und Wahrnehmungsformen, die ihnen korrespondieren, bewusst  
ist – darunter, dass er grundsätzlich mit Annahmen operieren muss,  
die aus der bloßen Erfahrungsperspektive weder analysiert noch be-

---

<sup>1</sup> Diese Parallelisierung von Kontingenz und Zufall sowie die Verwendung des Begriffs  
der Kontingenz, um vermeintliche oder tatsächliche Zufallserfahrungen zu beschreiben,  
ist philosophisch vor allem in der Religionsphilosophie üblich, vgl. dazu beispielsweise  
Esterbauer 1989.

gründet werden können. So ist er nämlich entweder gezwungen, dem Wissen die Rolle zuzuschreiben, Notwendigkeit und absolute Gewissheit zu suggerieren, obwohl es faktisch einen Zeitkern trägt und daher immer wieder im Lichte neuer Einsichten zu verbessern ist, oder er muss die Wirklichkeit und diejenigen, die sie in ihren Handlungen reproduzieren, als solche deuten, die durch Unbeständigkeit gekennzeichnet sind, oder aber schließlich die beiden Seiten der Wirklichkeit und des Wissens bzw. der Erwartungen sind formal so zu betrachten, dass sie sich aus unerfindlichen Gründen z. T. in Konkordanz und z. T. in Dissonanz befinden. Diese drei möglichen Annahmen können jedoch in der Erfahrungsperspektive nicht nur nicht analysiert oder begründet werden, sondern in ihnen steckt bereits ein jeweiliger Begriff der Kontingenz, ohne den die spätere Kontingenzerfahrung unmöglich wäre: denn entweder ist dem Wissen oder der Wirklichkeit eine Art von Kontingenz eigen oder ihr Verhältnis ist ein solches der Kontingenz. Dies macht es aber notwendig, vor jeder Beschreibung und Erörterung von *Kontingenzerfahrungen* die Kontingenz selbst zu bestimmen, womit letztlich auch eine Grundlage für die Untersuchung gegeben wäre, ob sie als solche überhaupt erfahrbar ist oder erfahren wird.

Philosophiehistorische Studien zum Begriff der Kontingenz lokalisieren dessen Aufkommen – wenn auch natürlich zunächst nicht unter diesem lateinischen Titel – bei Aristoteles:<sup>2</sup> In seiner Schrift *Über die Interpretation* erörtert er zunächst die Wahrheitsbedingun-

---

<sup>2</sup> Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des Kontingenzbegriffs liegen leider kaum überzeugende Arbeiten vor. Der Artikel ›Kontingenz‹ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* z. B. befindet sich mit Blick auf die Philosophie nach dem Mittelalter nicht mehr auf dem Stand der Forschung. Vollständig übergangen werden etwa die erkenntnistheoretischen Überlegungen der nominalistischen Tradition vom Mittelalter bis zur Gegenwart, die der Bezugspunkt zumindest einer aktuellen Strömung des Kontingenzdenkens sind. Auch in der weiteren Literatur gibt es ersichtlich ein begriffsgeschichtliches Defizit, was sich aber zugleich als ein Indikator für die Novität seiner Rolle als eines zentralen Begriffs der philosophischen Theoriebildung verstehen lässt. Vgl. beispielsweise die gesellschafts- und politiktheoretischen Studien von Palonen 1998 und Bonacker 2000, die Arbeit von Makropoulos 1997, die den Begriff der ›Kontingenzkultur‹ aufnimmt, der zuvor von Angehrn verwandt wurde, oder den philosophie- und literaturgeschichtlichen Sammelband von Graevenitz/Marquard 1998; eine Ausnahme mit einem kurzen begriffshistorischen Teil ist Esterbauer 1989 – allerdings wird hier nur der Artikel des *Historischen Wörterbuchs* erweitert; eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Kontingenz in der antiken Ethik bietet Hesse 1999, sie verbindet dies aber eher mit systematischen Einsichten und nicht mit einer Reflexion über die Begriffsgeschichte selbst.

gen von Sätzen, in denen mit Hilfe der Kopulae ›ist‹ oder ›war‹, d. h. also in der Gegenwart oder in der Vergangenheit, Prädikationen von Einzeldingen oder Allgemeinen vorgenommen werden und diese Prädikationen notwendig aus dem Bestehenden oder Vergangenen folgen. Im 9. Kapitel kommt er zu der Frage, ob auch für Sätze mit ›wird sein‹ bei Einzeldingen, d. h. in Aussagen über deren zukünftige Existenz oder zukünftigen Zustand, die Wahrheit aus Notwendigkeit folge.<sup>3</sup> In der logischen Ausarbeitung einer solchen Notwendigkeit zeigt sich, dass dies heißen würde, dass schon heute nur einer zweier kontradiktorischer Sätze über ein zukünftiges singuläres Ereignis oder einen zukünftigen Zustand wahr sein könnte. Dies führt zu dem für Aristoteles widersinnigen Schluss, jegliches Werden sei bereits determiniert.<sup>4</sup> Bei Aussagen über das zukünftige Sein von Einzelgegenständen oder Ereignissen müssen daher sowohl das ›Werden‹ überhaupt als auch die Handlungsdimension, wenn Handlungen involviert sind, ernst genommen werden. Denn insbesondere das Handeln<sup>5</sup> ist von einem notwendigen Verlauf verschieden, weil es z. B. der Deliberation unterworfen und selbst daran beteiligt ist, das spezifische Sein der Entitäten zu etablieren, über die etwas ausgesagt wird.<sup>6</sup> Diese besondere Verfassung des Bereichs des ›Werdens‹, auf den sich auch das Handeln richtet und dessen Bestandteil das Handeln ist, wird im Unterschied zur Notwendigkeit, die in den Aussagen über das Gegenwärtige oder Vergangene zur Geltung kommt, in der lateinischen Tradition mit dem Begriff der *contingentia* belegt. Die spezifische Differenz der Kontingenz zur Notwendigkeit ist

<sup>3</sup> Die folgende Rekonstruktion stimmt im Wesentlichen mit der Interpretation von Frede 1970 überein.

<sup>4</sup> »Was sich denn also ergibt, ist derlei Unsinn und derartiges mehr, wenn denn bei jeder Behauptung und Verneinung, sei es über Allgemeines allgemein ausgesagt oder von Einzelgegenständen, notwendig von den entgegengesetzten Aussagen immer die eine wahr, die andere falsch sein müßte, es aber bei Gegenständen des Werdens (γυγνομένοισι) kein ›Wie es sich gerade so fügte‹ (ὁπότερ' ἔτυχεν) gäbe, sondern alles aus Notwendigkeit (ἔξ ἀνάγκης) sein und eintreten müßte. So brauchte man denn weder zu Rate zu gehen noch sich die Mühe der Überlegung zu machen: Wenn wir das tun werden, wird folgendes eintreten ..., wenn (wir) das aber nicht tun werden, so wird es nicht eintreten ...« (Aristoteles 1998a: 113 f. [18b 25–32])

<sup>5</sup> Es geht in diesen Ausführungen nicht um die Frage des Handlungswissens, sondern nur um das Wissen von Zuständen oder Ereignissen, an deren Entstehen Handlungen möglicherweise beteiligt sein könnten.

<sup>6</sup> Im Rahmen des aristotelischen Werkes tritt dieses Werden neben der Deliberation aber auch unter den Namen Zufall, Folge, Arbeit oder Veränderung auf. Siehe hierzu die Kommentierung von *Über die Interpretation* durch Zekl (Aristoteles 1998a: 281).

allerdings noch schärfer zu fassen, da das Gemeinte bislang noch gepaart mit dem Begriff des ›Zufalls‹ (τύχη) auftreten kann, obwohl Aristoteles gerade nicht dasjenige vor Augen hat, was als ›Zufall‹ im strengen Sinn zu beschreiben wäre. Denn in diesem Sinn ist der Zufall durch eine Form der Unvermeidlichkeit im Werden charakterisiert, die, indem sie jeden bestimmten Konnex mit vorhergehenden Ereignissen oder Zuständen verneint, selbst eine Art der Notwendigkeit ist, der Notwendigkeit nämlich, dass es *keinen* Weg von einem vorhergehenden Ereignis bzw. Zustand zum nachfolgenden gibt. Der Peripatetiker bezieht die Bestimmung des Nicht-Notwendigen entgegen diesem Zusammenhang mit dem Zufall, der vielleicht erwartbar wäre, aber auf einen anderen Unterschied: Auf denjenigen nämlich zwischen der überzeitlichen – und damit auch zukünftigen – Allgemeingeltung bestimmter logischer Grundsätze bzw. der faktisch notwendigen Geltung von Einzelaussagen in der Gegenwart oder der Vergangenheit, aufgrund der Tatsache, dass die korrespondierenden Sachverhalte bestehen, einerseits und der ›kontingenten‹ Geltung von Einzelaussagen über die Zukunft andererseits. Mit Blick auf das Feld des Handelns beruht diese eingeschränkte oder vorbehaltliche Geltung offensichtlich auf der Teilnahme der Aussagenden – und hier ist von den Aussagenden überhaupt und nicht von den konkreten Aussagenden zu reden – an ihrem Gegenstandsbereich, aber für Aristoteles verdankt sich eine solche Geltung auch der Binnendynamik des Raums der Sachverhalte selbst, d. h. sie resultiert nicht erst aus dem Eingreifen von Handelnden. Es ergibt sich also die folgende Verortung der Notwendigkeit:

»Das Sein von etwas, das ist, solange es ist, und, daß Nichtseiendes nicht ist, solange es nicht ist, ist notwendig. Allerdings gilt weder: Alles, was ist, ist notwendig, noch: Alles, was nicht ist, ist notwendig nicht. Es ist nämlich nicht dasselbe (...). Alles, was ist, ist notwendig zu der Zeit, da es eben ist, und einfach so vom ›Sein aus Notwendigkeit‹ zu sprechen. Entsprechendes gilt von dem, was nicht ist. Und mit dem Widerspruch dazu ist es die gleiche Erklärung: ›Sein oder nicht sein‹ gilt von allem mit Notwendigkeit, und ›in Zukunft sein oder nicht sein‹; allerdings je eines von beiden für sich zu nehmen und es auszusagen, ist nicht notwendig.« (Aristoteles 1998a: 117 [19a 25–29])

*Ontologisch* ist von Notwendigkeit nur insofern zu sprechen, als das faktische Bestehen oder Nicht-Bestehen eines Sachverhalts in der Vergangenheit oder Gegenwart auch so zu beschreiben ist, dass der Sachverhalt nicht anders war bzw. ist, als er war bzw. ist, also not-

wendig so war bzw. ist, wie er war bzw. ist. Die Notwendigkeit verdankt sich dem Bestehen oder Nicht-Bestehen des Sachverhalts, gibt jedoch keine Auskunft über die Art der Gründe oder Ursachen für dessen Bestehen oder Nicht-Bestehen. *Logisch* notwendig ist dagegen die Geltung des Bivalenzprinzips ( $w[p] \vee f[p]$ ) sowie einer Variante des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten ( $w[p] \vee w[\bar{p}]$ ), d. h. mit Blick auf die Frage nach dem Bestehen von Sachverhalten, dass es zu welchem Zeitpunkt auch immer notwendig ist auszusagen, dass ein jeweiliger Sachverhalt nicht anders kann, als zu bestehen oder nicht zu bestehen. Diese logische Notwendigkeit der vollständigen Disjunktion hat jedoch keine Konsequenzen für den Status jeweiliger Einzelsätze, d. h. sie zieht nicht nach sich, dass der Satz »Ereignis a wird morgen stattfinden« schon heute wahr oder falsch sein muss; wahr und notwendig ist heute allein die Aussage »Ereignis a wird morgen stattfinden oder nicht« (Frede 1970: 15–21).

Für Aristoteles ist die »Kontingenz« also wesentlich in der Verfassung des Raums der Sachverhalte, d. h. in der Ontologie, verankert, der für ihn zumindest nicht durch logische Notwendigkeiten bestimmt ist. Diese Verankerung wird durch die Diskussion des »Möglichen« in den *Analytica Priora* weiter untersucht,<sup>7</sup> in denen auch das Wort ἐνδεχόμενον (*endechomenon*) auf den Plan tritt, das der wörtliche griechische Vorgänger des lateinischen *contingentia* ist.<sup>8</sup> Dabei wird das *endechomenon* auf zweifache Weise charakterisiert und zugleich, nachdem ja zuvor eine Abkopplung der ontologischen Verhältnisse von der logischen Notwendigkeit vorgenommen wurde, in Relation zu Wissen und Schluss problematisiert:

»ἐνδέχεσθαι wird auf zwei Weisen ausgesagt: In einer (besagt es), was allermeist so eintritt, aber an Notwendigkeit nicht heranreicht, z. B. daß ein Mensch

<sup>7</sup> Hier wird auch die wichtige Unterscheidung zwischen »einseitig möglich« und »zweiseitig möglich« entwickelt: »Mit »kann sein, daß ...« und »möglicherweise« meine ich: Was zwar nicht notwendig sein muß, woraus aber, wenn man es als vorliegend setzt, deswegen nichts Unmögliches folgen muß; »notwendig« sprechen wir in einer anderen Bedeutung des Wortes auch als »möglich« aus.« (Aristoteles 1998b: 53 ff. [32a 18–21]) Das Notwendige ist »einseitig möglich«, insofern es »nicht notwendig nicht« ist, während das Kontingente »zweiseitig möglich« ist, da es »nicht notwendig nicht und nicht notwendig« ist, vgl. dazu Wolf 1979, 16.

<sup>8</sup> Die Übersetzung dieses Ausdrucks und seiner Flexionsformen mit Hilfe derjenigen des lateinischen Verbs »contingere« geht auf eine Aristoteles-Übersetzung von Marius Victorinus zurück, die die Grundlage für die Übersetzungen des Boethius bildete (Artikel »Kontingenz« 1976: 1029). Im Übrigen verwendet Aristoteles das Wort auch schon im 13. Kapitel von *Peri Hermeneias* (22a 25 ff.).

graue Haare bekommt oder daß er an allem zu- oder abnimmt, oder überhaupt, was dem natürlichen Gange nach auf ihn zutrifft – das hat nämlich nicht stetige Notwendigkeit bei sich, weil der Mensch nicht immer ist; wenn aber der Mensch da ist, tritt es entweder mit Notwendigkeit oder doch allermeist so auf –; in einer anderen (besagt es) die unbestimmten Ereignisse, was denn so oder auch nicht so sein kann, wie z. B.: Da bewegt sich ein Lebewesen, oder während es dahergeht, ereignet sich ein Erdbeben, oder überhaupt, was sich so von Ungefähr zuträgt; hier ist ja nichts dem natürlichen Gang nach mehr so als genau gegenteilig. (...) Wissen (ἐπιστήμη) und beweisenden Schluß (συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς) gibt es von diesen unbestimmten Ereignissen nicht, weil der Mittelbegriff ohne festen Platz ist; von dem, was natürlicherweise so sein kann, gibt es das, und allermeist gehen die Reden (λόγοι) und Untersuchungen (σάφεις) auf diese ἐνδεχόμενα (περὶ τῶν ἐνδεχομένων).« (Aristoteles 1998b: 55 ff. [32b 4–13, 32b 18–21])

Das ›Kontingente‹, wenn sich *endechomenon* so übersetzen lässt,<sup>9</sup> ist nur in eingeschränkter Weise Objekt von Wissen und beweisendem Schluss. Es bezeichnet zunächst die zwei ›natürlichen‹ Sachverhalte einer ›naturgemäßen‹, also erwartbaren, aber nicht mit Sicherheit vorhersagbaren Entwicklung, sowie eines unvorhersehbaren Ereignisses, d. h. eines solchen Ereignisses, das aus der Menge der ersichtlichen Ursachen und Gründe nicht ableitbar ist. Dabei sind diese beiden Arten von Sachverhalten darin unterschieden, dass es von den zweiten Ereignissen grundsätzlich weder Wissen noch Schluss geben kann, während für die ersten Entwicklungen Wissen und Schlüsse existieren, die sogar wahrscheinlich die Mehrzahl des Wissens und der Schlüsse bilden, von dem notwendigen Wissen im logischen Bereich bzw. von den gegenwärtigen und vergangenen Sachverhalten jedoch verschieden sind. Im Anschluss an das angeführte Zitat verspricht der Autor, später eine Bestimmung der möglichen Schlüsse und des Wissens von diesen Sachverhalten, die »allermeist« so sind,

<sup>9</sup> Das Wörterbuch von Gemoll sieht für das Verb ἐνδέχομαι folgende drei Übersetzungen vor: 1. auf sich nehmen; 2. annehmen, hinnehmen, glauben; 3. zulassen, verstatten. Unpersönlich kann es auch ›es ist zulässig, möglich‹ bedeuten (Gemoll 1991: 274). Laut dem lateinischen Wörterbuch Georges hat das Verb *contingere* folgende Bedeutungen: I.) (trans.) A. 1. berühren, anrühren; 2. fassen, erfassen, umfassen; 3. anrühren, von etwas kosten; 4. bestreichen, bestreuen; 5. entehrend berühren; 6. anstecken; 7. an etwas anstoßen; 8. etwas erreichen; B. 1. mit etwas in Berührung stehen; 2. jemanden ergreifen, treffen; 3. jemanden oder etwas entweihen; 4. etwas erlangen, zu etwas kommen; 5. sich von etwas ergreifen lassen; II.) (intrans.) zutreffen, eintreffen, sich treffen, sich fügen, eintreten, glücken, gelingen (Georges 1998: 1616–1619, vgl. auch Petschenig 1971: 137). Für *contingentia* findet sich die Angabe, dass es ein Terminus der boethianischen Übersetzung von *Peri Hermeneias* sei (Georges 1998: 1616).

zu entwickeln – leider fehlen diese angekündigten systematischen Ausführungen aber in seinem Werk. Es gibt lediglich verschiedene kurze Passagen, in denen die Frage des Schlusses von ›allermeist-  
Sätzen thematisiert wird.<sup>10</sup>

Anders als spätere Autoren interessiert Aristoteles noch nicht eigentlich die Verfassung des Raums der Sachverhalte, sondern er untersucht primär die Arten möglichen Wissens und nur darüber vermittelt die Verfassung der jeweiligen Objektbereiche. Insofern ist der Begriff der Kontingenz letztlich wesentlich durch die Abgrenzung von einem Notwendigkeitsbegriff gewonnen, der sich dem Bereich der Logik verdankt, d. h. ausgehend von den problematischen deterministischen Implikationen einer Verwirklichung logischer Notwendigkeit in den ontologischen Verhältnissen werden diese von einer solchen Notwendigkeit abgegrenzt. Nachdem ein Verständnis der Kontingenz derart primär negativ entwickelt wurde, sucht die positive Bestimmung derselben vor allem nach den Anhaltspunkten für ein mögliches Wissen von den jeweilig kontingenten Verhältnissen, wobei zufällige Verhältnisse sich ihrem Entstehen nach grundsätzlich der Wissbarkeit entziehen.<sup>11</sup> Das Wissen und die Schlüsse, die also möglich sind von kontingenten Verhältnissen, sind solche, die sich induktiv und verallgemeinernd auf wahrgenommene Regularitäten richten, so dass dem Wissen eine gewisse prognostische Kraft zukommt, dessen faktische Geltung jedoch nur im Ab-

---

<sup>10</sup> Solche Passagen finden sich z. B. in den *Analytica Priora* (43b 33 ff.). In solchen Kontexten wird auch erneut unterstrichen, dass das Kontingente nicht mit dem Zufälligen ineins fällt, vgl. dazu die wichtige Passage aus dem Kapitel 30 der *Analytica Posteriora*: »Von (Ereignissen, die) von ungefähr (ἀπὸ τύχης) (so kommen), gibt es kein Wissen durch Beweis (δι' ἀποδείξεως); das ›wie sich's halt fügt‹ ist weder wie das ›notwendig so‹ noch wie das ›allermeist so‹, sondern eben das, was unabhängig davon eintritt; Beweis dagegen geht auf das eine oder das andere davon: Jeder Schluß (läuft) entweder über notwendige oder über ›Allermeist-so‹-Vordersätze, und sind die Eingangssätze notwendig, so ist es auch das Schlußergebnis; gelten sie aber nur allermeist, so ist auch der Schlußsatz von dieser Art. Also, wenn das ›von ungefähr‹ weder allermeist so noch notwendig ist, so wird es ja wohl davon Beweis nicht geben.« (Aristoteles 1998b: 431 [87b 19–27])

<sup>11</sup> Dies verdeutlichen auch die Diskussionen im sechsten Buch der *Metaphysik*, in denen die Thematik der Kontingenz an die Frage nach dem Lernen und Lehren zurückgebunden wird: »Daß es aber keine Wissenschaft des Akzidentellen gibt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer oder doch in den meisten Fällen stattfindet. Denn wie sollte man es sonst lernen oder einen andern lehren? Es muß vielmehr als immer oder als in der Regel stattfindend bestimmt sein.« (Aristoteles 1989: 259 [1027a 19–23])

gleich mit der tatsächlichen Entwicklung bzw. dem erreichten Zustand konstatierbar ist.

Auf dem Hintergrund dieser ersten historischen Gestalt eines Denkens der Kontingenz lässt sich ein vorläufiger *Strukturbegriff* der Kontingenz skizzieren, der den Ausgangspunkt für die folgenden Untersuchungen bilden soll: Kontingente Ereignisse, Verhältnisse oder Entwicklungen sind solche, in denen diese nicht notwendig aus gegebenen Ereignissen, Verhältnissen oder Entwicklungen folgen, sondern höchstens mit einer gewissen Regelmäßigkeit. Es handelt sich dabei um einen Strukturbegriff, da die Kontingenz wesentlich die Verfassung eines jeweiligen Bereichs beschreibt, nach der die Verursachung oder die Genese allgemein eines Ereignisses oder einer Entwicklung in diesem Bereich nicht deterministisch zu verstehen ist, sondern entweder auf einem Zusammenspiel von einer unüberschaubaren<sup>12</sup> Menge von Gründen aufruht oder auf einer nicht erkennbaren Weise des Zusammenspiels der Gründe.<sup>13</sup> Obwohl bei Aristoteles der Begriff der Kontingenz den ›natürlichen‹ Verhältnissen vorbehalten zu sein scheint, ist diese Beschränkung nicht notwendig und vielleicht nicht einmal sinnvoll,<sup>14</sup> da – wie sich zeigen wird – eine Reihe der heute geläufigen Anwendungen des Strukturbegriffs der Kontingenz diese in der Sprache oder geradezu im Wissen selbst<sup>15</sup> ausmacht. Gleichfalls hat der Strukturbegriff der Kontingenz keine unmittelbaren Implikationen hinsichtlich der Erfahrung oder Erfahrbarkeit dieser Kontingenz. Stattdessen wirft er jedoch je-

<sup>12</sup> Wobei diese Unüberschaubarkeit auch heißen kann, dass einzelne oder gar die wesentlichen Gründe nicht erkennbar sind.

<sup>13</sup> Mit dieser Bezeichnung als »Strukturbegriff« soll nicht an die strukturalistischen Unterscheidungen zwischen *langue* und *parole* oder System und Erscheinung angeknüpft werden, sondern allein zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kontingenz die Relationen zwischen Elementen oder Ereignissen in einem Bereich ›strukturiert bzw. bestimmt.

<sup>14</sup> Dies erklärt auch, warum die Kontingenz in der Natur für die Autoren im Artikel ›Kontingenz‹ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* nur geringe Bedeutung hat. Es ist zwar zu vermuten, dass sich auch weiterhin mit Blick auf die Bestimmung der Vorgänge innerhalb der Natur die Frage nach einem Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit stellen lässt. Vor dem Hintergrund der modernen Naturwissenschaft kommt diesem Problem jedoch nur sekundäre Bedeutung zu, vor allem da zunächst immer zu klären ist, wie eine solche Kontingenz in der Natur – sollte es sie geben – überhaupt darstellbar wäre.

<sup>15</sup> Eine solche Variante wird im Folgenden nicht explizit erörtert. Der wichtigste Vertreter einer Kontingenztheorie des Wissens ist gegenwärtig Niklas Luhmann, vgl. dazu Luhmann 1984; siehe auch Hesse 1999, 251 ff.

weils die Frage auf, ob es und wenn ja, welches Wissen es von der Verfassung der Kontingenz bzw. den einzelnen Ereignissen, Verhältnissen oder Entwicklungen geben kann, die dieser Verfassung unterworfen sind. Die Beantwortung dieser Frage wird insbesondere dann drängend, wenn ein solches Wissen eine Voraussetzung für die erfolgreiche Intervention in den jeweiligen Bereich ist, der kontingent verfasst ist.

Die jüngere Philosophie gebraucht nicht nur einen Erfahrungsbegriff der Kontingenz in den verschiedensten Kontexten, sondern sie bringt auch den Strukturbegriff in diversen Gebieten in mehr oder minder überzeugender Art zur Anwendung. Um dies zu dokumentieren und zugleich zu untersuchen, inwiefern diese Anwendungsgestalten Bereiche erschließen, in denen zu Recht von einer kontingenten Verfassung zu sprechen ist, sollen drei verschiedene Modelle erörtert werden, die beanspruchen, Verhältnisse der Kontingenz aufzuzeigen. Provisorisch lassen sie sich in (1) das Modell der ›Kontingenz der Sprache(n)‹,<sup>16</sup> (2) dasjenige der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ sowie (3) dasjenige der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ unterteilen. Die Rekonstruktion der ersten beiden Modelle wird sich auf die Frage konzentrieren, in welcher Weise in zwei gegenwärtig relevanten sprachphilosophischen Argumentationen der Strukturbegriff der Kontingenz ins Spiel gebracht wird oder sich immanent abzeichnet, während die Erörterung des dritten Modells sich an dem Problem orientiert, in welcher Hinsicht dieser Kontingenzbegriff in der Handlungstheorie thematisch wird oder werden sollte. Dabei wird insgesamt auch zu analysieren sein, inwiefern die verschiedenen Verortungen der Kontingenz miteinander kompatibel sind oder ob die Behauptung kontingenter Verhältnisse auf einer Ebene nicht notwendig deren Negation auf einer anderen Ebene nach sich zieht.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Vielleicht wäre es erwägenswert, eine Position (1a) ›Kontingenz der Sprache‹ und eine Position (1b) ›Kontingenz der Sprachen‹ zu unterscheiden. Es wird sich aber zeigen, dass sich Aussagen zur Kontingenz der Sprache im allgemeinen auch bei Positionen finden, die unter (2) behandelt werden. Auf diesem Hintergrund wäre es irreführend, innerhalb von (1) mit diesem Kriterium zwei Positionen zu differenzieren. Die Einklammerung des ›n‹ ist aber insofern sinnvoll, als sie zugleich auf einen Hauptaspekt dieser Positionen hinweist (das Verhältnis zwischen Sprache und ›Welt‹) und eines ihrer zentralen Probleme indiziert (die Pluralität der Sprachen und die Frage ihrer Übersetzbarkeit).

<sup>17</sup> Es sollte hierbei nicht aus den Augen verloren werden, dass die Zuordnung von Autoren zu den Modellen primär systematischen Charakter hat, d. h. es ist nicht aus-

Nachdem damit der Begriff der Kontingenz, der hier im Hintergrund stehen soll, eingeführt wurde, bleibt dasselbe für den zweiten Leitbegriff dieser Untersuchung, die Vernunft, zu leisten. Eine solche bloß konjunktive Vorgehensweise würde aber nicht nur dem Zusammenhang der beiden Begriffe nicht gerecht werden, sondern zudem sind die Themen und Fragen, die mit dem Begriff der Vernunft verbunden sind, so zahlreich und vielschichtig, dass es wenig aussichtsreich wäre, hier einen überzeugenden allgemeinen Begriff der Vernunft zu entwickeln. Dies kann also nicht die Aufgabe dieser Arbeit, geschweige denn dieser anfänglichen Überlegungen sein. Hinter den folgenden Ausführungen steht daher die Entscheidung, die sprachphilosophischen und handlungstheoretischen Probleme, deren Erörterung ansteht, primär vom Begriff der Kontingenz her zu erfassen. Daraus resultiert als zentrale Frage jedoch notwendig, wie sich der Kontingenzbegriff in seinen jeweiligen Anwendungen oder Verortungen zu einem Begriff der Vernunft oder einem solchen der Rationalität verhält. Alle neueren philosophischen Auseinandersetzungen mit der Kontingenz schreiben diese nämlich in eine Perspektive der Vernunftkritik ein, und nicht selten hat die Verwendung dieses Begriffs eine polemische Funktion gegenüber Vernunftmodellen, denen unterstellt wird, mit Annahmen oder Voraussetzungen zu operieren, die letztlich bloß postuliert, aber nicht begründet werden können. So bleibt selbst in diesen skeptischen Ansätzen die Frage der Vernunft ein relevanter Bezugspunkt für das jeweilige Verständnis der Kontingenz bzw. ihrer Konsequenzen und Implikationen. In den anschließenden ›Modellen‹ soll dieser Einsicht dadurch Rechnung getragen werden, dass die Rekonstruktion der Weisen, in denen der Strukturbegriff der Kontingenz zur Anwendung kommt, um eine Untersuchung der Vernunftkritik ergänzt wird, die den Horizont der einzelnen Ausführungen bildet. In den späteren Kapiteln zu Habermas und Merleau-Ponty wird dann teilweise die Perspektive der Vernunftkritik explizit an den Anfang gestellt, um damit auch zum Ausdruck zu bringen, dass es die These des vorliegenden Buches ist, dass die Auseinandersetzung mit Verhältnissen der Kontingenz philosophisch nur insofern interessant ist, als diese einen Begriff der Vernunft problematisieren oder gar unmöglich machen, der jenen einfachhin transzendent oder transzendental versteht. Die haupt-

---

geschlossen, dass durch die Modellierung Elemente der jeweiligen Theorien keine Beachtung finden, die sie anderen Modellen nahe stehen ließen.

sächliche Orientierung am Begriff der Kontingenz sollte also nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Vernunftkritik das Ziel ist und nicht die bloße Aufwertung eines Begriffs, der bisher vernachlässigt wurde.

## 2. Von der Unhintergebarkeit der Sprachen – Die These von der *Kontingenz der Sprache(n)*

Wenige Autoren haben das philosophische Denken der Gegenwart so nachhaltig geprägt wie Ludwig Wittgenstein mit seinen Texten, die zwischen Brillanz und Idiosynkrasie, zwischen gedanklicher Klarheit und anspielungsreicher Metaphorizität nur schwer zu klassifizieren sind. Die These, dass sich der Einfluss eines Philosophen niemals ausschließlich der Überzeugungskraft seiner Theorien, sondern zudem der Offenheit seiner Texte gegenüber verschiedenen Deutungen und Anschlussfiguren verdankt, lässt sich im Falle Wittgensteins zweifelsohne verteidigen. Deshalb ist auch die erste Variante einer Identifikation von Verhältnissen der Kontingenz ohne das Werk Wittgensteins nicht denkbar. Zugleich bezieht sie die Fassung, die hier präsentiert wird, aus einer Zuspitzung und Weiterentwicklung von Elementen dieses Werkes, die es deutlich überschreiten. Es wäre dementsprechend falsch, die Konzeption einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ Wittgenstein selbst unmittelbar zuzuschreiben; vielmehr zeigt sich, dass es vor allem (aber nicht nur, wie die Widerstreit-Philosophie Jean-François Lyotards nahe legt, die hier nicht ausführlicher erörtert wird) Teile der sogenannten post-analytischen Philosophie<sup>18</sup> sind, die an den wittgensteinschen Begriff des Sprachspiels anschließen und ihn ins Zentrum eines Denkens der Sprache stellen, das diese durch eine doppelte Kontingenz kennzeichnet. Der Text der Gegenwartsphilosophie, dem sich die Bezeichnung als ›Kontingenz der Sprache‹ verdankt, ist Richard Rortys Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Trotz der großen Geste aber, mit der es nichts Geringeres als eine grundlegende Revision der Philosophie beansprucht,

<sup>18</sup> Zu dieser Bezeichnung vgl. Rajchman 1985, zur Kritik daran Critchley 2001, 32–53. Ein Anhaltspunkt für das ›Post-Analytische‹ der Autoren, die hier vorgestellt werden, ist die Bezugnahme Cavells und Rortys auf Heidegger und Wittgenstein in ihrer jeweiligen Sprach- oder Kulturphilosophie. So messen beispielsweise beide Wittgensteinianer der Dichtung eine wichtige Rolle für neue Bestimmungen der Welt und des Sozialen zu, was sicherlich nicht typisch für die klassische analytische Philosophie ist.

bewegt es sich im Rahmen der Theorie der Sprachspiele, wie sie zuvor und parallel von Philosophen expliziert wurde, die enger an Wittgenstein anschließen, wie etwa Saul Kripke oder Stanley Cavell und jüngst Robert Brandom.

Rorty beschränkt sich nicht auf die Präsentation der ›Kontingenz der Sprache‹, sondern bietet insgesamt drei Kontingenzen auf, mit denen er zugleich ersichtlich macht, dass es ihm – wie bei den vorgenannten Autoren zumindest auch Cavell (Cavell 1988) – um mehr als eine neue Sprachphilosophie geht. Durch die Ergänzung um die ›Kontingenz des Selbst‹ und die ›Kontingenz des liberalen Gemeinwesens‹ unterstreicht er die politische und kulturphilosophische Dimension seines Unternehmens (Rorty 1989: 31) – ein Zug, der ihn wiederum mit Wittgenstein verbindet. Allerdings wird den drei Kontingenzen nicht das gleiche Gewicht beigemessen, sondern die erste, von Rorty neben der Bezugnahme auf den Wiener Philosophen vor allem in explizitem Rückgriff auf seine Lesart der Sprach- und Erkenntnistheorie Donald Davidsons begründet, ist die eigentlich tragende. Der Ausgangspunkt des Arguments für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist die Kritik am *Mythos des Gegebenen*,<sup>19</sup> d. h. es zielt auf eine Revision dessen, was in der klassischen Wahrheitstheorie anvisiert wird. Gegen die Unterstellung, es gäbe die Wahrheit in der Welt, wird konstatiert, dass die Möglichkeit der Wahrheit irreduzibel mit ihrer sprachlichen Formulierung oder Beschreibung zusammenhängt. Von der Wahrheit kann daher erst nach dem Vollzug eines sprachlich artikulierten Anspruchs sinnvoll die Rede sein, und sie muss dementsprechend als ›gemachte‹ verstanden werden.<sup>20</sup> Wahrheit ist also eine Eigenschaft von Sätzen und nicht von den Zuständen (in) der Welt, die beschrieben oder erfasst werden, so dass die ›Gemachtheit‹ das Erheben des Anspruchs charakterisiert und nicht die Verhältnisse in der Welt (Rorty 1989: 23 f.).<sup>21</sup> Allerdings

<sup>19</sup> Die Argumentation, die im Folgenden präsentiert wird, ist also auch insofern postanalytisch, als sie die Kritik der analytischen Philosophie fortführt, die spätestens Rortys Lehrer Wilfrid Sellars 1956 begonnen hat und die heute unter dem Titel des *Myth of the Given* bekannt ist (Sellars 1997). Vgl. dazu auch McDowell 2001.

<sup>20</sup> »Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht.« (Rorty 1989: 24)

<sup>21</sup> Diese erste Erkenntnis ist also mit der frühen korrespondenztheoretischen Auffassung Wittgensteins im *Tractatus* vereinbar, »[i]n der Übereinstimmung oder Nichtüber-

hat diese Einsicht, richtig verstanden, die Konsequenz, dass die Frage nach der Wahrheit vom Korrespondenzverhältnis zwischen einzelnen Sätzen und der Welt auf das Ganze der genutzten Vokabulare oder Sprachspiele zu übertragen ist: Denn selbst wenn gewöhnlich die Vorstellung besteht, die Welt entscheide zwischen alternativen Einzelsätzen und mache sie auf diese Weise ›wahr‹, so führt die Erkenntnis, dass erst die sprachliche Form die Wahrheit überhaupt ins Spiel bringt, dazu anzuerkennen, dass die Regeln und Konventionen der gewählten Sprache, des Sprachspiels oder des Vokabulars mit darüber entscheiden, ob ein Satz äußerbar ist oder nicht, ob er also eine Wahrheit aussprechen kann. Dies versetzt die Wahrheit aber insgesamt in eine schwierige Lage: Offensichtlich bestehen Sprachen nämlich nicht nur aus Komponenten, die die Welt abbilden, sondern es gibt in ihnen – gerade semantisch betrachtet – vielfältige Äußerungsformen, Darstellungen und Satzarten, denen andere Funktionen als die Wiedergabe der Welt zukommen. Da diese nun aber als Teile des Gesamten einer Sprache mit über die Form der wahrheitsfähigen Sätze entscheiden, stellt sich die Frage, wie weit dieses Mitentscheiden reicht. Die Antwort der Theorie der Sprachspiele<sup>22</sup> fällt so aus, dass jeder Satz primär als Instantiierung der gewählten Sprache und der Argumentations- und Darstellungsformen, die sich mit ihr verbinden, zu verstehen ist. Eine Sprache ist nämlich nicht nur der materiale Ausgangspunkt für das Entstehen von Einzelsätzen, sondern sie gibt zudem das Kriterium an die Hand, nach dem diese in ihrer Gültigkeit und Richtigkeit beurteilt werden können. Kriterien sind weder objektiv noch subjektiv, sondern sie sind der jeweiligen Sprache inhärent (Rorty 1989: 26).

Dieser Begriff des Kriteriums geht auf Äußerungen Wittgensteins u. a. in seinen *Philosophischen Untersuchungen* zurück, die insbesondere Cavell ins Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der wittgensteinschen Sprachphilosophie gerückt hat (Hammer 1998: 268–275). Kriterien geben an, unter welchen Bedingungen ein

---

einstimmung seines [d. h. eines Bildes] Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit« (Wittgenstein 1984: 16 [2.222]).

<sup>22</sup> Mit diesem Namen sollen hier und im Folgenden die bereits genannten Autoren sowie weitere, die ihnen verwandt sind, hinsichtlich ihres Sprach- und Regeldenkens zusammengefasst werden, auch wenn sie in anderen Aspekten so heterogene Überlegungen repräsentieren, dass sie insgesamt kaum als *eine* theoretische Schule bezeichnet werden können. Im Verlauf der Darstellung wird auf einige Differenzen auch hinsichtlich der Sprachphilosophie hingewiesen werden.

Sprecher berechtigt ist, bestimmte Prädikate, wie etwa ›wahr‹, ›blau‹ oder ›krank‹, zu gebrauchen. Das oder die Kriterien zu kennen, impliziert zu wissen, welche Umstände bestehen müssen, damit eine Aussage vollzogen werden kann. Diese ›Umstände‹ benennen aber nicht ausschließlich (und wahrscheinlich nicht einmal primär) ›objektive‹ Verhältnisse in der Welt, sondern sie verweisen auch auf das Geflecht sprachlicher Aussagemöglichkeiten, von denen einige in der gegebenen Situation zum Zuge kommen können bzw. sollten und andere nicht. Zu entscheiden, ob die Äußerung eines Satzes oder der Gebrauch eines Begriffs hier und jetzt richtig ist, heißt zunächst zu wissen, unter welchen Bedingungen welcher Satz geäußert wird – das Wissen über unsere Sprache und die Gewohnheiten unserer Sprachgemeinschaft geht also der Entscheidung für eine bestimmte Darstellung der Verhältnisse, die in der Welt begegnen, oder für einen anderen Aussagetyt voraus. Und letztlich lässt sich auch nur das ausdrücken, was die Sprachgemeinschaft mit ihrer Sprache als ausdrückbar vorsieht. Cavell führt daher Wittgensteins Begriffe des Kriteriums und der Grammatik mit demjenigen der Lebensform zusammen, denn mit der praktischen Aneignung einer sozialen Lebensform, d. h. durch ihren Erwerb und ihre Anerkennung werden auch eine Grammatik und Kriterien in der Form von Regeln angeeignet, die allererst Reden und Handeln mit Bedeutung ermöglichen.<sup>23</sup>

Wenn jegliche Kriterien aber den einzelnen Vokabularen oder Sprachen immanent sind, dann gibt es nichts außerhalb der einzelnen Sprache, von dem her sie und das heißt vor allem die inferentiellen Relationen (Brandom) oder Kriterien, die für sie jeweils spezifisch sind, verglichen, beurteilt oder gewählt werden könnten. Sie sind also als solche in ihrer jeweiligen Gesamtheit unüberprüfbar, und es gibt kein übergeordnetes Kriterium, nach dem die Anwendung einer Sprache und ihrer Aussagemöglichkeiten und der Verzicht auf eine andere Sprache begründet werden könnte. Jeder Ver-

---

<sup>23</sup> »In speaking of the vision of language underlying ordinary language procedures in philosophy, I had in mind something I have suggested in discussing Wittgenstein's relation of grammar and criteria to ›forms of life‹, and in emphasizing the sense in which human convention is not arbitrary but constitutive of significant speech and activity; in which mutual understanding, and hence language, depends upon nothing more and nothing less than shared forms of life, call it our mutual attunement or agreement in our criteria. I have said both that criteria are apparently necessary to our knowledge of existence or reality, and that they can be, apparently out of necessity, repudiated.« (Cavell 1979: 168)

such, sich mit einzelnen Sätzen oder Argumenten gegen die Gewohnheiten einer bestehenden Sprache zu wenden und diese in ihrer Begrenztheit oder in ihrem Sinn zu kritisieren, scheidet, sobald er sich – und sei es zu subversiven Zwecken – auf Elemente und Regeln dieser Sprache einlässt, an der intrinsischen Stabilität des Gefüges aus sprachlichem Material, Kriterien und Aussagemöglichkeiten<sup>24</sup> oder daran, dass er mit der Argumentation gegen die Sprache mit ihren eigenen Mitteln gerade deren Berechtigung erweist. Daraus folgt einerseits die Unmöglichkeit der argumentativen Widerlegung einer Sprache und ihrer Ausdrucksmöglichkeiten im Ganzen (wenn mit Argumentation ein Verfahren gemeint ist, das für alle zugäng-

<sup>24</sup> In der Theorie der Sprachspiele ist diese intrinsische Stabilität natürlich selbst weder essentialistisch noch formalistisch misszuverstehen. Sie ist ein Ausdruck der Schwierigkeit, die Funktionen einer Sprache und ihrer Elemente zu ersetzen sowie gegen die inferentiellen Binnenbeziehungen zwischen ihren Teilen anzugehen, wobei diese Schwierigkeit wesentlich in der notwendigen Kohärenz einer jeweiligen Sprache ihren Grund hat. Der Ansatz beruft sich damit – auch wenn es Parallelen in anderen Theorien wie z. B. der Sprachtheorie Saussures gibt – auf die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, in dem solche Argumente spätestens seit William James zentral und explizit sind. In seiner berühmten Vorlesungsreihe zum Pragmatismus sagt James: »Alles menschliche Denken ist diskursiv; wir tauschen Vorstellungen aus, wir leihen und verleihen Verifikationen, wir tauschen sie mithilfe sozialer Interaktionen aus. Alle Wahrheiten werden verbal aufgebaut, eingelagert und für jedermann zugänglich gemacht. Deshalb müssen wir ebenso widerspruchsfrei *reden*, wie wir widerspruchsfrei *denken*: Denn sowohl in der Sprache als auch in Gedanken haben wir es mit Gattungen zu tun. Bezeichnungen sind beliebig, aber wenn sie einmal angenommen sind, muss man sie beibehalten. Wir dürfen jetzt nicht einfach Abel ›Kain‹ nennen und Kain ›Abel‹. Wenn wir dies täten, so würden wir uns vom Buch der Genesis und all seinen Verbindungen mit dem Universum der Sprache und der Tatsachen bis zur heutigen Zeit abkoppeln. Wir würden uns selbst von jedweder Wahrheit ausschließen, die in dem ganzen System der Sprache und der Tatsachen verkörpert sein mag.« (James 2001: 139) Diese spezifische Form eines sprachlichen Konservatismus ist aber nicht bloß dem Erhalt eines kulturellen Überlieferungszusammenhangs geschuldet, denn wenige Abschnitte zuvor macht James deutlich, dass das Problem in den inferentiellen Beziehungen besteht, die den dritten Bezugspunkt des Wahrheitskonzepts bilden: »Unser Geist ist also zwischen den Zwängen der sinnlichen Ordnung und denen der idealen Ordnung fest eingeklemt. Unsere Vorstellungen müssen bei Strafe endloser Widersprüchlichkeit und Enttäuschung mit der Wirklichkeit übereinstimmen, egal, ob diese Wirklichkeiten konkret oder abstrakt sind, ob es sich um Tatsachen oder Prinzipien handelt. (...) Realitäten sind also entweder konkrete Tatsachen oder abstrakte Arten von Dingen und intuitiv wahrgenommene Beziehungen zwischen diesen. Zu den Realitäten zählt drittens – als etwas, das wir in unseren neuen Vorstellungen gleichermaßen berücksichtigen müssen – der ganze Komplex von anderen Wahrheiten, die bereits in unserem Besitz sind.« (James 2001: 138) – In der aktuellen Diskussion steht das Thema der inferentiellen Relationen vor allem in der Philosophie des Rorty-Schülers Robert Brandom im Vordergrund.

lich und gegenüber den Sprachen neutral ist) und andererseits die Einsicht in den nichtargumentativen Charakter (im zuvor präzisieren Sinne der Argumentation, der nicht ausschließt, dass es in einzelnen Sprachen ein Kriterium dafür geben kann, was ein Argument ist) der Sprachspieltheorie selbst. Kritiken oder Bestreitungen der Sinnhaftigkeit von bestimmten Arten von Aussagen sollten prinzipiell nicht als Hinweise auf eine allen zugängliche gemeinsame Welt (und bestehe dieses allen Zugängliche auch nur aus Regeln der Argumentation) verstanden werden, von der her sich diese begründen lassen, sondern sie sollten als Appelle begriffen werden, dass bereits ein besseres Vokabular verfügbar sei – wie etwa Rorty mit Pathos ausführt.<sup>25</sup>

Mit Blick auf das Thema der Wahrheit kommen die Sprachspieltheoretiker so zu dem Schluss, sie sei selbst nur eines der Kriterien eines Sprachspiels oder einer Sprache.<sup>26</sup> Da folglich die Wahrheit nicht nur allgemein in der Sprache zu verorten ist, sondern sie spezifischer ein Kriterium verkörpert, das jeweilige Sprachen (oder vielleicht nur eine einzige) bereitstellen, wird ersichtlich, dass der Wahrheitsbegriff nicht mehr als der paradigmatische Fall eines solchen Kriteriums ist, das von einer Sprache abhängt. Dasselbe ist auch an allen anderen (Arten von) Kriterien, die in den verschiedenen Sprachen zum Tragen kommen, explizierbar und das Äußern ›wahrer‹ Sätze ist dementsprechend nur in manchen Sprachspielen richtig oder überhaupt verstehbar. Sprachen treten in dieser Auffassung also als semantisch-kriterielle Totalitäten auf, und ihre ›Gemachtheit‹ prädiert ihren Status als Totalitäten und bezieht sich nicht auf einen denkbaren Prozess des ›Machens‹ in der sprachlichen Interaktion.<sup>27</sup> Dadurch wird die Gemachtheit auch als eine solche gedacht,

<sup>25</sup> »Jedes Argument, das zeigen soll, die uns vertraute Verwendung eines Terminus sei inkohärent, leer, konfus, vage oder ›rein metaphorisch‹, kann nur ungültig und eine *petitio principii* sein. Denn schließlich ist diese Verwendung eines Terminus das Paradigma für kohärenten, sinnvollen, buchstäblichen Sprachgebrauch. Solche Argumente sind immer parasitäre, verkürzte Argumente für die Behauptung, ein besseres Vokabular sei verfügbar. Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.« (Rorty 1989: 30)

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch die deutlich komplexere Reformulierung und Weiterführung desselben Zusammenhangs durch Brandom 2000, 52–56.

<sup>27</sup> Hier ließe sich Wittgenstein anders weiterdenken, denn seine Ausführungen zum

die die Sprecher (und nicht nur die Welt) überschreitet, und auf diese Weise der drohende Subjektivismus oder Voluntarismus umgangen. Die Sprache bildet nicht nur die Welt nicht ab, sondern sie ist auch kein ständig erneuerter oder transformierter Ausdruck der Intentionalität der Sprecher. Aber trotz dieser Abwendung des Subjektivismus führt der Rekurs auf ein Totalitätsverständnis der Vokabulare oder der Sprachen zu dem schwerwiegenden systematischen Problem, ob es überhaupt noch sinnvoll ist, Aussagen über ›die Sprache‹ zu treffen. Wenn alle wichtigen Begriffe, Aussagen und argumentativen Operationen nur relativ zu *einer* jeweiligen Sprache sind, ist es kaum denkbar, dass sich das Verständnis der Sprache selbst oder der Begriff des Kriteriums dieser Relativität entzieht. Die unscharfe Rede von Vokabularen, Sprachspielen oder Sprachen indiziert so, dass die Theorie der Sprachspiele mit ›Sprache‹ in nominalistischer Manier eine Pluralität von Phänomenen benennt, ohne mehr als sehr allgemeine Strukturmerkmale als gemeinsame auszuzeichnen.

Allerdings zwingt die Relativität, die so konstatiert wird, zu unterstellen, dass die bezeichneten Entitäten, also die ›Sprache‹, das ›Sprachspiel‹ oder das ›Vokabular‹, in einem irreduziblen Plural existieren. Ansonsten würde nämlich immer schon alles unter eine einzige Sprache fallen oder das Ausgeführte absolut unverständlich sein. Es muss also die Möglichkeit alternativer Sprachen geben, die, obwohl sie ebenso kohärent und jeglichen formalen Anforderungen ebenso gewachsen wären wie die Ausgangssprache, nicht auf eine Sprache oder einen einheitlichen Begriff der Sprache reduzierbar wären. Für eine solche irreduzible Pluralität der Sprachen spricht in der Sprachspieltheorie trotz eines fehlenden Begriffs *der* Sprache, dass sich jeder Sprecher, der sich zunächst in einer Sprache vorfindet, dieser entziehen und ihr sogar entgegentreten kann. Dieses Entgegentreten kann aber nur wirksam sein, wenn es sich den Kriterien dessen, was abgelehnt wird, dadurch entzieht, dass zumindest mit der Option auf eine vollständig andere Sprache mit anderen Kriterien daran appelliert wird, sie aufzugeben. Das Anerkennen des Appells hätte dann einen sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ zur Folge, mit dem eine neue und andere Sprache zur Existenz kommen würde.<sup>28</sup> Kri-

---

Begriff des Sprachspiels schließen nicht aus, dass die Perspektive des Erzeugens von Sprachspielen in den Blick genommen wird. Vgl. dazu etwa Wittgenstein 1984, 238 ff.

<sup>28</sup> Offensichtlich läuft dieses Argument Gefahr, zirkulär zu sein. Spätestens hier wird deutlich, dass sich die Theorie der Sprachspiele mehr und mehr von der Erfahrungswelt distanzieren muss, um ihre systematischen Implikationen zu plausibilisieren. Ein Ver-

tisch ist jedoch bereits hier anzumerken, dass es kaum plausibel ist, verschiedene gleich-gültige Sprachen oder Sprachspiele anzunehmen, ohne dass es zu Konflikten oder zumindest Kontakten zwischen diesen kommen würde, in denen die Sprecher immer wieder versuchen würden, Vereinigungen zwischen den konkurrierenden Alternativen vorzunehmen. Würden solche Berührungen zugestanden, dann wäre es vorstellbar, dass sie für das Aufkommen neuer Sprachspiele relevant sind – und ein solches neues Sprachspiel wäre wahrscheinlich nicht einfach als weitere Alternative neben denjenigen zu begreifen, die zuvor bestehen, würde doch eines ihrer wesentlichen Momente in der Integrationsbemühung bestehen.

Der Ausdruck ›Kontingenz der Sprache(n)‹ fasst das bisher Dargestellte unter einem Titel zusammen und erlaubt es zugleich zu verdeutlichen, dass in der Sprache eine doppelte Kontingenz beschlossen liegt: erstens in der Relation zwischen Sprache und Welt und zweitens in derjenigen zwischen den Sprachen.<sup>29</sup> Die Relation zwischen Sprache und Welt ist deshalb strukturell kontingent, da die Welt nicht determiniert, welcher sprachliche Ausdruck ihr zukommen sollte bzw. welche Aussage über sie zu treffen wäre, um sie mit dem Anspruch auf Wahrheit abzubilden oder als solche explizit zu machen; die Beziehung zwischen den Sprachen dagegen ist strukturell

---

sich, sich dieser wieder anzunähern, ist deshalb der Rekurs auf historische Beispiele, wie sie etwa Thomas Kuhn in seiner Erläuterung des Paradigmenbegriffs anführt (Kuhn 1976: 133 ff.). Cavell und Rorty nehmen diesen historischen Blick auf und erweitern ihn um die vermeintliche Erfahrung sprachlicher ›Gestalt-Switches‹ politisch-sozialer Art. Aber trotz der interessanten historischen Beispiele bleibt es schwierig, das Argument überzeugend zu finden, denn letztlich können die Sprachspieltheoretiker kaum überzeugend erläutern, welchen Stellenwert die historischen Darstellungen haben. Wenn sie doch evidentermaßen in unserer jetzigen Sprache erfassbar und verstehbar sind, wie kann es dann sein, dass dazwischen ein sprachlicher ›Gestalt-Switch‹ stattgefunden hat? Wie können wir wissen, dass unserem Verstehen Teile oder das Ganze des Vergangenen entzogen ist? Den Autoren selbst ist eine angemessene Antwort auf diese Fragen verwehrt, da eine solche in ihrer strikt synchronen Betrachtungsweise keinen Platz findet.

<sup>29</sup> Aufgrund seiner versuchten Annäherung an Davidson hält sich Rorty teilweise hinsichtlich der zweiten Kontingenz zurück, während die anderen Sprachspieltheoretiker ihre Überlegungen nahezu ausschließlich auf diese zweite Kontingenzenrelation konzentrieren. Diese Differenzen zeigen sich vor allem in den unterschiedlichen Rollen des Skeptizismus bei Rorty einerseits sowie bei Cavell und Kripke andererseits: Rorty diskutiert vor allem den klassischen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, während der Skeptizismus, den die beiden anderen zurückweisen, die Möglichkeit eindeutiger sprachlicher Bedeutung bezweifelt.

kontingent, da es außer der Welt auch kein anderes drittes Kriterium jenseits der alternativen Sprachen oder Sprachspiele, die faktisch existieren, gibt, das die Sprache oder das Sprachspiel festlegen könnte, das jeweils zu wählen wäre. Auch diese ›Wahl‹ ist also nicht determiniert und folglich als kontingent anzusehen. Dabei bilden die beiden Verhältnisse struktureller Kontingenz insofern *eine* Kontingenz, als das kontingente Verhältnis zwischen der sprachlichen Erfassbarkeit und der Welt nur deshalb interessant und erkennbar ist, weil es (zumindest *ex negativo*) denkbare Alternativen zur Sprache, die jeweils gewählt wird, gibt und keine Instanz zur Entscheidung zwischen den Vor- oder Nachteilen der Alternativen existiert. Diese Einsicht in den zweifachen Aspekt der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ macht darauf aufmerksam, dass der Kern dieser Diagnose in der Sprachkonzeption liegt und nicht in einer epistemologischen These zum Verhältnis von Sprache und Welt. Zwar kommt in ihr ein Nominalismus zum Ausdruck, der pragmatistisch transformiert wurde und dem zufolge die *eine* Welt lediglich auf je kontingente Weise erschlossen, aber nicht, wie etwa im Idealismus, konstituiert wird, der wesentliche Punkt ist jedoch, dass die Sprachen in einer Pluralität auftreten und prinzipiell nicht ineinander übersetzbar sind. Diese gleichzeitige Pluralität und Unübersetzbarkeit impliziert, dass der Kontingenz der ›Wahl‹ der Sprache oder besser des Vorfindens in einer solchen die Notwendigkeit innerhalb einer Sprache folgt. Nur unter dieser Annahme der Notwendigkeit kann sich die jeweilige Sprache in ihrer Stabilität und Abgeschlossenheit behaupten und ist es sinnvoll, von einer Unübersetzbarkeit zu reden, denn eine kontingente innere Offenheit oder Wandelbarkeit einer Sprache könnte nicht ausschließen, dass in einem Übersetzungsvorgang zumindest ein Teil der Bedeutung von etwas Übersetztem in die Sprache der Übersetzung aufgenommen wird.<sup>30</sup> Die Kontingenz erscheint also nie *in* einer Sprache, sondern sie beschreibt ausschließlich das Verhältnis dieser Sprache zur Welt und zu den anderen Sprachen, aus der Binnenperspektive einer Sprache erscheinen alle Aussagen und deren Bedeutungen als notwendige.

Dies mag im ersten Moment überraschend und paradox klingen, es ist jedoch eine konsequente Folgerung, wenn die Sprache auf der Grundlage des Konzepts des Sprachspiels gedacht wird. In den ersten Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* führt Wittgen-

---

<sup>30</sup> Vgl. dazu Kapitel II. 3.

stein den Begriff des Sprachspiels und damit zusammenhängend denjenigen der Bedeutung so ein, dass der Gebrauch der Sprache in praktischen Kontexten die Bedeutung des Gesagten bestimmt (Wittgenstein 1984: 241 [§ 4]). Wörter und Sätze gleichen auf diese Weise Werkzeugen, da ihnen klare Funktionen in Handlungs- oder Konversationsabläufen zukommen (Wittgenstein 1984: 243 [§ 11]). Die Sprachspieltheoretiker, die an Wittgenstein anschließen, nehmen diese Überlegungen auf und folgern daraus, dass jedes Sprachspiel bestimmte Funktionen erfüllt, die andere Sprachspiele nicht erfüllen (Rorty 1989: 34). Sie können dies folgern, da es für die Sprachbenutzung wesentlich ist, dass sie nicht nur eine Funktion in bestehenden vorsprachlichen Handlungskontexten übernimmt, sondern dass sie stattdessen eigene Kontexte überhaupt erst etabliert. Die Sprache ist ein Werkzeug, dessen Funktion erst mit seinem Entstehen erscheint; weshalb der Begriff des Sprachspiels auch insofern denjenigen des Spiels zu Recht aufgreift, als es für Spiele konstitutiv ist, dass sie vor der Konstitution einer Spielregel nicht existieren.<sup>31</sup> Es gibt somit

<sup>31</sup> Seit den sechziger Jahren bedient sich die Wittgenstein-Sekundärliteratur der Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln. Wie die oben stehenden Ausführungen nahe legen, sind im Kontext der Kontingenz der Sprache ausschließlich die konstitutiven Regeln von Interesse. Eine der klarsten Kurzfassungen der Unterscheidung findet sich in Searles Buch *Sprechakte*: »Ich möchte zwischen zwei verschiedenen Arten von Regeln unterscheiden; ich nenne sie die *regulativen* und die *konstitutiven* Regeln. (...) Die regulativen Regeln können wir zunächst als Regeln charakterisieren, die bereits bestehende oder unabhängig von ihnen existierende Verhaltensformen regeln – zum Beispiel regeln viele Anstandsregeln zwischenmenschliche Beziehungen, die unabhängig von jenen Regeln existieren. Konstitutive Regeln dagegen regeln nicht nur, sondern erzeugen oder prägen auch neue Formen des Verhaltens. Die Regeln für Fußball oder Schach zum Beispiel regeln nicht bloß das Fußball- oder Schachspiel, sondern sie schaffen überhaupt erst die Möglichkeit, solche Spiele zu spielen. Die Handlungen beim Fußball- oder Schachspiel sind dadurch konstituiert, daß sie in Übereinstimmung mit (zumindest dem größten Teil der) entsprechenden Regeln ausgeführt werden. Regulative Regeln regeln eine bereits existierende Tätigkeit, eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch unabhängig ist. Konstitutive Regeln konstituieren (und regeln damit) eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig ist.« (Searle 1971: 54 f.) – Wie stark Searles Position selbst auf ein Totalitätsmodell der Sprache im Zusammenhang mit den Regeln hinausläuft und wie gut auch er daher geeignet wäre, die »Kontingenz der Sprache(n)« zu exemplifizieren, führt Frank überzeugend vor Augen: »Nach Searles Ansicht ist die Wiederholbarkeit konventioneller Symbole 1. ein Grunderfordernis funktionierender Kommunikation. Sie schließt 2. – kraft der Rekursivität der sprachlichen Regeln – eine »unbegrenzte Fähigkeit zur Mitteilung verschiedener Inhalte« ein und ist 3. notwendige Wiederholung des Selbigen, da anders die Geschlossenheit des Systems nicht gewährleistet werden könnte. Bei Beachtung aller denkbaren Kontexte, deren Wuchern abermals durch eine endliche Menge

keine Funktionsbestimmung jenseits der Artikulationen innerhalb eines Sprachspiels und es kann daher auch keine Instanz existieren, von der her die Funktionen der verschiedenen Sprachspiele zusammengebracht oder zumindest in Relation zueinander gesetzt werden könnten.

Wie schon die Anführung der Spielregel verdeutlicht, leitet die Betrachtung sprachlicher Äußerungen als Elemente, die gewisse Funktionen erfüllen, zum Begriff der Regel über: Wenn nämlich jede Aussage eine solche ist, weil sie eine bestimmte Funktion erfüllt, dann ist ihre Aussagbarkeit als konstitutive Regel der folgenden Art reformulierbar: ›Um die Bedeutung oder den Effekt  $x$  zu erzeugen, äußere unter den Bedingungen  $y$  z.‹ › $x$ ‹ gibt hierbei eine Wirkung an, die entweder selbst sprachlich zu verstehen ist, wie etwa das Provozieren einer bestimmten Antwort, oder die zumindest sprachlich induziert ist, wie etwa das Ausführen eines Befehls. Die Bedingungen › $y$ ‹ können sowohl sprachlicher als auch nicht-sprachlicher Natur sein, sind aber an sich kein ausreichender Grund für das Äußern eines spezifischen › $z$ ‹. Ein Sprecher muss die Regel kennen, um gegebene sprachliche (d.h. zum Beispiel vorhergehende Äußerungen) oder nicht-sprachliche (d.h. zum Beispiel ein bestimmtes soziales Setting) Bedingungen überhaupt als solche zu identifizieren, die zu einer Äußerung passen.<sup>32</sup> Gegebenenfalls kann die Kenntnis einer Regel allerdings einen Sprecher zwingen, nach der Identifikation der Bedingungen eine bestimmte Äußerung zu tätigen (andererseits würde das Nichttätigen einen Verstoß gegen diese oder andere Regeln darstellen, wie etwa im Fall der Verpflichtung, Personen die

---

von Typen möglicher Sprachverwendung kontrolliert und begrenzt wird, kann jeder Sprechakt von allen kompetenten Sprachteilnehmern als Realisation dieser und nur dieser ganz bestimmten Bedeutungsintention identifiziert werden, weil alle gleichen Zugang zu den Universalien der Sprachverwendung haben.« (Frank 1989: 497) – Zu Recht fügt Frank hinzu, dass sich hier die Identität des Regelmodells mit dem traditionellen Grammatikmodell offenbart.

<sup>32</sup> Cavell wirft allerdings zu Recht die Frage auf, wie man sich in dieser Konzeption überhaupt vorstellen sollte, dass das Verständnis einer Regel erworben wird: »You cannot use words to do what we do with them until you are initiate of the forms of life which give those words the point and shape they have in our lives. (...) When I cite or teach you a rule, I can adduce only exterior facts about rules, e.g. say that it applies only when such-and-such is the case, or that it is inoperative when another rule applies, etc. But I cannot *say* what following rules is *überhaupt*, nor say how to obey a rule in a way which doesn't presuppose that you already know what it is to follow them.« (Cavell 1979: 184)

einem bekannt sind, zu grüßen). Das Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit ist daher das folgende: Wenn jeder Äußerung mit einem Sprachspiel ein konstitutives Regelwerk zu Grunde liegt und es keine allgemeine Instanz gibt, die über das Bestehen der konstitutiven Regelwerke insgesamt befinden könnte, dann ist das Befolgen eines jeweiligen Regelwerks (unter der angenommenen Möglichkeit anderer Regelwerke) kontingent. Denn es existieren somit weder externe Tatsachen, noch Regeln, die determinieren würden, gemäß welchem Regelwerk eine Äußerung zu tätigen wäre. Gleichzeitig ist das Befolgen eines Regelwerks überhaupt sowie spezifischer die Anwendung der Regeln eines einzelnen Regelwerks notwendig, damit eine Wirkung erzeugt und ein Sprecher verstanden wird. Bedeutungen ergeben sich nämlich aus eindeutigen Ableitungen von Äußerungen aus einem Regelwerk.<sup>33</sup>

Dieses Aufzeigen einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ beansprucht, eine Explikation des Status einzelner Sprachen sowie der Art des Übergangs zwischen ihnen zu sein, wobei mit »Übergang« eher die synchrone Koexistenz als die diachrone Abfolge von Sprachen oder Sprachspielen gemeint ist. Diese Bestimmung einer Kontingenz der Sprache, in der sich die Sprecher hier und jetzt bewegen, die jeglichen intentionalen oder fließenden Übergang zwischen den Sprachen oder Sprachspielen ausschließt, hat mindestens zwei problematische Konsequenzen, die den sprachlichen Wandel sowie die Übersetzung zwischen den Sprachen betreffen. Zudem provoziert sie die Rückfrage, warum die Kontingenz der Sprachen keine Schwierigkeiten für den Umgang mit der Welt darstellt. Diese drei Vorbehalte sollen nun abschließend dargestellt werden, um mit ihnen die geringe Überzeugungskraft der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ nachzuweisen.

Zwar nutzt Rorty die Einsicht in die ›Kontingenz der Spra-

---

<sup>33</sup> Aufgrund dieser Notwendigkeit ist es unmöglich, einen Satz, der einer Regel zugeordnet ist, so zu verstehen, dass er über diesen Bezug hinausgreift, z. B. in der Form, dass er aufgrund seiner Zweideutigkeit (wobei Zweideutigkeit hier *à la lettre* zu verstehen ist, d. h. zwei eindeutige Bedeutungen bezeichnend – Zweideutigkeit ist dann ein Problem des Zuviels an Bedeutung und nicht der Vagheit) ein Sprachspiel in seiner Kohärenz problematisiert oder kritisiert. Dies ist undenkbar im Rahmen der Sprachphilosophie, die hier diskutiert wird, da sie keine Instanz zu identifizieren vermag, von der her das Übergreifen ›der Sprache‹ von einem Sprachspiel in ein anderes möglich wäre, weshalb sie zwangsläufig zu der Annahme einer Parzellierung der Sprache führt. Vgl. zur Darstellung und Kritik dieser »Parzellierung« auch Runggaldier 1996, 19 f.

che(n) für ein Plädoyer, den historischen Wandel ernst zu nehmen und das Entwerfen philosophischer Weltdeutungen eher politisch als wissenschaftlich zu begreifen (Rorty 1988), letztlich kann er aber derjenigen Lesart seiner Texte nichts entgegensetzen, die in ihnen vor allem das Ziel sieht, die Legitimität bestehender Umgangsweisen mit der Welt zu erweisen, ohne dabei zu große Begründungsverpflichtungen auf sich nehmen zu müssen (Caputo 1993: 148 f.). Die Entdeckung der Kontingenz einer Sprache mit ihrer Art, die Welt zu verstehen, und ihren spezifischen Anforderungen an die Sprecher soll keine Kritik an dieser Sprache anleiten, sondern vielmehr deren Unbegründbarkeit artikulieren und auf diese Weise von der zuvor unterstellten vernünftigen Verpflichtung entbinden, der Welt und den anderen mit der Sprache gerecht zu werden. Vollends offensichtlich wird dieser (zumindest tendentiell) konservative Zug, wenn untersucht wird, wie die Sprachspieltheoretiker Situationen behandeln, die es in dieser Weise zuvor noch nicht gab oder in denen sich jemand eines Regelsystems in veränderter oder idiosynkratischer Form bedient. Während dasjenige, was bisher ausgeführt wurde, sich an Fällen orientierte, in denen identische Umstände wie in der Situation gelten, in der eine Regel erlernt wurde, bleibt zu klären, wie es in den Fällen zu einer Regelanwendung bzw. einer Bedeutungsproduktion kommen kann, in denen die Umstände verschieden sind von denjenigen des Lernens. Ein wichtiger Versuch einer solchen Klärung findet sich in Kripkes Buch *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, in dem der Frage nachgegangen wird, wie es im Anschluss an eine vorhergehende Praxis rechtfertigbar sein kann, in einem bisher nicht gekannten Fall eine Regel der früheren Praxis anzuwenden. Obwohl Kripke sich dabei wesentlich an einem mathematischen Beispiel orientiert, erörtert er letztlich das Phänomen der Bedeutung (*meaning*) überhaupt (Kripke 1987: 31). Die Grundlage seiner Argumentation ist das *skeptische Paradox*, das seither viel diskutiert wurde:

»Wenn ich als Lösung der Aufgabe ›68+57‹ nicht diese, sondern jene Zahl nenne, ist eine Rechtfertigung der Entscheidung für diese Lösung statt für jene ausgeschlossen. Da dem Skeptiker, der annimmt, daß ich quus gemeint habe, nicht widersprochen werden kann, gibt es in bezug auf mich keine Tatsache, aus der ein Unterschied hervorgeht zwischen meinem Plus-Meinen und meinem Quus-Meinen. Es gibt in der Tat keine Tatsache in bezug auf mich, die einen Unterschied macht zwischen der Situation, in der ich mit ›plus‹ eine bestimmte Funktion meine (die meine Antwort in neuen Fällen determiniert), und der Situation, in der ich gar nichts meine.« (Kripke 1987: 34)

Da die Bedeutung einer Aussage nur dann gesichert ist, wenn es eine eindeutige Zuordnung zu einer Regel gibt, unter die eine Äußerung als Instantiierung fällt, verschwindet scheinbar die Bedeutung dieser Aussage in dem Moment, in dem die Regel nicht eindeutig konstatiert werden kann. Wie ist also eine Aussage treffbar, die unter Umständen getätigt wird, die bisher nicht explizit in die Regel aufgenommen sind, und dennoch von den Zuhörern verstanden werden kann? Kripke versteht die Antwort auf diese Frage als *normativ*, denn gemäß der Notwendigkeit innerhalb der Sprache, die wir oben nachzeichneten, sind bestehende Bedeutungen und dementsprechend auch neu erworbene Bedeutungen nur auf der Basis geteilter Regeln verstehbar, so dass für die neuen Situationen hinsichtlich der bestehenden Regeln bestimmt werden muss, wie diese selbst vorsehen, dass sie angewandt werden sollten.<sup>34</sup> Dabei ist es ihm zufolge prinzipiell so, dass »die Beziehung zwischen Meinen und Intendieren einerseits und künftigen Handlungen andererseits (...) nicht *deskriptiv*, sondern *normativ*« (Kripke 1987: 52 f.) ist, d. h. erworbene Regeln konditionieren den Sprechenden nicht kausal, sondern sie geben an, wie er verfahren sollte, wenn er der bisherigen Praxis treu bleiben will.<sup>35</sup> Selbst unter veränderten Umständen müssen sich die Sprecher also irgendwie auf eine geteilte Regel beziehen und vor allem beziehen können, damit sie für die anderen verständlich bleiben. Kripkes Antwort selbst ist eine »skeptische Lösung des Problems«, die darauf beruht, dass dem Skeptiker im Bestreiten seiner Tatsache Recht gegeben, zugleich jedoch auf der Verzichtbarkeit dieser Tatsache insis-

<sup>34</sup> Ein weiterer Vorbehalt gegenüber der Position der »Kontingenz der Sprache(n)« lässt sich an die Beobachtung anschließen, dass die Möglichkeit einer Neukonstitution von Regeln von den Autoren nie wirklich thematisiert wird. Sie alle scheinen die Ansicht zu teilen, dass es einer relativ starken Kontinuität der Regeln bedarf, um das Bedeutungsgeschehen zu sichern, und dass folglich »Paradigmenwechsel« eine seltene Ausnahme bilden. Bestehende Regeln fungieren so zum einen limitierend, denn nur über sie kann die Richtigkeit oder Falschheit einer Aussage entschieden werden, während andererseits allein sie erschließend sind, da sie den Zugang zu neuen Ereignissen oder Dingen in der Welt allererst ermöglichen. Dadurch gerät aber gerade aus dem Blick, was in Praktiken der Regelmodifikation oder -neukonstitution passiert und was dies über die Sprache und deren Übersetzbarkeit aussagt. Es fehlt also wiederum eine diachrone Perspektive.

<sup>35</sup> »Es geht *nicht* darum, daß ich, sofern mit »+« die Addition gemeint war, »125« antworten *werde*, sondern daß ich »125« antworten *sollte*, sofern ich mit dem bisher mit »+« Gemeinten in Einklang zu bleiben beabsichtigte. Rechenfehler, die Endlichkeiten meiner Fähigkeiten und sonstige Störfaktoren können die Wirkung haben, daß ich nicht *disponiert* bin, so zu antworten, wie ich antworten *sollte*, doch wenn es dazu kommt, habe ich nicht in Einklang mit meinen Absichten gehandelt.« (Kripke 1987: 52 f.)

tiert wird. Der Skeptiker hat nämlich insofern Recht, als es in einer neuen Situation keine objektiven Umstände gibt, die die Anwendung einer bestimmten Regel erzwingen, die in anderen Kontexten erlernt und für diese formuliert wurde. Sollte dies also der einzig mögliche Grund sein, der die Anwendung einer Regel nahe legt und auf diese Weise dazu beiträgt, eine verstehbare Bedeutung zu erzeugen, dann gäbe es in der Tat keine verstehbaren Bedeutungen in Situationen, denen die Sprecher bisher noch nicht begegnet sind. Wie oben jedoch demonstriert wurde, sind die Regeln kein Ausdruck einer kausalen Disposition, sondern repräsentieren eine gesellschaftliche Lebensform und lassen sich darum im Sinne der Fortschreibung dieser Lebensform auch auf neue Situationen ausdehnen. Die Sprecher könnten sich also – sollte die Bedeutung ihrer Aussagen allein auf der Basis der bestehenden Situation bestritten werden – darauf berufen, dass man das, was sie geäußert haben, (auch) unter diesen (neuen oder anderen) Umständen gemäß einer Regel, die allen bekannt ist, so sage oder so sagen sollte.<sup>36</sup> Sie würden damit eine doppelte Geste vollziehen, denn erstens würden sie unterstellen, dass das Selbstverständnis der Gemeinschaft auch in dieser Situation die Anwendung einer bestimmten Regel vorsieht, während sie sich zweitens selbst an der Fortschreibung dieses Selbstverständnisses beteiligen würden (Kripke 1987: 100).<sup>37</sup>

Kripkes Wittgensteinrekonstruktion läuft auf einen reinen Kon-

---

<sup>36</sup> In einer Auffassung, die von Kripkes ›Gemeinschaftstheorie‹ in einigen Hinsichten abweicht, macht Cavell klar, dass es der Sprache eigentümlich ist, abseits der Äußerungen, die durch Regeln festgelegt sind, verwandt werden zu können, wobei eine solche Verwendung nicht notwendig eine Bedeutung impliziert. Daraus resultiert ein virtuelles Spannungsfeld zwischen Regeln und Sprache, das Möglichkeiten der Erweiterung des Anwendungsgebietes der Regeln eröffnet: »If what can be said in a language is not everywhere determined by rules, nor its understanding anywhere secured through universals, and if there are always new contexts to be met, new needs, new relationships, new objects, new perceptions to be recorded and shared, then perhaps it is as true of a master of a language as of his apprentice that though ›in a sense‹ we learn the meaning of words and what objects are, the learning is never over, and we keep finding new potencies in words and new ways in which objects are disclosed. The ›routes of initiation‹ are never closed.« (Cavell 1979: 180) Anders als in Kripkes rigidem Regelmodell wird somit auch formal ersichtlich, warum sprachliche Regeln überhaupt auf neue Kontexte anwendbar sein können.

<sup>37</sup> Damit wird auch ersichtlich, dass in Kripkes Modell das »Selbstverständnis der Gemeinschaft« an die Stelle des Meta-Regelwerks tritt, das regelt, welches Regelwerk jeweils zu wählen ist. Auf die Frage allerdings, inwiefern das »Selbstverständnis«, das notwendig dynamisch ist und von verschiedensten sozialen Faktoren abhängt, tatsäch-

ventionalismus hinaus, der Abweichungen von der Konvention als nicht verstehbare kennzeichnet. So stellt sich das Problem des Skeptikers nur mit Blick auf die Einzelperson, d. h. nur ein einzelner und nicht eine Gemeinschaft als ganze kann das Bestehen einer Regel für eine bestimmte Äußerung bestreiten oder annehmen, es gäbe keine Regel, die unter den gegebenen Verhältnissen und Erwartungen zu befolgen ist. Einzelpersonen befinden sich jedoch immer in Gemeinschaftskontexten, in denen die anderen ihre Regelverständnisse mit denjenigen abgleichen, die ihnen antworten, selbst etwas behaupten oder in sonstiger Weise sprechen. Da nun diese Gemeinschaften die Hüter der Konsistenz sind, erweist sich die Abweichung oder das Zweifeln des einzelnen als kein großes Problem:

»In Wirklichkeit herrscht in unserer jetzigen Gemeinschaft (in etwa) Übereinstimmung hinsichtlich der Verfahren bezüglich der Addition. Jedem, der den Begriff der Addition zu beherrschen behauptet, wird dies von der Gemeinschaft bescheinigt, sofern seine eigenen Lösungen mit denen der Gemeinschaft häufig genug übereinstimmen (...). Wer solche Prüfungen besteht, wird als Addierer in die Gemeinschaft aufgenommen; wer solche Prüfungen in ausreichend vielen sonstigen Fällen besteht, wird als normaler Sprecher der Sprache und Mitglied der Gemeinschaft anerkannt. Wer anormal verfährt, wird verbessert, und es wird ihm (normalerweise in der Kindheit) mitgeteilt, er habe den Begriff der Addition nicht verstanden. Wer sich in ausreichend vielen Hinsichten unverbesserlich abweichend verhält, kann weder am Leben der Gemeinschaft noch an der Verständigung teilnehmen.« (Kripke 1987: 116f.)

Mit Angehrn ist hier tatsächlich festzuhalten, dass der Kontingenz jeder Stachel geraubt wird, denn offenbar korrespondiert der Kontingenz der Regeln unserer Sprache eine funktionierende und regelerhaltende gemeinschaftliche Existenz. Damit offenbart sich der letztlich konservativ-kommunitaristische Charakter dieses Zweigs der wittgensteinianischen Positionen. Während in Rortys Denken zumindest die Option eines Wandels und politische Motivationen, die diesen befördern, noch einen Platz finden, wenn er über seine Sprachphilosophie hinausblickt, sieht Kripke keine Probleme in den Stabilisierungsmechanismen einer Sprecher- und Handlungsgemeinschaft, die immerhin nur auf kontingenten Konventionen beruht. Dementsprechend ist es wenig überraschend, wenn dann auch Konditionierungen oder Stigmatisierungen scheinbar ohne größere Pro-

---

lich in dieser Weise zu den Regelsystemen parallelisierbar ist, die die Generierung von Bedeutungen ermöglichen, hat Kripke keine überzeugende Antwort.

bleme durch sanktionierende Maßnahmen vollzogen werden können. Die Gemeinschaft – wie diese Entität auch immer zu verstehen sein mag – behält das Recht, über das Zusammenstimmen von Akten mit ihren Regeln zu wachen und über die entsprechenden Reaktionen zu befinden.<sup>38</sup>

Diese Bemerkungen reichen jedoch bereits in den Bereich der Sozialphilosophie oder der Politik. Für die Erörterung der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist damit als erster Vorbehalt ihr gegenüber deutlich geworden, dass dieses Modell in zwei Hinsichten Schwierigkeiten hat, den sprachlichen Wandel zu denken. Die Einsicht in den kontingenten Charakter der Sprache, in der sich die Sprecher vorfinden, und ihrer Eigenschaften geht mit der Anerkennung einher, dass es keine Gründe, die über die eigene Sprache hinausragen, gibt, sie zu modifizieren oder gar zu verbessern. Selbst wenn ein ›Paradigmenwechsel‹ stattfindet, gibt es keine Grundlage, auf der konstatiert werden könnte, dass die Sprache, in die gewechselt wird, besser ist als diejenige, die verlassen wurde. Aber nicht nur der Wandel zwischen den Sprachen ist schwer verständlich, sondern selbst der Wandel in einer Sprache kann kaum thematisiert werden. Zwar gelingt es Cavell im Gegensatz zu Kripke oder Rorty, Überlegungen dazu anzustellen, dass der Sprache eine gewisse Toleranz zukommt, die ihr eine kontingente Erweiterung und interne Transformation erlaubt, aber selbst er sieht deutliche Grenzen dieses sprachlichen Wandels in einer »tiefen Kontrolle«, die die Gemeinschaft ausübt.<sup>39</sup> Diese doppelte Begrenztheit des sprachlichen Wandels widerspricht offensichtlich den Erfahrungen Sprechender, die immer wieder auf Situationen treffen, in denen die Möglichkeiten der Sprachverwen-

---

<sup>38</sup> »Wer sich abweichend verhält und in seinen Reaktionen nicht in ausreichend vielen Fällen mit denen der Gemeinschaft übereinstimmt, folgt nach dem Urteil der Gemeinschaft nicht ihren Regeln; vielleicht gilt er sogar als Wahnsinniger, der gar keiner kohärenten Regel folgt. Behauptet die Gemeinschaft, jemand folge bestimmten Regeln nicht, untersagt sie ihm die Teilnahme an diesen oder jenen Transaktionen, etwa der zwischen Kaufmann und Kunde. Damit wird angedeutet, daß sich die Gemeinschaft bei solchen Transaktionen nicht auf sein Verhalten verlassen kann.« (Kripke 1987: 118)

<sup>39</sup> »But though language – what we call language – is tolerant, allows projection, not just any projection will be acceptable, i. e., will communicate. Language is equally, definitively, intolerant – as love is tolerant and intolerant of differences, as materials or organisms are of stress, as communities are of deviation, as arts or sciences are of variation. While it is true that we must use the same word in, project a word into, various contexts (must be *willing* to call some contexts the *same*), it is equally true that what will *count* as a legitimate projection is deeply controlled.« (Cavell 1979: 182f.)

ding alles andere als klar sind und es dennoch erfolgreich zu ihr kommt. Gleichzeitig genügt ein Blick in die Wörterbücher, die regelmäßig neu aufgelegt werden, um zu sehen, wie viel unproblematischem internen Wandel die Sprache unterworfen ist.<sup>40</sup> Ihn als bloße Ausdehnung dessen, was zuvor besteht, oder gar als sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ zu deuten, wird ihm sicherlich nicht einmal im Ansatz gerecht. Sprachlichen Wandel stets als solchen der Totalität der betroffenen Sprache zu verstehen, wirft also die Verpflichtung auf, unsere Erfahrungen mit den Veränderungen der Sprache zu explizieren und die verschiedenen partiellen Veränderungen der Gestalt der Sprache und ihrer Ausdrucksformen überzeugender darzustellen.

Der Vorbehalt gegenüber der Umgangsweise mit dem sprachlichen Wandel leitet über zu dem viel größeren Problem der ›Kontingenzenz der Sprache(n)‹, dem Problem der Übersetzung nämlich. Während die Thematisierung des Wandels den Bedeutungen äußerlich bleiben kann, ist mit dem Begriff der Übersetzung die Frage verbunden, ob und wie es denkbar ist, dass Bedeutungen einer Sprache in einer anderen aufgenommen werden können. Letztlich geht es also unter dem Titel der Übersetzung auch darum zu untersuchen, wie es überhaupt zu neuen Bedeutungen kommen kann. Für die Theoretiker des Sprachspiels hängt das Problem der Übersetzung nur mittelbar mit demjenigen des Verstehens zusammen, da sie nicht an der Frage interessiert sind, ob Benutzer einer Sprache von denjenigen einer anderen verstanden werden können.<sup>41</sup> Vielmehr beabsichtigen sie zu klären, ob die Sprechenden beim Übergang von

<sup>40</sup> Linguisten, die sich mit der Arbeit an Wörterbüchern befassen, weisen immer wieder darauf hin, dass der Sprachwandel wesentlich in neuen Bedeutungen, die bekannte Wörter annehmen, oder in neuen Wendungen, in denen diese Wörter verwandt werden können, beruht. Diese Erkenntnis ist in der Konzeption der Sprachspieltheorie nur schwer zu reformulieren.

<sup>41</sup> Wahrscheinlich hätte jedoch die Anerkennung dieser Verstehensmöglichkeit gravierende Konsequenzen für die Theorie der Sprachspiele. So zeigt sich hier erneut, dass diese Theorie grundsätzlich darunter leidet, die Erfahrungen der Sprechenden nicht ernst zu nehmen – wahrscheinlich fehlen ihr sogar grundsätzlich die begrifflichen Mittel, die Kontinuität der Persönlichkeit eines Sprechers zu denken. Übergänge zwischen Sprachen und Bezugssystemen für die Bedeutungen unserer Aussagen werden nämlich – wie im Kontext des sprachlichen Wandels bereits bemerkt – von den Sprechern selbst nie als radikale Gestalt-Switches wahrgenommen. Die Sprecher verfügen weiterhin – vielleicht in abnehmender Stärke mit wachsendem Abstand vom Übergang – über einen Zugang zum früheren Zustand, was für die Präsenz eines Elementes spricht, das die Übergänge überdauert. Denkbare Kandidaten hierfür wären *die* Sprache oder eine eher personale Instanz der Erinnerung, wie etwa das Gedächtnis. Um den Autoren gerecht zu

einer Sprache in eine andere, also dann wenn sie sich neue Bedeutungsoptionen erschließen, weiterhin Zugang zu den Bedeutungen, Regeln oder Kriterien der Ausgangssprache haben. Es wurde zuvor schon gesagt, dass dies nicht der Fall ist. Während jedoch bislang die Kontingenz in der ›Wahl‹ einer Sprache vor allem auf deren regelartige Grundstruktur zurückgeführt wurde, findet sich hinsichtlich der Übersetzung zusätzlich eine fragwürdige Aneignung der Metapherntheorie Donald Davidsons sowie seiner Vorbehalte gegenüber einer relativistischen Theorie der Welterschließung durch inkompatible Sprachen, die er in der Kritik des ›Scheme-Content-Modells entwickelt hat (etwa Rorty 1989: 37 f.). Die Verteidiger der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ weisen nämlich den Begriff der Übersetzung nicht einfach zurück, sondern benutzen ihn, um dem sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ eine genauere Gestalt zu geben. Eine gelungene Übersetzung kommt so entweder der Zerstörung der übersetzten oder der übersetzenden Sprache gleich – womit sie natürlich den Gedanken Davidsons geradezu in sein Gegenteil verkehren.<sup>42</sup>

---

werden, ist jedoch festzuhalten, dass sich zumindest bei Cavell Überlegungen zur temporalen Gestalt der Sprache finden (Cavell 1979: 189).

<sup>42</sup> In seinem berühmten Aufsatz *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* stellt Davidson das Thema der Übersetzbarkeit in den Vordergrund und beginnt seine Argumentation mit der programmatischen Bemerkung, ihm sei noch kein Beispiel begegnet, das nicht in einer *einzig*en Sprache reformulierbar wäre (Davidson 1986: 262). Er geht dementsprechend der Frage nach, welcher Gehalt den verschiedenen Reden von Alternativen zu der Sprache, in der wir uns bewegen, zuzugestehen ist. Denn sollte es eine absolute Übersetzbarkeit geben, dann wäre nicht nachvollziehbar, warum die Existenz anderer Idiome mehr als eine temporäre und prinzipiell überwindbare sein sollte. Es ist folglich eine Theorie der Übersetzung zu suchen, die auf nichts Geteiltes oder der Sprache Jenseitiges angewiesen ist, d. h. wechselseitiges Verstehen ohne Bezugnahme auf geteilte Bedeutungen, Begriffe oder Überzeugungen rekonstruieren kann. Eine solche Theorie würde es ermöglichen, Prozesse zu beschreiben, in denen ein Übergang vom Nicht-Verstehen zum Verstehen stattfindet, ohne dass einfach ein Switch des Vokabulars, des Begriffsschemas oder der Sprache vollzogen wird. Hierzu bringt Davidson eine »Theorie der radikalen Interpretation« ins Spiel, in der ein Verfahren erfassbar sein soll, das nur eine minimale Voraussetzung macht: »Im Anschluß an Quine möchte ich vorschlagen, daß wir ohne in Zirkel zu geraten oder ungerechtfertigte Annahmen zu machen, bestimmte überaus allgemeine Einstellungen zu Sätzen als Basisbelege für eine Theorie der radikalen Interpretation akzeptieren dürfen. Zumindest zum Zwecke der jetztigen Erörterung können wir uns auf die satzbezogene Einstellung des Als-wahr-Akzeptierens als Grundbegriff stützen.« (Davidson 1986: 278) – Das Für-Wahr-Halten von Sätzen wird zum Vektor für zwei Strategien, die ein Interpret in einer Verstehenssituation anwenden kann. Der Interpret geht davon aus, dass sein Gegenüber die geäußerten Sätze für wahr hält. Dies veranlasst den Interpreten anzunehmen, dass es ein allgemeines Einver-

Über die Metapherntheorie nähern sich die Theoretiker des Sprachspiels dem Prozess des ›Machens‹ einer Sprache an, wie beispielsweise in Rortys Neuerzählung der Ideengeschichte ersichtlich wird, die teilweise obendrein so klingt, als ob es auch einen internen kontingenten Wandel der Sprache gäbe:

»Die Geschichte der Sprache und damit der Künste, Wissenschaften und Moral als Geschichte der Metapher betrachten heißt, das Bild zu verabschieden, in dem das menschliche Bewußtsein oder die menschlichen Sprachen sich immer besser für die Zwecke eignen, die Gott oder die Natur ihnen zugedacht haben – zum Beispiel die Fähigkeit, immer mehr Bedeutungen auszudrücken oder immer mehr Tatsachen darzustellen. (...) Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern. Diese Analogie erlaubt uns, ›unsere Sprache‹, das heißt, die Sprache der Kultur und Wissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa, als etwas zu denken, dessen Gestalt das Ergebnis einer großen Zahl schierer Zufälle ist. Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mu-

---

ständnis bezüglich der Überzeugungen (*beliefs*) gibt, so dass in der Folge ausgehend von der bestehenden Situation die Wahrheitsbedingungen für die geäußerten Sätze bestimmt werden können, die nach Ansicht des Interpreten bestehen müssten, wenn der Äußernde diese Sätze für wahr hält. Eine solche Strategie soll dazu führen, Dissens und Nichtverstehen erklärbar zu machen, ohne in eine Form des begrifflichen Relativismus zu verfallen, denn es ist nun möglich, den anderen zu verstehen und trotzdem zu sagen, dass er sich irrt, d. h. dass sein Satz falsch ist. Davidson kommt zu dem Schluss – und hier gibt es eine Verschiebung, die erst in neueren Texten deutlich ausbuchstabiert wird –, dass nicht nur nichts anderes als dieses Vorgehen möglich ist, sondern dass auch nichts anderes notwendig ist: »Da Nachsichtigkeit keine zur Auswahl stehende Möglichkeit ist, sondern eine Bedingung für das Verfügen über eine praktikable Theorie, ist es sinnlos zu suggerieren, wir könnten gewaltigen Irrtümern anheimfallen, wenn wir das Nachsichtigkeitsprinzip billigen. Ehe es uns gelungen ist, eine systematische Korrelation herzustellen zwischen für wahr gehaltenen Sätzen und für wahr gehaltenen Sätzen, gibt es keine Fehler, die man machen könnte. Die Nachsichtigkeit ist uns aufgezwungen; wenn wir andere verstehen wollen, müssen wir ihnen in den meisten Dingen recht geben, ob wir das mögen oder nicht. Wenn wir imstande sind, eine Theorie aufzustellen, die Nachsichtigkeit und die formalen Bedingungen einer Theorie in Einklang bringt, haben wir alles getan, was getan werden konnte zur Herbeiführung der Verständigung. Darüber hinaus ist nichts möglich, und mehr ist auch nicht nötig.« (Davidson 1986: 280) Davidson stützt seine Theorie der *radical interpretation*, die scheinbar nur minimale Voraussetzungen macht, letztlich mit einer rationalitätstheoretischen Annahme, die in diesem Text nicht begründet wird: Denn es ist nur dann nicht mehr notwendig als das *principle of charity*, wenn wir den anderen nicht nur weitestgehende Richtigkeit *unterstellen*, sondern diese Richtigkeit sich als faktische erweist (vgl. dazu Davidson 1990). Davidson unterscheidet sich im Übrigen bereits dadurch von den Sprachspieltheoretikern, dass bei ihm die Wahrheit weit davon entfernt ist, bloß ein Kriterium unter anderen zu sein.

tationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen.« (Rorty 1989: 41 f.)

Metapherntheorien operieren gewöhnlich mit der Unterscheidung zwischen ›eigentlichen‹ und ›uneigentlichen‹, vielleicht aus einer anderen Sprache stammenden Bedeutungen, und das Zitat scheint anzudeuten, dass auch Rorty mit ihr arbeitet. Da diese Unterscheidung jedoch einen Maßstab voraussetzt, mit dem das Eigentliche vom Uneigentlichen geschieden werden kann, ist es wenig überraschend, dass er Davidsons Neubestimmung der Metapher als *bedeutungsloser* übernimmt. Anders als bei jenem wird dabei aber die Perspektive einer einzigen Sprache, innerhalb derer sich das Entstehen und die Integration von Metaphern vollziehen, ausgeblendet, so dass die Inkorporation ehemaliger Metaphern in eine Sprache ein strukturelles ›Desaster‹ für die vorher bestehende Sprache darstellt und sie verschwinden lässt.<sup>43</sup> Als bedeutungslos tragen Metaphern keine Bedeutung, sondern stellen Brüche in den sprachlichen Interaktionen dar, weshalb sie sich auch als prinzipiell nicht paraphrasierbar erwei-

---

<sup>43</sup> Rorty ist sich offensichtlich darüber im Klaren, wie Davidson richtiger zu verstehen wäre, denn in seinem Aufsatz *Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor* schreibt er: »Davidson is, indeed, ›fixated‹ on the explanatory power of standard sense. But this is because he thinks that semantical notions like ›meaning‹ have a role only within the quite narrow (though shifting) limits of regular, predictable, linguistic behaviour – the limits which mark off (temporarily) the literal use of language. In Quine’s image, the realm of meaning is a relatively small ›cleared‹ area within the jungle of use, one whose boundaries are constantly being both extended and encroached upon. To say, as Davidson does, that ›metaphor belongs exclusively to the domain of use‹ is simply to say that, because metaphors (while still alive) are unparaphrasable, they fall outside the cleared area. By contrast, if one regards meaning and use as co-extensive, one will be inclined to adopt what Hesse calls a ›network view of language‹ – one according to which, as she says, ›the use of a predicate in a new situation in principle shifts, however little, the meaning of every other word and sentence in the language.« (Rorty 1991: 163 f.) – Rorty identifiziert hier eine Trivialisierungsstrategie bei Davidson, d.h. die Sprache bildet ein Ganzes des Gebrauchs mit unscharfen Rändern und von Bedeutung ist nur in dem ›geklärten‹ Zentrum zu reden. Um dieses Zentrum herum lagern Sprach-elemente, die prinzipiell klärbar sind und damit Bedeutung bekommen können. Dieser Vorgang ist der Übergang von der Metapher zur ›Wörtlichkeit‹, weshalb die Inkorporation von Metaphern in den Bereich der Sätze und Ausdrücke, die Bedeutung tragen, unproblematisch und wenig spektakulär ist. Um Hesse von Davidson abzugrenzen, stellt Rorty dann fest, dass diese im Gegensatz zu jenem aufgrund der Ko-Extension von Gebrauch und Bedeutung grundsätzlich annimmt, jede existierende Metapher verändere die Bedeutung aller anderen Wörter. Er verzichtet dann allerdings darauf zu erklären, inwiefern seine Theorie eher in der Nachfolge Davidsons steht als in derjenigen von Mary Hesse.

sen (Rorty 1989: 44f.). Sie können somit nicht als Darstellungen von bisher Unbekanntem gelten, sondern sind Ursachen für Veränderungen einer Sprache, indem sie auf die Möglichkeit und vielleicht die Wünschbarkeit neuer Bedeutungen hinweisen (ohne diese selbst zu verkörpern). Auf dem Hintergrund der entwickelten Sprachtheorie können so die Metaphern mit Sätzen oder Ausdrücken anderer Sprachen gleichgesetzt werden, die entweder bereits bestehen oder sich in den ›Metaphern‹ zumindest ankündigen.<sup>44</sup> Folglich ist auch das Aufkommen von Metaphern sowie deren Transformation zur Wörtlichkeit kein Prozess, der sich innerhalb der einzelnen Sprachen vollzieht, sondern einer, der sich nur insofern in *der* Sprache abspielt, als es sich dabei um einen Kollektivsingular handelt und nicht um eine wirkliche Einheit, auf der *die* Sprachen aufrufen oder die sie bilden. Somit sind selbst die scheinbaren Übersetzungsvorgänge in einer Sprache letztlich Übergänge zwischen Sprachen, und jede Bedeutungsveränderung oder -neuerung muss als Austausch des Vokabulars beschrieben werden, was wiederum die Frage aufwirft, die bereits zum Wandel angeführt wurde, ob es nicht auch Formen kleinerer Veränderungen gibt, die eine Sprache weder destabilisieren noch gar sie zerstören. Die ausschweifende Rede von der inhaltlichen Kontingenz der kulturellen Systeme, in denen wir lebten und leben, verdeckt so das Problem der Sprachspieltheorie, dieser Kontingenz eine angemessene Form zu geben. Historische Übersetzungs- und Inkorporationsprozesse sowie die Möglichkeit neuer Bedeutungen sind offensichtlich nicht nur als sprachliche ›Gestalt-Switches‹ vorstellbar, wie Rorty selbst in seinen Ausführungen eigentlich deutlich bemerkt.

Damit zeigt sich, dass die These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ gerade in den Aspekten, die sie ins Zentrum ihrer Argumentation rückt, kaum überzeugend ist. Sie kann weder den sprachlichen Wandel noch Übersetzungsvorgänge so rekonstruieren, dass damit das erklärt wäre, was sonst mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird. Denn gerade die Erfahrung vollzogener Übersetzungen führt den Sprechenden vor Augen, dass es möglich ist, neue Bedeutungen in ihre Sprache aufzunehmen, die sie bisher nicht mit ihr ausdrücken

---

<sup>44</sup> Es drängt sich hier die methodische Frage auf, inwiefern ganze Vokabulare oder Sprachen als Metaphern behandelt werden können. Die Theorie der Sprachspiele sieht offensichtlich deshalb kein Problem, weil sie auch dies noch mit ihrem nominalistischen Sprachbegriff abdecken kann.

konnten (Benjamin 1972).<sup>45</sup> Die Theorie der Sprachspiele erklärt vielleicht bestimmte Übergänge zwischen Bezugssystemen für Argumente oder Aussagen und benennt diese als Übersetzungen, sie versagt jedoch – trotz ihres Plädoyers für die Alltäglichkeit und das Funktionieren der alltäglichen Welt – im Begreifen basaler Veränderungs- und Wandlungsprozesse der Sprachen. Da hinter diesen Begrenzungen des Modells offensichtlich deren Sprachphilosophie, die sich am Regelbegriff orientiert, sowie der mit ihr verbundene Begriff des Kriteriums stehen, stellt sich die schwerwiegende systematische Frage, inwiefern es überhaupt plausibel sein kann, die Sprache sowie das Phänomen der Bedeutung auf diese Weise zu explizieren. Eine Vorgängigkeit der Regelsysteme gegenüber dem Sprachgebrauch schließt die Modifikation der ersten durch den zweiten aus, so dass das Entstehen neuer Regelsysteme vermutlich nur sprachextern motiviert sein kann. Daraus resultiert natürlich die Frage, wie dies mit dem Pathos des *linguistic turn*, wie er bei allen Sprachspieltheoretikern zu vernehmen ist, vereinbar ist.

Diese Beobachtung wirft eine weitere Nachfrage auf, die sich auf die Rolle der Vernunft in der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ bezieht: Bezüglich der davidsonschen Philosophie wurde bemerkt, dass sein Verständnis der Transformationsprozesse der Sprache von der grundlegenden rationalitätstheoretischen Erwägung getragen ist, dass nur die Sprachen überhaupt kohärent gebraucht werden können, die in hinreichend vielen Hinsichten zur Welt ›passen‹. Die Theoretiker der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ geben keine Auskunft darüber, ob sie eine solche Annahme einer naturalisierten Erkenntnistheorie teilen; allerdings ist es doch überraschend, dass die Kontingenz im Verhältnis zwischen Sprache und Welt für keinen der thematisierten Autoren ein Problem darstellt. Wenn es aber tatsächlich eine radikale Kontingenz in diesem Verhältnis gäbe, dann könnten sie nicht ausschließen, dass eine bestimmte Sprechergruppe sich selbst wegen der Begrenzungen ihrer Erschließungsmöglichkeiten zu Grunde richten würde. Es ist also mit guten Gründen anzunehmen, dass die Sprachen, die überhaupt als Alternativen zu einer bestehen-

---

<sup>45</sup> Allein Cavell versucht an einigen Stellen, den Begriff der Lebensform zu erweitern und mit ihm einen Gedanken anzudeuten, der es erlauben würde, die bloß parallele Existenz verschiedener Sprachspiele oder Regelsysteme wieder zu integrieren; dabei stellt sich aber heraus, dass die Lebensform letztlich nichts sein kann, das über die Grammatiken und Regeln hinausgeht. Sie kommt damit doch immer wieder Rortys Begriff des Vokabulars und Kripkes ›Sprachspiel‹ gleich.

den Sprache in Betracht gezogen werden können, ebenso gut zur Welt passen müssen wie diese, auch wenn das Passungsverhältnis ganz verschiedene Gestalten annehmen kann und insofern nicht als Korrespondenz beschrieben werden sollte. Mit einer solchen Rationalitätstheoretischen Unterstellung würde aber vollends fragwürdig werden, warum die Autoren mit dem Begriff der Kontingenz operieren.

Die Untersuchungen zu einer vermeintlichen Kontingenz in der Sprache, die heute philosophisch in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Kontingenz dominieren, sind somit ein wenig attraktiver Anknüpfungspunkt für eine systematische Weiterentwicklung. Die Kontingenz wird in den Standardvarianten wittgensteinianischer Sprachphilosophie lediglich als unhinterschreitbare Prämisse für die Unvergleichbarkeit der Sprachen bzw. deren letzte Unbegründbarkeit eingeführt, aus der keinerlei problematische Konsequenzen, die weiter zu klären wären, resultieren. Dies lässt darauf schließen, dass es verdeckte Zusatzannahmen dieser Theorien gibt, die Spannungen, die in dem Phänomen der Kontingenz, wie sie es einführen, liegen, neutralisieren oder zumindest entschärfen. Rorty führt aus, was aus diesem Modell resultiert: die Philosophie mit ihren Fragestellungen wird aufgelöst zugunsten eines jeweiligen Plädoyers, die eigene Sprache oder das eigene Vokabular als das attraktivste zu erachten und sie als solche zu verteidigen. Weniger polemisch gesprochen liegt die Aufgabe der Philosophie diesem Modell zufolge in der Explikation jeweiliger Binnenzusammenhänge, innerhalb derer strenge Normativität und Überprüfbarkeit herrschen, die jedoch keine andere Begründung als ihre faktische Existenz in Gestalt der Sprache haben, in der sich der entsprechende Philosoph gerade befindet.

### 3. Bedeutungsgeschehen und das Verstehen des anderen – Die These von der *Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation*

#### 3.1 *Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation*

Wie schon die erste These der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ wird auch die zweite These, die eine ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ diagnostiziert, von verschiedenen Positionen vorgebracht, die sich je nach heuristischem Blickwinkel deutli-

cher unterscheiden ließen, als es die folgende Rekonstruktion vorschlägt. Kernstück der ›Kontingenz der Kommunikation‹<sup>46</sup> (wie nun abkürzend diese These betitelt werden soll) ist eine Analyse der Kommunikation und ihrer Implikationen: Jede Reformulierung der Sprache in Begriffen der sprachlichen Interaktion und unter Zuhilfenahme eines Verlaufsmodells von Sprechakten<sup>47</sup> und Reaktionen darauf stellt die Theorie vor ein Problem, das in einer Sprachphilosophie, die ›rein‹ analytisch an dem Geäußerten ansetzt, nicht notwendig zur Erscheinung kommt. Denn die Vorstellung sprachlicher Interaktion setzt eine Vielfalt von Sprecher- und Hörerinstanzen voraus,<sup>48</sup> die wiederum nur sinnvoll als *Vielfalt* zu begreifen ist, wenn in der Interaktion zwischen diesen Instanzen ein Austausch stattfindet. Nur die Existenz eines solchen Austauschs zwischen distinkten Instanzen erlaubt die Unterscheidung einer kommunikativen von einer semantischen oder syntaktischen Betrachtung der Sprache. Ausgetauscht werden allerdings in erster Linie sprachliche Gehalte oder Bedeutungen. Die Verwendung des Begriffs der Kommunikation unterstellt damit, dass Gehalte oder Bedeutungen kommuniziert werden, die nicht schon immer bei allen Beteiligten ›vorhanden‹ waren. Ein

---

<sup>46</sup> Die Verortung der Kontingenz, die hier untersucht wird, in der Kommunikation hat nur am Rande etwas mit ihrem Namensvetter in einer literaturwissenschaftlichen Arbeit von de Berg zu tun. Dieser bezieht sich mit dem Ausdruck der ›Kontingenz der Kommunikation‹, wie bereits der Titel der Studie nahe legt, auf das Verhältnis kommunikativer Akte zum Kontext. Im Anschluss an Luhmanns Überlegungen zum selektiven Charakter der Kommunikation analysiert er, wie sich die differentielle Struktur der Bedeutungsgenese auswirkt, wenn erstens unterstellt wird, dass die Differenz durch einen Kontext gebildet wird, der außerhalb der Äußerung (und eventuell sogar der Sprache) liegt, und zweitens die Kontingenz historischer Entwicklungsprozesse und damit der möglichen Kontexte ernst genommen wird (Berg 1995). Diese Untersuchung setzt bereits das voraus, was die folgenden Ausführungen erst zu bestimmen beanspruchen.

<sup>47</sup> Der Ausdruck des *Sprechaktes*, wie er hier und in der Folge gebraucht wird, übersetzt eher die saussuresche *parole* oder die *énonciation* Benvenistes (vgl. Benveniste 1974) – und damit die jeweils singuläre, faktische Äußerung –, als dass er den Terminus aufnehmen würde, der von Austin und Searle entwickelt wurde. Searle äußert in seinem Buch *Sprechakte* deutlich, »daß es sich bei der adäquaten Untersuchung von Sprechakten um eine Untersuchung der *langue* [des Systems der Sprache also, A. N.] handelt« (Searle 1971: 32). In gewisser Weise ist die gesamte Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ so zu verstehen, dass sie die Unplausibilität einer solchen These demonstriert.

<sup>48</sup> Hiermit ist noch keine Aussage über die Genese oder die temporale Vorgängigkeit der Sprecherinstanzen getroffen. Wie sich zeigt, kann diese Frage allerdings zur Differenzierung der Positionen beitragen, die die vorliegende These verteidigen.

Kommunikationsbegriff, der nicht mit einer solchen differentiellen Verteilung operieren würde, wäre missverständlich und es wäre besser, von einem Monolog oder einem sprachlichen Emanationsgeschehen zu reden. Das Neue, Andere und Unerwartete im Austausch zwischen den Instanzen soll durch die ›Kontingenz der Kommunikation‹ in seiner Möglichkeit und Verstehbarkeit erklärt werden. Die Frage ist dabei vor allem, wie solche kontingenten Geschehnisse möglich sein können, wenn der Rekurs auf außersprachlich zugängliche Bedeutungen, die Sprecher neu versprachlichen könnten, systematisch, d.h. aus sprachtheoretischen Gründen, ausgeschlossen wird.<sup>49</sup> Wie ist es also der Sprache möglich, neue und unerwartete Bedeutungen hervorzubringen, wenn die Bedingung der Möglichkeit dieser neuen Bedeutungen in der Sprache selbst liegen muss?<sup>50</sup> Schließlich ist damit auch zu untersuchen, was in diesem Modell und bei seinen Vertretern überhaupt unter Bedeutung zu verstehen ist.

Eine wichtige Formulierung eines Verhältnisses der Kontingenz, das die fragliche Möglichkeit zu erklären beabsichtigt, bietet Hans-Georg Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*. Motor seiner Ausführungen ist das Unbehagen an einem Verstehensbegriff, der entweder wie im Objektivitätsideal der Naturwissenschaften auf das reine und für alle auf gleiche Weise zugängliche An-sich-Sein dessen abzielt, was zu verstehen ist, oder der das Verstehen zu einer bloßen Projektion der Vorurteile des Verstehenden auf das Verstandene macht. Beide Fassungen des Verstehensbegriffs tragen einem rele-

<sup>49</sup> Der Ausschluss von außersprachlich zugänglichen Bedeutungen trifft keine Aussage über die Existenz/Nichtexistenz oder Zugänglichkeit/Unzugänglichkeit von Entitäten außerhalb der Sprache. Allgemein ist festzuhalten, dass für die Autoren, die für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ argumentieren, die Frage nach der Qualität des Verhältnisses von Sprache und Welt im Gegensatz zu den Verteidigern der ›Kontingenz der Sprache‹ nur von sekundärem Interesse ist. Dies hängt sicherlich auch mit der gerade in dieser Frage relevanten Herkunft zumindest der Autoren, die hier thematisiert werden, aus dem Diskussionszusammenhang der Phänomenologie zusammen. Trotzdem teilen sie die sprachphilosophische Einsicht in die kategoriale Differenz zwischen Bedeutung/Wahrheit und ›Welt‹, d.h. Bedeutung oder Wahrheit sind nur Sätzen zuzusprechen, nicht aber Dingen in der Welt. Es sollte aber trotz dieser Hinweise auf keinen Fall die Vorläufigkeit dessen aus dem Blick verloren werden, was hier systematisch angedeutet wird, denn natürlich bedürfen alle zentralen Termini der letzten Sätze einer genauen Präzisierung, die zudem zu ganz verschiedenen Sprach- und Bedeutungstheorien führen kann und historisch auch zu solchen geführt hat.

<sup>50</sup> Es handelt sich also um eine strukturelle Frage und damit um die notwendige Bedingung neuer Bedeutung.

vanten Aspekt Rechnung, verfehlen aber die ›Dialektik des Verstehens‹, in der beide Momente zum Tragen kommen. Unabhängig von der konkreten Ausarbeitung des Verstehensvorgangs stellt Gadamer deshalb den Gedanken in den Mittelpunkt, es handle sich hierbei um ein »Geschehen«, und es könne nur ein Geschehen – im Unterschied zu einem geplanten oder gezielten Vorgehen z. B. – sein, wenn in ihm das Neue und Unerwartete weder einfach vergegenständlicht, noch zur rein subjektiven Leistung werde, sondern aus einem Prozess resultiere, der von konkreten Geschehnissen oder Leistungen abhängt, aber dennoch für alle, die in das Geschehen involviert sind, zugänglich sei. Dies wiederum sei nur möglich, wenn Bedeutungen nicht durch die Bedeutungen, die bisher verfügbar sind bzw. durch die Dinge, die sie bedeuten, determiniert seien. Sie müssten vielmehr kontingent aus früheren Bedeutungen hervor- und über diese hinausgehen. Dabei ist diese Einsicht in den Geschehenscharakter aber kein Spezifikum des Verstehens, sondern sie expliziert den Begriff der Erfahrung überhaupt.<sup>51</sup> Denn es ist

›das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen [zu denken], dessen Herr niemand ist, wofür auch nicht das Eigengewicht der einen oder anderen Beobachtung als solches bestimmend ist, sondern wo sich alles auf eine undurchschaubare Weise zusammenordnet. Das Bild hält die eigentümliche Offenheit fest, in der Erfahrung erworben wird, an diesem oder jenem, plötzlich, unvorhersehbar und doch nicht unvorbereitet, und von da an bis zu neuer Er-

---

<sup>51</sup> In einem anderen Zusammenhang ordnet Gadamer die Begriffe der *Geschichte* und der *Entwicklung* den zwei Optionen eines kontingenten oder eines vorhersehbaren Verlaufs zu und sieht in den beiden Verläufen die jeweiligen Objekte der Geschichtswissenschaft und der Naturwissenschaft: »Mit [dem] Verhältnis zwischen Anfang und Ende klingt auch die Bestimmung eines Hauptproblems der Analyse des geschichtlichen Lebens an, nämlich die des Begriffs der Teleologie oder der Entwicklung, um einen gängigen Ausdruck zu gebrauchen. Dies ist, wie man weiß, eines der bekanntesten Probleme des modernen Historismus. Der Entwicklungsbegriff kann allerdings die Geschichte eigentlich gar nicht betreffen. Entwicklung ist, strenggenommen, die Negation der Geschichte. Entwicklung heißt ja, daß alles schon im Anfang gegeben – in den Anfang eingewickelt – ist. Daraus folgt, daß die Entwicklung lediglich ein Zutagetreten, ein Reifungsvorgang ist, wie er sich im biologischen Heranwachsen der Pflanzen und Tiere abspielt. Das wiederum bedeutet, daß ›Entwicklung‹ immer einen naturalistischen Akzent trägt. Die Rede von einer ›historischen Entwicklung‹ hat daher in gewissem Sinne etwas Widersprüchliches. Sobald die Geschichte im Spiel ist, kommt es nicht auf das bloße Gegebene, sondern entscheidend auf das Neue an. Sofern nichts Neues, keine Innovation und nichts Unvorhergesehenes vorliegt, gibt es auch keine Geschichte zu erzählen.« (Gadamer 1996: 18 f.)

fahrung gültig, d. h. nicht nur für dieses oder jenes, sondern für alles Derartige bestimmend.« (Gadamer 1990: 358)

Der Geschehenscharakter zeichnet sich zunächst durch die Prädikate des Plötzlichen und Unvorhersehbaren aus. Wichtig ist aber zudem, dass Gadamer mit den Bedeutungsunschärfen des Wortes im Deutschen operiert. So spielt in der Bedeutung von Geschehen auch der Aspekt eine Rolle, dass einem Etwas etwas geschieht. Es geschieht also nicht nur eine kontingente Erweiterung der Erfahrung, sondern der Erfahrung selbst geschieht etwas, sie verändert sich im Geschehen, wodurch sie sich aber auch in gewissem Maße durch die Veränderungen hindurch als identische erhält. Sie ist keine bloße, unverbundene Summe von Einzelerfahrungen. Dies verdeutlicht vor allem die Geschichtswissenschaft, in der Ereignisse Teil des Geschehens sind und sie durch den Fortgang des Geschehens (für den und für dessen Gestalt sie mit verantwortlich sind) als Einzelereignisse bedeutend werden (Gadamer 1990: 379). Neue Ereignisse setzen die Geschichte nicht nur fort, sondern sie schreiben Geschichte, insofern sie sich als ein notwendiges Resultat des bisherigen Verlaufs darbieten. Es geraten also zwei Kontingenzen, die zusammenhängen, in den Blick: einerseits die kontingente Erweiterung und andererseits der kontingente Wandel.

Aber selbst wenn es richtig ist, die Erfahrung so zu erklären, dass sie in ein doppeltes Geschehen verwickelt ist, bei dem Neues und Unvorhersehbares erworben wird und dieses die Erfahrung überhaupt neu konfiguriert, ist damit doch noch nicht ersichtlich, warum und wie dies eine Parallele im Verstehensprozess finden sollte. Besagt der Begriff des Verstehens nicht primär, dass wir etwas oder jemanden in der Weise erfassen, dass es oder er unter die Begriffe subsumierbar ist, die uns zur Verfügung stehen – in dem Sinne wie das französische Wort *comprendre* neben dem Verstehen auch das Umfassen meint? Gadamer führt hiergegen eine Analyse des Sinns des Verstehensbegriffes an und fragt, wie wir sinnvoll davon reden können sollten, etwas zu verstehen oder etwas verstehen zu wollen, wenn in uns in diesem Verstehen keine Veränderung geschehe und ob als Resultat eines Verstehens nicht ein ›Mehr‹ gegenüber dem vorhergehenden Status bestehen müsse. Wenn dies so ist, dann ist es plausibel, den Geschehenscharakter der Erfahrung auch im Verstehen aufzusuchen. Der Verstehende muss das Verstandene so erfahren, dass es ihm ein Mehr gegenüber dem verschafft, über das er

zuvor verfügte. Die bloße Subsumtion ist keine Option für die Erklärung des Verstehens. Gleichzeitig impliziert dies, dass der Verstehende eine Offenheit aufweisen muss, durch die er überhaupt in der Lage ist, das Neue des zu Verstehenden so aufzunehmen, dass es nicht bloß additiv zum Bestehenden hinzukommt, sondern dieses selbst in einem neuen Licht erscheinen lässt (Gadamer 1990: 273).<sup>52</sup> Erst in dieser Formulierung wird die Analogie zum Geschehensbegriff der Erfahrung vollends deutlich.<sup>53</sup>

Die ›Erfahrung‹ und damit das Geschehen in diesem Begriff des Verstehens sind nicht auf die Aneignung überlieferter Texte begrenzt, wie es die Bezeichnung des gadamerschen Projektes als einer Hermeneutik nahe legen könnte, da dies wiederum in einer Parallele zur Naturerfahrung enden würde. Erfahrung und Geschehen stellen vielmehr auch für das unmittelbare Gespräch zwischen Personen das grundlegende Modell dar.<sup>54</sup> Allerdings bedarf der Begriff der Erfahrung einer speziellen Fassung für die Interaktion zwischen Personen, da er gewöhnlich dem Bereich der Interaktion mit Gegenständen vorbehalten ist und in gewisser Weise sogar überlieferte Texte den Charakter von Gegenständen haben. Gadamers Werk zielt aber letztlich darauf ab, auch sie aus dieser naturalisierenden Umgangsweise herauszulösen, und entwickelt deshalb für die Begegnung mit ihnen den normativen Anspruch, mit ihnen wieder ins Gespräch zu kommen. Damit wird die interpersonale Interaktion zum paradigmatischen Fall für das Verstehen.

In der Erfahrung des Gesprächs mit anderen Personen befinden wir uns im Gegensatz zur Naturerfahrung immer schon in einem

---

<sup>52</sup> Zur Lichtmetaphorik siehe Gadamer 1990, 486 ff.

<sup>53</sup> »Vom Interpreten aus gesehen, bedeutet Geschehen, daß er nicht als Erkennender sich seinen Gegenstand sucht, mit methodischen Mitteln ›herausbekommt‹, was eigentlich gemeint ist und wie es eigentlich war, wenn auch leicht behindert und getrübt durch die eigenen Vorurteile. (...) Das eigentliche Geschehen ist dadurch aber nur ermöglicht, nämlich daß das Wort, das als Überlieferung auf uns gekommen ist und auf das wir zu hören haben, uns wirklich trifft, als rede es uns an und meine uns selbst. (...) Denn auf der anderen Seite, von seiten des ›Gegenstandes‹, bedeutet dieses Geschehen das Ins-spielkommen, das Sichaus-spielen des Überlieferungsgehaltes in seinen je neuen, durch den Empfänger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten. Indem die Überlieferung neu zur Sprache kommt, tritt etwas heraus und ist fortan, was vorher nicht war.« (Gadamer 1990: 465 f.)

<sup>54</sup> Marshall verweist darüber hinaus auf Äußerungen Gadamers, in denen er das Geschehen auch auf die Begriffe des Bewusstseins und des Denkens überhaupt ausdehnt (Marshall 1989: 213).

grundsätzlich reziproken Erfahrungszusammenhang, d. h. jede erfahrene Instanz ist zugleich erfahrende Instanz. Und trotz allen Ins-Gespräch-kommens mit überlieferten Texten bleibt die Moralität auf das Gespräch zwischen Personen beschränkt (Gadamer 1990: 364, Dallmayr 1989). Auch im Gespräch ist wiederum die Offenheit für das Geschehen der Erfahrung zentral, denn erst durch sie erhält der Verstehensbegriff eine Fassung, die gegenüber anderen möglichen Weisen, für die unsere Sprache ebenfalls Ausdrücke bereithält, zu privilegieren ist. Und dies darum, weil es

»[i]m mitmenschlichen Verhalten (...) darauf an[kommt], (...) das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen ›versteh‹, d. h. überschaut. Ebenso heißt ›auf jemanden hören‹ nicht einfach, daß man blindlings tut, was der andere will. Wer so ist, den nennen wir hörig. Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.« (Gadamer 1990: 367)<sup>55</sup>

Bisher hat sich die Rekonstruktion hauptsächlich am Begriff des Geschehens orientiert. Mit dem Übergang zum Gespräch ist nun aber die Sprache hinzugetreten, was die Frage aufwirft, inwiefern die Sprache am Geschehen teilhat oder dieses bestimmt. Gadamer lässt keinen Zweifel daran, dass das Erwerben des Neuen weder als Subsumtion (sprachlich gesehen: die Applikation eines bestehenden Begriffsapparats auf einen neuen Kontext) oder bloße Unterordnung (die Übernahme der Redeweisen oder der Begrifflichkeit des anderen) noch als ein Übersetzungsvorgang (Herstellung lexikalischer

<sup>55</sup> Da die Untersuchung im Moment nur an dem Verständnis der Kontingenz interessiert ist, das sich in diesen Äußerungen artikuliert, wird vorläufig der Subtext außer acht gelassen, der hier bereits die Vernünftigkeit im ›Machen‹ der Erfahrung ins Spiel bringt. Ein Gespräch ist nur ein Gespräch, wenn es zu einem »Sich-etwas-sagen-lassen« kommt und diesem neu Erworbenen eine eigene Relevanz eignet: Es würde sogar – sobald es einmal existiert, der Zuhörer es sich also »hat sagen lassen« – gelten, wenn es niemanden und nichts Äußeres gäbe oder gegeben hätte, das es ins Spiel brächte oder gebracht hätte. Hier deutet sich eine Verknüpfung des Kontingenten mit einem Geltungskriterium an, das als Hinweis auf ein Modell der Kompatibilität und wechselseitigen Verwiesenheit von Kontingenz und Vernunft zu begreifen ist.

Äquivalenzen) gedacht werden darf. Die Sprache derjenigen, die miteinander sprechen, ist eine gemeinsame, und sie verständigen sich über etwas, das ihnen gemeinsam zugänglich ist. Selbst ein Übersetzungsvorgang würde das Mehr neutralisieren, da in ihm das zu Verstehende in bereits Verstandenes übersetzt würde. Das Neue würde bloß in einer neuen externen Bezugnahme bestehen, d. h. der bisher bekannte Ausdruck  $x$  beschreibt auch das, was die andere Person mit dem Ausdruck  $y$  meint. Der Ausdruck  $x$  würde dabei aber keinen Zuwachs erfahren, es wäre lediglich eine Äquivalenzbeziehung zwischen zwei Ausdrücken verschiedener Sprachen etabliert worden. Gadamer denkt stattdessen, die Verständigung geschehe in *einer* Sprache, so dass diese Sprache im Verlauf des Gespräches tatsächlich »angereichert« wird – vielleicht sogar erst als diese eine Sprache entsteht. Das Mehr ist ein Mehr innerhalb der einen Sprache und nicht im Verhältnis zwischen Sprachen.<sup>56</sup>

Dadurch ist nun aber auf einer neuen Ebene eine strukturelle Kontingenz identifizierbar: Es ist unmöglich, dass die Bedeutungen, die innerhalb einer Sprache bis zu einem gegebenen Zeitpunkt erschienen sind oder zum Ausdruck gebracht wurden, die Bedeutungen determinieren, die in der Folge erscheinen oder zum Ausdruck gebracht werden. Denn wenn dies so wäre, dann würde entweder keiner der Sprecher die Sprache wirklich beherrschen, da die Sprache ihnen als solche entzogen wäre und ihre Verständigung in der weitergeführten Anstrengung der Aneignung bestehen würde, oder die Sprecher würden immer schon über alle Bedeutungen verfügen und jede Verständigung wäre überflüssig. Beide Alternativen sind jedoch, wenn der Geschehenscharakter des Gesprächs angenommen wird, zu negieren. Wenn die Sprache also nicht alle Bedeutungen immer schon umfasst, was teilen die Sprecher dann, wenn sie die Sprache teilen? Offensichtlich teilen sie einen Zugriff auf die Sprache, d. h. sie befinden sich in der Sprache in ihrem Lebensvollzug, in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit also, und nicht in einem Verhältnis

---

<sup>56</sup> »Jede Sprache ist so erlernbar, daß ihr vollendeter Gebrauch einschließt, daß man nicht mehr aus seiner Muttersprache oder in seine Muttersprache übersetzt, sondern in der fremden Sprache denkt. Für die Verständigung im Gespräch ist solche Beherrschung der Sprache geradezu eine Vorbedingung. Jedes Gespräch macht die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Redner die gleiche Sprache sprechen. Erst wo es möglich ist, sich durch das Miteinanderreden sprachlich zu verständigen, vermag das Verstehen und die Verständigung überhaupt zum Problem zu werden.« (Gadamer 1990: 388)

der ›Übersetzung‹, wenn Übersetzung heißt, dass das Sprachliche (zumindest des anderen) als Fremdes und Äußerliches erfahren wird. Die Sprache hat dabei keine einheitliche, unabhängige und klar abgegrenzte Existenz. Sie ist nicht mehr als ihr Vollzug (Gadamer 1990: 453 f.), womit auch gesagt ist, dass der Verweis auf eine Struktur der Sprache, in der alle Bedeutungen, die zum Ausdruck kommen, der Potenz nach bereits angelegt sind, nicht mehr als ein Angeben einer notwendigen Bedingung ist, die das Phänomen der tatsächlich neuen Bedeutungen nicht allein erklären kann. In dieser Hinsicht lässt sich das Teilen einer Sprache auch als solches beschreiben, das immer wieder neu erzeugt wird oder werden muss, denn

»die Sprache, in der etwas zur Sprache kommt, [ist] kein verfügbarer Besitz des einen oder des anderen der Gesprächspartner (...). Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus. Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen. Die Verständigung über eine Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, daß im Gespräch eine gemeinsame Sache erst erarbeitet wird. (...) Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.« (Gadamer 1990: 384)

Die Sprache überschreitet ihren Vollzug also nicht durch eine aktuelle ideale Existenz, die die Sprecher transzendiert (auch wenn Gadammers Ausführungen aufgrund ihres romantischen Bezugsrahmens manchmal so klingen), sondern nur insofern sie eine temporale Ausdehnung hat – ein Aspekt, der unter dem Titel der Wirkungsgeschichte behandelt wird. Mit Wirkungsgeschichte ist dabei nicht primär die beschreibbare Rezeptionsgeschichte eines Werkes oder eines Gedankens gedacht, sondern sie wird in ihrer Präsenz in jedem neuen Akt der Rezeption thematisch. Die Wirkungsgeschichte bestimmt die jeweilige Herangehensweise an ein Werk oder an eine sprachliche Äußerung.<sup>57</sup> Die temporale Ausdehnung ist daher nicht nur die mate-

<sup>57</sup> »Das historische Bewußtsein soll sich bewußt werden, daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der es sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese andere Fragestellung stets, wenn auch unerkannt und entsprechend unkontrolliert, mitspielt. Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmten historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen

riale Gestalt, in der Sprachzeugnisse vergangener Epochen weiterexistieren, sondern sie ist zugleich die Instanz, durch die aktuelle Reaktionen in strukturierender Weise auf vergangene verwiesen werden. Mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte wird somit erfasst, dass sprachliche Äußerungen, wann auch immer sie getätigt wurden oder werden, sich in die Gesamtheit der sprachlichen Äußerungen einschreiben und dadurch Wirkungen entfalten. In diesen Wirkungen verursachen sie neue Bedeutungen in bestehenden Äußerungen oder sie initiieren überhaupt die Produktion neuer Äußerungen. Wiederum kommt also das historische Ereignismodell ins Spiel, in dem einzelne Ereignisse Teil des Geschehens sind und ihre Bedeutung erst im Fortgang des Geschehens entfalten, wobei Bedeutung nicht etwas sein muss, das zum Geschehensprozess hinzukommt, sondern bezeichnen kann, dass die Beteiligung eines Ereignisses an dem Geschehen offensichtlich wird. Nicht alle Aspekte, die ein Geschehen im Ganzen konstituieren, sind auf gleiche Weise evident oder notwendig für es. Die späteren Bedeutungen und Äußerungen bilden den ›unbewussten‹ Rahmen einer erneuten Herangehensweise an die ursprünglichen Äußerungen selbst, sie fokussieren den Blick und leiten die Lektüre. Gleichzeitig macht die Wirkungsgeschichte aber auch deutlich, dass die Vorgänge des Verstehens ein Fortschreiben und Erneuern darstellen. Das Verstehen ist also eigenständig produktiv und in dieser Hinsicht auf das *hic et nunc* bezogen. Gadamer nennt dieses Zusammenspiel zwischen ursprünglichem Text, Wirkungsgeschichte und produktivem neuen Verstehen *Spekulation*.<sup>58</sup>

Kehren wir zu der Frage zurück, was das Geteilte ist. Es zeichnen

---

gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen.« (Gadamer 1990: 305 f.)

<sup>58</sup> »Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein, dieses Paradox, das von jedem Überlieferungsinhalt gilt, erweist alle Auslegung als in Wahrheit spekulativ. (...) Das soll gewiß nicht heißen, daß jeder Interpret für sein eigenes Bewußtsein spekulativ ist, d. h. daß er ein Bewußtsein des Dogmatismus besitzt, der in seiner eigenen Auslegungsentention liegt. Vielmehr ist gemeint, daß alle Auslegung über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in ihrem tatsächlichen Vollzuge spekulativ ist – und das ist es, was an der Sprachlichkeit der Auslegung heraustritt. Denn das auslegende Wort ist Wort des Auslegers – es ist nicht die Sprache und das Lexikon des ausgelegten Textes. Darin drückt sich aus, daß die Aneignung kein bloßer Nachvollzug oder gar ein bloßes Nachreden des überlieferten Textes ist, sondern wie eine neue Schöpfung des Verstehens.« (Gadamer 1990: 477)

sich zwei Dinge in Gadammers Ausführungen ab: Erstens liegt das Geteilte offenbar sehr grundlegend in der Sprachlichkeit überhaupt, weshalb auch die Übersetzung nur ein sekundäres Phänomen ist, die nicht das bestmögliche Verhältnis zu einer ›Fremdsprache‹ zum Ausdruck bringt (Sallis 1989). Sprache überhaupt bildet ein Kontinuum, innerhalb dessen sich alle Menschen bewegen und womit sie die prinzipielle Ausstattung haben, sich in Verständigungsprozesse zu begeben. Zugleich ist alles Verstehbare immer schon sprachlich und damit für den Verstehenden zugänglich. »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, schreibt Gadamer (Gadamer 1990: 478).

Zweitens befindet sich das Geteilte aber auch in einer Tradition, in dem spezifischen Überlieferungszusammenhang einer Nationalsprache. Eine solche bezeichnet weniger einen fest umgrenzten, geteilten Bestand an Bedeutungen oder Sätzen, sondern eher eine geteilte Bildungstradition, über die eine Wirkungsgeschichte sich auferlegt und ähnliche Fokussierungen und Lektürierichtungen produziert. Gadamer schließt hierbei unkritisch an Hegel an und konzipiert Bildung als den Vorgang, in dem sich die allgemeine Sprachlichkeit der Welt zu einer bestimmten Sprachlichkeit konkretisiert. Der Erwerb der Sprache ist das Erwerben einer besonderen Sprache mit ihren Sitten, Traditionen und Institutionen (Gadamer 1990: 20). Mit dieser Präzisierung und Modifikation der Idee einer allgemeinen Sprachlichkeit wird es schwierig, sich vorzustellen, wie jemand, der diesen Bildungsprozess nicht durchlaufen hat, an dem Vollzug einer Sprache teilnehmen können soll. Die Universalität der Sprachlichkeit überhaupt findet hier also eine deutliche Grenze. Allerdings soll das Innen aller besonderen Sprachen als so offen gedacht werden, dass es nicht nur neue Entwicklungen widerspiegelt, sondern diese sogar mitinitiiert.<sup>59</sup>

Gadammers Hauptwerk bietet also einen Strukturbegriff der Kontingenzen an, der wie folgt auf den Punkt gebracht werden könnte: Gerade aufgrund der fundamentalen Sprachlichkeit jeglichen menschlichen Seins in der Welt, müssen innerhalb dieser Sprachlichkeit Neues und Wandel beständig möglich sein. Wäre eine Sprache

---

<sup>59</sup> »Im sprachlichen Geschehen findet daher nicht nur das Beharrende seine Stätte, sondern gerade auch der Wandel der Dinge. So können wir z. B. am Verfall von Worten den Wandel der Sitten und Werte ablesen. (...) All das vermag die Sprache offenbar deshalb, weil sie keine Schöpfung des reflektierenden Denkens ist, sondern das Weltverhalten, in dem wir leben, selber mit vollzieht.« (Gadamer 1990: 453)

ein für allemal gegeben und würde sie daher Bedeutungen strukturell determinieren, wäre damit zugleich das Sein der Welt zu einem Abschluss gekommen. Das Neue und der Wandel lassen sich über den Begriff des Verstehens explizieren, der sowohl das Verhältnis zur Welt als auch – allerdings in anderer Qualität – das Verhältnis zu anderen Menschen bestimmt, denn dieser Begriff setzt voraus, dass der Verstehende das zu Verstehende und später Verstandene (neu) erwirbt. Letzteres befindet sich dementsprechend in einer kontingenten Relation zu dem zuvor ›Verstandenen‹, da es nicht notwendig aus diesem folgen oder darin impliziert sein kann. Für die Sprache insgesamt heißt dies, dass sie in der Lage sein muss, sich permanent zu überschreiten und neue Bedeutungen nicht nur zuzulassen – dies würde die Bedeutungen extern als etwas additiv Hinzukommendes beschreiben –, sondern sie sogar hervorzubringen. Natürlich steht dieses Moment nicht im Vordergrund der Ausführungen Gadamers, denn seine Überlegungen unterstreichen stärker den Charakter des Geteilten, der auf die überwältigende Kraft des Einverständnisses verweist, das immer bereits besteht. Trotzdem bedarf aber auch dieses Teilen, wie die Rekonstruktion gezeigt hat, zumindest zu Zwecken der Beweglichkeit des Moments der Offenheit.

Das Werk Jacques Derridas kann als konsequentes Weiterdenken der Situiertheit in der universalen Sprachlichkeit verstanden werden. Es steht damit – verkürzt gesprochen – am anderen Ende eines Kontinuums möglicher Positionen ausgehend von derjenigen Gadamers. Derridas Œuvre (d. h. zumindest das frühe) befasst sich mit den Fragen, wie und warum die unvermeidliche Möglichkeit, dass sich neue und bisher unbekannte Bedeutungen ereignen, (als Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung überhaupt) zu denken ist,<sup>60</sup> und welche Konsequenzen daraus für die Grundbegriffe der westlichen Philosophie resultieren. Deren Dekonstruktion äußert

---

<sup>60</sup> Die Kontinuität dieses Themas und der mögliche Bezug der Frage auf die marxistische Tradition wird in dem Buch *Marx' Gespenster* deutlich: »The time is out of joint«: Die Formel spricht von der Zeit, sie sagt auch *die* Zeit, aber sie bezieht sich einzig und allein auf *diese* Zeit, auf *diese* Zeiten, auf ein ›diese Zeit hier‹, die Zeit dieser Zeit hier, die Zeit dieser Welt, die für Hamlet eine ›unsere Zeit‹ war, nur ein ›diese Welt hier‹, diese Epoche und keine andere. Diese Prädikation *sagt* etwas von dieser Zeit, und sie *sagt* es im Präsens des Verbs *sein* (...), aber wenn sie es *damals* gesagt hat, in dieser anderen Zeit, im Perfekt, irgendwann einmal in der Vergangenheit – wie soll es dann für alle Zeiten gelten? Anders gesagt: Wie kann sie wiederkehren und sich von neuem präsent machen, sich aufs neue und als das Neue präsentieren? Wie kann sie von neuem da sein, wenn ihre Zeit nicht mehr da ist? Wie kann sie für all die Male gelten, in denen

sich dann nicht als Relativierung, sondern in deren Überbietung (zumindest in der Artikulation dessen, was zu leisten ist), was Bennington dazu führt, treffenderweise bei Derrida von »Ultra-Philosophie« zu reden (Bennington/Derrida 1994: 134). Wesentlicher Ausgangspunkt für Derridas Analyse des Neuen und der Kontingenz im Sprachvollzug ist dabei die Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie. So beginnt Derrida seinen Text *Signatur Ereignis Kontext* mit einer Reflexion über den Begriff der Kommunikation, in der mit Bezug auf dessen vielfältige Verwendungsweisen das Moment der Übertragung als dasjenige ausgezeichnet wird, über das es zunächst nachzudenken gilt. Einige Grundbegriffe der Beschreibung oder der Explikation der Bedeutungsgenese (und Derrida unterstellt hierbei, dass Bedeutung nur innersprachliche sein kann), wie beispielsweise derjenige der Metapher, setzen immer schon voraus, was sie allererst erklären wollen. Dies wird unter anderem zum Problem, wenn der Zusammenhang zwischen einem nicht-semiotischen und einem semiotischen Verständnis der Kommunikation mit Hilfe des Begriffs der Metapher geklärt werden soll.<sup>61</sup> Es bedarf also einer grundlegenden Klärung des Übergangs von einer Bedeutung zur anderen.

Dieses Nachdenken über mögliche Bedeutungen des Wortes ›Kommunikation‹, das vermeintlich kaum argumentativ motiviert ist, ist entgegen diesem ersten Anschein zentral für die Argumentation. Der Text, der sich im Einleitungsstil darbietet, stellt eine Erörterung von möglichen Strategien der Bedeutungsklä rung dar, die pa-

---

wir versucht sind, ›unsere Zeit‹ zu sagen?« (Derrida 1995: 85) Vgl. dazu Niederberger 2000c.

<sup>61</sup> »Doch wir behaupten nicht, daß diese nicht-semiotische Bedeutung des Wortes *Kommunikation*, wie sie in der Alltagssprache, in sogenannten natürlichen Sprachen, wirkt, die *eigentliche* oder *ursprüngliche* Bedeutung darstellt und daß folglich die semantische, semiotische oder linguistische Bedeutung einer Ableitung, einer Erweiterung oder einer Einschränkung, einer metaphorischen Verschiebung entspricht. Wir behaupten nicht, wie man versucht sein könnte, die semio-linguistische Kommunikation nenne sich *more metaphoric* ›Kommunikation‹, weil sie in Analogie zur ›physikalischen‹ oder ›realen‹ Kommunikation etwas durchläßt, überträgt, übermittelt, Zugang gewährt. Wir behaupten es nicht:

1. weil der Wert der *eigentlichen Bedeutung* problematischer denn je erscheint,
2. weil der Wert von Verschiebung, Übertragung und so weiter eben gerade für den Metaphernbegriff konstitutiv ist, der jene semantische Verschiebung erklären soll, die zwischen der Kommunikation als nicht semio-linguistischem Phänomen und der Kommunikation als semio-linguistischem Phänomen stattfindet.« (Derrida 1999c: 326 – Übersetzung modifiziert)

radigmatischen Charakter für das Bedeutungsverstehen überhaupt bekommen könnten. Derrida lehnt also als erstes, wie sich zeigt, die Möglichkeit der Klärung von Bedeutung mit Hilfe einer basalen Unterscheidung zwischen eigentlichen und abgeleiteten oder übertragenen Bedeutungen ab, da einer solchen Unterscheidung das zu Grunde liegt, was allererst geklärt werden muss, nämlich die ›Ableitung‹ oder ›Übertragung‹. Als nächstes wendet er sich der Strategie zu, mögliche Mehrdeutigkeiten als solche zu begreifen, die sich mit Hilfe des Kontextes klären (lassen). Und auch hier kommt er zu dem Schluss, dass es problematisch ist, ein eindeutiges Verständnis des Kontextes zu entwickeln (Derrida 1999c: 326f.). Mit diesen beiden Strategien zeichnet Derrida diejenigen aus, die bestrebt sind, Bedeutung rein aus der Präsenz zu verstehen: Die erste Strategie nimmt an, ein Sprecher oder ein Hörer (zumeist aber beide) verfüge über die Totalität einer Sprache (oder zumindest über die Totalität der eindeutigen Bedeutungen einer Sprache) – und es sind hier durchaus Elemente der Sprachphilosophie wiederzuerkennen, die zur These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ führt – und sei vor diesem präsenten Hintergrund in der Lage, eine neue Bedeutung als eine solche wahrzunehmen, die von der eigentlichen abgeleitet wurde – und sei es auch nur in der negativen Fassung, dass das Neue in der bestehenden Sprache nichtssagend ist. Diese Strategie setzt sich aber der Verpflichtung aus zu klären, wie die Abgeleitetheit und das Abgeleitete zu *verstehen* sein sollten, wenn doch alles Verstehen zuvor an die Eindeutigkeit gebunden wurde.<sup>62</sup> Die zweite Strategie kann zwar mit einer potentiellen Mehrdeutigkeit der Sprache an sich leben (und das heißt auch, nicht mit der prinzipiellen Differenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung zu operieren), geht jedoch davon aus, dass diese Mehrdeutigkeit im Hier und Jetzt der kontextuellen Bedingungen auf eine Eindeutigkeit reduzierbar ist. Hier stellt sich das logische Problem, ob und wenn ja, wie dieser Begriff des Kontextes widerspruchsfrei gedacht und beschrieben werden kann, da sein Funktionieren in der gewünschten Weise voraussetzen würde, dass der Kontext selbst sprachlichen Charakters wäre und so in der gegebenen Situation durch die Präsenz nun eindeutiger sprachlicher Ge-

---

<sup>62</sup> Und ein kurzes Nachdenken über gewöhnliche Theoriestrategien, diesen Punkt in Griff zu bekommen, macht unmittelbar die Logik des derridaschen Übergangs zum zweiten Punkt deutlich, denn zumeist werden nun kontextuelle Elemente als erklärende eingeführt.

halte darüber entscheiden würde, wie die Mehrdeutigkeit in diesem Fall aufzulösen ist.

Derrida bezieht sich – parallel zu und doch anders als Gadamer – auf eine temporalisierte Gestalt der Sprache, um in ihr zunächst weitere Argumente gegen die präsentistischen, vermeintlichen Klärungen zu gewinnen, aber auch ein eigenes Modell zu entfalten. Die ›Radikalität‹ des derridaschen Ansatzes manifestiert sich in seiner Fassung der Sprache als Schrift, in der sich der historische Aspekt der Sprache materialisiert, zugleich jedoch die Funktionsweise der Sprache als formale und damit der absoluten Verfügbarkeit der Sprecher prinzipiell entzogene zum Ausdruck kommt.<sup>63</sup> Philosophiegeschichtlich, so konstatiert Derrida, repräsentiere die Schrift zwei Grundüberlegungen zur Idealität der Bedeutung oder des Gehalts, den die Sprache übermittelt: Einerseits wird sie als sprachliche Form neben anderen als Beweis für die Unabhängigkeit der Idealität von ihrem materialen Träger gesehen. Andererseits steht sie als Medium, das die bloße Augenblickshaftigkeit der mündlichen Rede überschreitet, für die raum-zeitliche Unbegrenztheit der Idealität (Derrida 1999c: 328). Neben den zwei Bestimmungen der Idealität wird aber aus den Überlegungen auch abgeleitet, dass die Idealität der Bedeutung immer schon vor der Erfindung der Schrift besteht. Die Schrift wird dann nur zu einem Vehikel für den Transport der Idealität über den engen Raum des Denkens und der Stimme hinaus. Die Schrift ist – zumindest im Idealfall – ein bloßer Repräsentant der idealen Bedeutung. Schließlich macht Derrida auf zwei Aspekte aufmerksam, die in diesem Modell häufig mitgeführt werden und die nun zur Generalisierung der Schrift führen sollen: Die beiden Aspekte lassen sich unter dem Begriff der ›Abwesenheit‹ vereinigen: Die Schrift funktioniert unter Abwesenheit eines Angesprochenen, und sie bedeutet unter Abwesenheit der Anwesenheit, die sie konstituiert (Derrida 1999c: 330 f.). Bei Condillac, der im ersten Teil von *Signatur Ereignis Kontext* den Hintergrund der Analyse bildet, haben diese Aspekte – wie in der allgemeinen Position, die sich in der Philosophiegeschichte wiederholt artikuliert – nur marginalen Charakter. Derrida führt diese verschiedenen Überlegungen zur Schrift zusam-

<sup>63</sup> Zu einer grundsätzlichen Erörterung von Derridas Schriftanalyse für die dekonstruktive Betrachtung der Philosophiegeschichte vgl. Tewes 1994. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass Tewes zu einer überstarken Parallelisierung eines neoplatonischen Naturbegriffs und der derridaschen Sprache als Schrift tendiert.

men und formuliert daraus eine allgemeine schrift-theoretische These:

»Ein schriftliches Zeichen tritt hervor in Abwesenheit des Empfängers. Wie ist diese Abwesenheit zu kennzeichnen? Man kann sagen, daß in dem *Moment*, da ich schreibe, der Empfänger im Feld meiner gegenwärtigen Wahrnehmung nicht anwesend zu sein braucht. Aber ist diese Abwesenheit nicht einfach eine entfernte, aufgeschobene oder in dieser oder jener Form in ihrer Repräsentation idealisierte Anwesenheit? Es scheint nicht so, oder zumindest müssen diese Distanz, dieser Abstand, dieser Verzug, diese *différance* sich zu einer gewissen Absolutheit an Abwesenheit erheben lassen, damit die Struktur der Schrift, gesetzt den Fall, die Schrift existiert, sich konstituiert. Erst dann könnte die *différance* als Schrift nicht länger eine (ontologische) Modifikation der Gegenwart (sein). Meine »schriftliche Kommunikation« muß, trotz des völligen Verschwindens eines jeden bestimmten Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. Sie muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – »iterierbar« – sein. Diese Iterierbarkeit (*iter*, »von neuem«, kommt von *itara*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als die Ausbeutung jener Logik gelesen werden, welche die Wiederholung mit der Andersheit verbindet) strukturiert das Zeichen der Schrift selbst, welcher Typ von Schrift es im übrigen auch immer sein mag (...). Eine Schrift, die nicht über den Tod des Empfängers hinaus strukturell lesbar – iterierbar – ist, wäre keine Schrift.« (Derrida 1999c: 332f.)

Die zentralen »Begriffe«, die Derrida ins Spiel bringt, sind diejenigen der *différance* und der *Iterierbarkeit*. In ihrer Verschränkung ist, wie es in dem vorhergehenden Zitat skizziert wird, seine These zur »Kontingenz der Kommunikation« zu verstehen. Ein neuer Begriff der Schrift soll dazu dienen, eine historische Gestalt der Sprache auszumachen, die nicht eine bloße Überlieferung ist, sondern in der die Materialität der Überlieferung mit den formalen Bedingungen der Wiederholbarkeit und Verstehbarkeit der Sprachelemente eine Verbindung eingegangen ist. Die Sprache trägt »ihr« Gedächtnis, verfügt jedoch strukturell nicht über eine abgeschlossene Gestalt desselben (da sie strukturell nichts als Verweis ist), d. h. es ist ebenso unsinnig, von *dem* Gedächtnis der Sprache zu reden wie von der radikalen Jetzttheit und damit Beliebigkeit der Bedeutung. Expliziert wird dieser Gedanke im »Nicht-Begriff« der *différance*.

Im Anschluss an die Arbeiten des Linguisten Ferdinand de Saussure macht sich Derrida die Differentialität der Entitäten, die die Sprache konstituieren, zu Eigen. Sprachliche Zeichen tragen an sich keine positive Bedeutung, sondern die Bedeutung resultiert aus ihrer

jeweiligen differentiellen Stellung im Verhältnis zu den anderen Zeichen. Derrida, der neben dieser mit einer weiteren Bedeutung des Wortes *différer* operiert und damit an die zuvor angeführten Überlegungen zur Schrift anschließt, stellt zugleich mit Blick auf die Zeitachse fest, dass damit aber auch

»die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt. Aus dem gleichen Grunde ist die *différance*, die kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen läßt.« (Derrida 1999b: 40)

Derrida modifiziert somit das Modell der strukturalistischen Linguistik, indem er von einer synchronen, abstrakt-atemporalen Darstellung der Sprache zu einer Erklärung des Sprachgeschehens in seinem zeitlichen und historischen Verlauf übergeht. Er konstatiert, die Bedeutungsproduktion vollziehe sich mit differentiellen Relationen durch das Sprachgeschehen hindurch, d. h. das Bestehen von Differenzen an einem Nullgrad muss vor allem eine zeitliche Dimension bekommen. Dadurch reicht es aber nicht mehr aus, von an sich bestehenden Differenzen in einem System derselben auszugehen. Vielmehr muss nun verstehbar sein, wie jeder neue Sprechakt sich wieder als ein solcher konstituieren kann und notwendig konstituiert, der in einer differentiellen Relation zu anderen steht. Derrida wählt für diesen ›Mechanismus‹ den Ausdruck der *différance*, mit dem eine Art der Neutralität gegenüber Aktivität und Passivität zum Ausdruck gebracht werden soll. Einerseits zeichnet sie ein (quasi-)transzendentes ›Prinzip‹ aus, das es ermöglicht, dass sich die differentielle Struktur in jedem Sprechakt reproduziert. Dies könnte als Reminiszenz an das grammatische oder wittgensteinianische, über Regeln operierende Sprachverständnis begriffen werden. Andererseits wird – nun gegen den Strukturalismus und die grammatischen Modelle, aber wiederum parallel zu Saussure<sup>64</sup> – ein Vorrang des Sprachgeschehens vor dem System der Sprache verteidigt, so dass

<sup>64</sup> »Die Sprache (*langue*) ist erforderlich, damit das Sprechen (*parole*) verständlich sei und alle seine Wirkungen entfalte. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache

diese Transzendentalität keine Instanz sein kann, die der Sprache jenseitig ist oder ihr im strikten Sinne vorhergeht. Sie ist nicht einmal eine inhärente Instanz *der* Sprache, sondern sie muss von den Sprechakten her jeweils neu rekonstruiert werden. Vorstellbar ist dies, wenn Sprechakte oder einzelne Elemente von Sprechakten so verstanden werden, dass sie sich, um bedeutungstragende zu sein, jeweils wieder neu in differentielle Relationen zu anderen bringen müssen. Dadurch kommt eine Semantisierung und Historisierung in das saussuresche Schema hinein: Die Sprache konstituiert sich temporal in jeweiligen Differenzrelationen, die sich unmittelbar vom gegebenen Moment auf die historische Achse ausdehnen. Damit besteht das differentielle System, von dem her der einzelne Äußerungsakt seine Bedeutung bezieht, erst im Moment von dessen Äußerung selbst. In dem so rekonstruierten Sprechakt erscheint nun ein doppeltes, den Wert der Präsenz brechendes Verweisungsverhältnis:

»Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte »gegenwärtige« Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich nicht weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist: absolut nicht ist, nicht einmal eine Vergangenheit oder eine Zukunft als modifizierte Gegenwart, konstituiert.« (Derrida 1999b: 42)

Ein so verstandener Sprechakt lässt sich nicht mit der klassischen Vorstellung der Präsenz verbinden. Er ist nämlich nur ein Sprechakt, weil er einerseits auf »vergangene« Sprechakte verweist, zu denen er sich in Beziehung setzt, und weil er andererseits das Kommen weiterer Sprechakte, die sich auf ihn beziehen, ankündigt. In diesem Sinne findet sich jeder Sprechakt in ein zeitliches Gefüge eingeschrieben. Derrida treibt den Bruch mit dem Denken der »Präsenz« so weit, dass das eben Ausgeführte nicht mehr so verstanden werden kann, als ob es mit der *différance* einen Mechanismus gäbe, der hinter dem Sprachgeschehen immer präsent sei. Vielmehr zielen die Komplikationen und Paradoxa der Argumentation und der Aussageversuche (Negationen der Begriffe durch widersprechende Ad-

---

sich bilde; historisch betrachtet, ist das Sprechen das zuerst gegebene Faktum.« (Saussure 1967: 22 – Übersetzung modifiziert)

jektive, symbolische Durchstreichungen, rhetorische Zurücknahmen) darauf ab, etwas anzudeuten, was in der Sprache wirkt, dieser sogar eine Art Struktur gibt und vor allem ihre Versteh- und Wiederholbarkeit sichert, dabei jedoch – anders als Regeln, Grammatiken oder selbst die gadamersche Wirkungsgeschichte – selbst nichts irgendwie substantiell Fassbares ist. Die Manifestation der *différance* beschreibt er dementsprechend als Spur (*trace*), Ur-Spur (*archi-trace*) oder Ur-Schrift (*archi-écriture*), Benennungen, die eine De-Transzendentalisierung beabsichtigen.

Derrida entwickelt damit in Grundrissen ein Modell, in dem sich die Elemente der Wiederholung oder der Wiederholbarkeit (und darin impliziert der Nachvollziehbarkeit) und des Neuen verschränken (vgl. dazu auch Bertram 2002). Der Vergangenheitsbezug steht für die Ermöglichung der aktuellen Bedeutung durch die historische Gewordenheit der Sprache, durch einen Fonds an Bedeutung also, der zur Wiederholung kommt und der das Wiederholen der Bedeutung ermöglicht. Gleichzeitig erschöpft sich die Sprache aber nicht in der Wiederholung, sondern durch das Anwachsen der Gelegenheiten zur Wiederholung sowie durch die Möglichkeit neuer Gebrauchsweisen des Alten, aber auch des grundsätzlich neuen Einführens von Zeichen oder Zeichenkombinationen entstehen immer neue Relationen der Differentialität. Durch dies und die offene Verweisungsstruktur auf das Kommen zukünftiger Sprechakte, die wieder neue Differentialitäten ins Spiel bringen, können beständig neue Bedeutungen erscheinen. Diese neuen Bedeutungen können zu Tage treten, da Bedeutungen nur aufgrund der Differenzen bestehen und die Elemente, die die Differenzen konstituieren, wenn auch nicht unendlich (selbst Derrida versteht die Sprache so, dass sie aus Endlichem konstituiert ist), so doch in ihren Kombinationsmöglichkeiten unbegrenzt sind. Hierbei bleibt zu klären, ob diese Unbegrenztheit in der Temporalität, der Räumlichkeit oder der Struktur begründet liegt.

Im Gegensatz zu den Analysen des Modells der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist Derrida davon überzeugt, dass es kein *sprachliches* Zeichen gibt, das nicht Teil *unserer* Sprache werden kann oder sogar wird, sobald es erscheint:

»Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene (...) Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen außerhalb von Kontext gilt, sondern

im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdopplung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welches ein Zeichen sogar nicht mehr auf sogenannt ›normale‹ Weise funktionieren könnte.« (Derrida 1999c: 339 – Übersetzung modifiziert)

Die Unendlichkeit neuer Bedeutungen liegt damit letztlich in der spezifischen Struktur der Abhängigkeit der Bedeutung von Zeit und Raum: Eine Bedeutung kann es immer nur hier und jetzt geben, aber das Hier und Jetzt ist selbst nicht mehr als eben *dieses* Hier und Jetzt. Es gibt nichts, was für ein neues Hier und Jetzt die Identität der Bedeutung garantieren könnte. Die Eigentümlichkeit der Sprache, Zeichen zur Verfügung zu stellen, die unabhängig von konkreten Sendern und Empfängern funktionieren können, hat zur Folge, dass dieses Eigentümliche denjenigen, die die Sprache benutzen, strukturell entzogen ist. Sie konstituieren die Sprache, können Identität der Bedeutung hier und jetzt konstatieren, aber sie kontrollieren die Sprache selbst in diesem Augenblick nicht. Inwiefern stützt diese Theorie die These von der ›Kontingenz der Kommunikation‹ ?

Bisher hat sich nur gezeigt, dass Derrida ein generelles Modell der Unverfügbarkeit des Sprachgeschehens präsentiert, das zwar die Neuheit von Bedeutungen ermöglicht, diese Neuheit jedoch zugleich entzieht. Damit stellt sich das Problem, wie diese Neuheit als ein Mehr oder Neues des Verstehens und der Kommunikation begreifbar sein könnte. Hier zeichnet sich ein grundsätzliches Dilemma ab, in das sich verschiedene Positionen verwickelt haben, die eine Vermittlung zwischen Phänomenologie und strukturalistischer Linguistik versucht haben: Wie kann – in der Folge der Phänomenologie (z. B. derjenigen Heideggers aus *Sein und Zeit*) – eine Temporalisierung der differentiellen Bedeutungstheorie des Strukturalismus vorgenommen werden, die zunächst synchron gedacht ist, und zugleich die andere Prämisse der Phänomenologie, nämlich die Transparenz des Sinns beibehalten werden? Die hermeneutischen Anschlussfiguren an die Phänomenologie haben dieses Problem nicht, da sie eine nahezu vollständige Semantisierung der Sprachbetrachtung vornehmen. Sie stehen allerdings, wie gezeigt, vor dem Problem, dass die neue Bedeutung nur schwer zu denken ist und die radikale Ausnahme darstellt, in der sich eine vorgängige Subjektivität zu ihrer ›Eigentlichkeit‹ aufwirft. Die Dekonstruktion scheint dagegen die Semantik vollkommen aus dem Blick zu verlieren. Sie läuft Gefahr,

ähnlich wie in den Überlegungen zu einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ die Voraussetzungen der Sprache als kontingente zu deklarieren, nur nun selbst diese Voraussetzungen den Sprechern zu entziehen. Während nämlich die Sprachspieltheoretiker davon ausgehen können, dass zumindest die Sprecher, die in eine Sprache hinreichend hineinsozialisiert sind, innerhalb dieser eindeutige Aussagen und damit verbundene kommunikative Effekte (Searle) erzeugen können, scheint Derrida auch dies noch zu negieren und der Kontingenz anheim zu stellen. Damit gäbe es zwar ein sehr radikales Kontingenzmodell, dieses würde jedoch die Erfahrung der Sprecher, doch in den meisten Fällen das zu sagen und sagen zu können, was sie zu sagen intendierten, kaum erklären können. Bestätigt sich damit nicht Habermas' Kritik an Derrida, der in der Ausformulierung der *différance* ein »subjektloses Geschehen« am Werk sieht (Habermas 1985a: 210)?

Diese (obzwar nicht nur) rhetorische Frage impliziert bereits, dass es eine andere Möglichkeit gibt, Derrida zu verstehen, die ersichtlich wird, wenn seine Verortung kontingenter Relationen mit seinem Anspruch auf eine Kritik der Vernunft zusammengeführt wird. Bislang ist deutlich geworden, dass es Derrida zwar gelingt, eine Theorie zu entwickeln, in der im Kommunikationsgeschehen die Neuheit von Bedeutung denkbar wird, da sein Sprachbegriff prinzipielle Unabschließbarkeit und den Verweis auf die Zukunft vorsieht. Gleichzeitig ist aber nicht mehr zu verstehen, wie es zu einer eindeutigen Bedeutung hier und jetzt kommen kann. Damit wäre es selbst schwierig zu begreifen, was es für einen konkreten Äußerungsakt heißt, dass er kontingent ist. Während bei Gadamer also die Neuheit der Bedeutung nur der Ausnahmefall im allgemeinen Wiederholungs- und Tradierungsgeschehen ist, ist bei Derrida aus der Kritik am falschen Verständnis der Fixiertheit von Bedeutung eine Theorie der permanenten ›Bedeutungs‹-Genese geworden. Kommunizierende können sich im Reden deshalb letztlich nicht verständigen, weil sie durch jeden weiteren Sprechakt neue Bedeutungen produzieren. Ihre Temporalität verhindert, dass sie sich auf einen Punkt ›einigen‹. Die Kontingenz der Bedeutungsproduktion ist scheinbar absolut gesetzt – auch wenn natürlich keine Beliebigkeit vorherrscht. Es ist nur von Kontingenz zu reden, da die Bedeutungsproduktion von den empirischen Sprechakten abhängt und nicht einem allgemeinen und an sich bestehenden Sprachgeschehen entstammt. Es bedarf also letztlich einer Theorie, die die Überlegungen

der beiden Autoren, von Hermeneutik und Dekonstruktion zusammenführt: Einerseits muss der formale Offenheitscharakter der Sprache als primärer betont werden. Andererseits müssen die Überlieferungsgestalt der Sprache sowie die Erfahrung der Transparenz des Sinns in ihrer semantischen Fülle ernst genommen werden. Nur dann wird es plausibel nachvollziehbar, wie es in einem Kommunikationsgeschehen zu wechselseitigem Verstehen der Interagierenden kommen kann und die prinzipielle Neuheit von Bedeutungen in der Sprache und nicht in ihr vorgängigen oder transzendenten Instanzen gesucht werden muss. Überlegungen, die eine solche Theorie vorbereiten, lassen sich bereits ausmachen, wenn nun ein Blick auf die Vernunftbegriffe dieses Modells der Kontingenz geworfen wird.

### 3.2 *Aufzeigen der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ als Vernunftkritik*

Die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ zeigt, dass zu einer sprechakttheoretischen Transformation der Sprachphilosophie das Anerkennen des Neuen im Vollzug sprachlicher Interaktionen gehört. Im Verlauf des kommunikativen Austausches vermögen Bedeutungen zu erscheinen, die vorher entweder nicht bei allen Teilnehmern vorhanden waren oder aber überhaupt erst in diesem Verlauf (in Derridas Fall sogar unabhängig von den Bemühungen oder Intentionen der Sprecher) entstehen. In historischer Perspektive wirft dies vernunfttheoretisch die Frage auf, in welchem Verhältnis dieses Geschehen zur Vernunft steht, oder besser: wie dieses Geschehen überhaupt als vernünftiges begriffen werden kann. Hierzu ist zu konstatieren, dass das Modell zwei wirkmächtige Vernunftkonzepte problematisiert, die ohne Anspruch auf philologische Genauigkeit als das *aufklärerische* und das *hegelianische* benannt werden können. Das Vernunftkonzept der Aufklärung sieht die Vernunft als eine unwandelbare Instanz, die einen Gerichtshof darstellt, vor dem sich Ansichten, Theorien oder Gedanken zu rechtfertigen haben. Im Verlauf einer solchen Rechtfertigung erweist sich, dass eine Ansicht, eine Theorie oder ein Gedanke vernünftig ist, da sie oder er entweder in einem vernünftigen Verfahren zustande gekommen ist oder sich selbst in seiner abschließenden Gestalt als vernünftig herausstellt. Die Vernunft ist zwar in der Lage, immer Neues zu beurteilen, jedoch nur dadurch, dass sie sich auf die Formalität zu-

rückzieht und dementsprechend auch das Neue immer nur unter denselben formalen Gesichtspunkten beurteilen kann (Gadamer 1990: 277). Die Vernunft selbst ist so dem Prozess entzogen. Eine solche Vernunftkonzeption wird problematisch, wenn die sprachphilosophische Wende vollzogen wird, denn nach einer solchen Wende ist es schwierig zu sehen, wo eine solche Vernunft zu verorten wäre und wie sie sich unter den Bedingungen des Wandels im Sprachgeschehen und der Veränderungen der Sprache(n) als selbige durchhalten sollte. Es ist unklar, wie es einen Maßstab geben könnte, der von der konkreten Sprache unabhängig ist und nach dem die sprachlichen Vollzüge und Resultate beurteilt werden könnten, denn die Aufnahme des transzendentalphilosophischen Denkens läuft Gefahr, den Subjektbegriff, der für das Aufklärungskonzept wesentlich die Verortung der Vernunft leistete, bloß linguistisch zu läutern, ihn ansonsten jedoch unverändert beizubehalten. Die Verteidigung der These einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ operiert nun nicht einfach mit dem Begriff der Sprache, sondern mit demjenigen der Kommunikation. Dieser enthält zwar ein Mehr gegenüber demjenigen der Sprache, insofern er deren konkrete Vollzugsgestalt thematisiert, aber auch er bleibt an die Einsichten des *linguistic turn* gebunden, d. h. wenn es die Vernunft gibt, dann muss sie als Moment am oder im Sprachgeschehen aufweisbar sein. Wenn aber die Einsicht in die Kontingenz der Kommunikation richtig ist, dann muss die Vernunft sich mit dem Sprachgeschehen verändern können. Sie muss sich auch in der materialen Entfaltung der Kommunikation erweisen und nicht schon immer da sein.

Dies legt es nahe, ein hegelianisches Vernunftmodell als komplementäres Moment zur ›Kontingenz der Kommunikation‹ zu erwarten. Dieses Vernunftmodell identifiziert die Vernunft nicht in einem Punkt oder als ein jenseitiges Vermögen, sondern die Vernunft ist die ›Logik‹ des Vollzugs selbst. Die einzelnen Schritte oder im vorliegenden Fall die einzelnen Sprechakte sind nicht aufgrund ihres Inhaltes oder ihres formgerechten Zustandekommens vernünftig und verstehbar, sondern deshalb weil sie Ausdruck eines Prozesses sind, in dem sie als einzelne Elemente zugleich das Neue und das Erweiternde eines Systems darstellen. Die Kommunikation ist dann der Vorgang einer zunehmenden wechselseitigen Verstrickung, die für diejenigen, die an ihr beteiligt sind, zur Ausgangsbasis für die nächsten Schritte wird. Der Weg ist also immer schon begonnen, und das scheinbar autonome Voranschreiten ist eigentlich die Explo-

ration der Potenzen des Weges. Das Neue schreibt sich sofort in das Gemeinsame ein und verliert damit seinen Aspekt der Kontingenz.

Das hegelianische Modell beansprucht zwar, der bloßen Subsumtion der Aufklärungsvernunft zu entkommen, indem jedem einzelnen Moment als solchem Gerechtigkeit widerfährt, zugleich ist das Modell aber so totalisierend, dass den Momenten selbst noch der geringste Aspekt der Kontingenz geraubt wird. Das Kontingente reduziert sich so auf den Anlass der Entfaltung der Vernunft. Mit dieser Problematisierung, die der Kritik Adornos am hegelianischen Vernunftmodell geschuldet ist (Adorno 1975: 185 f.), wird deutlich, dass die These von einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ dem Hegelianismus wahrscheinlich stärker entgegensteht als der Aufklärung – und dies gerade aufgrund der vermeintlichen Nähe zu Hegel. Denn offensichtlich sollte eine Bestimmung des Vernunftkonzeptes, das mit der ›Kontingenz der Kommunikation‹ zusammenstimmt, an dem Phänomen ansetzen, dass das Neue im Geschehen der Kommunikation weder für den Sprecher noch für den Hörer in deren Erfahrung und Wahrnehmung ein schlechthin Neues und Anderes ist. Das Neue macht Sinn, ist daher verstehbar und bildet unmittelbar einen Teil des Verstandenen überhaupt. Trotzdem kommt der Kontingenz ein solches Gewicht zu, dass der Vorgang nicht einfach als eine Entfaltung der Vernunft zu begreifen ist:

»Ja, wie das Schöne eine Art Erfahrung ist, die wie eine Bezauberung und ein Abenteuer sich innerhalb des Ganzen unserer Erfahrung hervor- und aus ihm heraushebt und eine eigene Aufgabe der hermeneutischen Integration stellt, ebenso ist offenbar auch das Einleuchtende immer etwas Überraschendes, wie das Aufgehen eines neuen Lichtes, durch das sich der Bereich dessen erweitert, was in Betracht kommt. Die hermeneutische Erfahrung gehört in diesen Bereich, weil auch sie das Geschehen einer echten Erfahrung ist. Daß an etwas Gesagtem etwas einleuchtet, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt und entschieden zu sein, trifft in der Tat überall zu, wo uns aus der Überlieferung etwas anspricht. Das Überlieferte bringt sich in seinem Recht zur Geltung, indem es verstanden wird, und verschiebt den Horizont, der uns bis dahin umschloß. Es ist in dem aufgezeigten Sinne eine wirkliche Erfahrung.« (Gadamer 1990: 489)

Gadamer stellt hier das Zusammenspiel von Kontingenz und Vernunft explizit dar, indem das Verstandene einerseits überraschenden Charakter hat, womit beschrieben ist, dass es aus dem Bisherigen heraus nicht antizipierbar war und somit kontingent ist, und es andererseits einleuchtend ist und sein Recht zur Geltung bringt, womit

wiederum beschrieben ist, dass es Geltungsansprüche erhebt und eventuell bereits eingelöst hat, also sich als vernünftig erwiesen hat. Selbst wenn sich diese Passage primär auf historische Produkte bezieht, lässt sich der Vorgang doch verallgemeinern und die Frage stellen, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt ist, das ›Einleuchtende‹ als vernünftig zu charakterisieren. Dabei ist es sicherlich zu einfach, auf irgendeine Form des Intuitionismus zurückzugreifen. Es ist vielmehr notwendig, den Kommunikationsprozess genau zu analysieren, um in ihm das Moment oder die Elemente auszumachen, die es erlauben, an dieser Stelle von Vernünftigkeit zu reden. Dieser Vernunftbegriff muss also damit kompatibel sein, dass das Neue ihn unerwartet trifft, womit gesagt ist, dass es kein Determinations- oder Deduktionsverhältnis geben kann. Der Gesprächspartner hat nicht einfach besser analysiert, was beide Beteiligten vorher schon wussten, sondern das, was im Gespräch neu erscheint, ist eine wirkliche Erweiterung gegenüber dem Bisherigen. Und trotzdem existiert es nicht in bloßer Apposition, sondern bildet einen Teil des neuen Ganzen, steht also in einem internen Verhältnis zu dem Bisherigen.

Gadamer bemüht hierzu eine revidierte Fassung der hegelschen Dialektik (Gadamer 1990: 475), die sich insbesondere auf der sprachphilosophischen Ebene und unter Rekurs auf die Hermeneutik Schleiermachers von Hegel entfernt. Das hermeneutische Verstehen soll ein endliches Verstehen sein, was bedeutet, dass der Gebrauch der Dialektik kein absoluter, sondern nur ein regulativer sein kann. Damit zeigt sich aber, dass eine Vernunft ins Spiel kommt, die nicht immer schon am Werk ist, sondern – und dies zeigt die Affinität zu Modellen der Vernunft, wie sie die Aufklärung hervorgebracht hat – immer erst ins Werk zu setzen ist, und zwar auf der Grundlage von Verhältnissen, die sie unter Umständen nicht selbst produziert hat. Glücklicherweise verfügt die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ mit der Kommunikation nicht nur über einen Garanten des Neuen und Kontingenten, sondern zugleich auch über einen Mechanismus, über den die Syntheseleistung des Verstehens aktiv betrieben werden kann. Die Kommunikation ist ja nicht bloß ein Geschehen, das als solches die Sprecher und Hörer konstituiert, sondern es ist ein Vollzug, für den die Sprecher mit ihren Aktivitäten unerlässlich sind, selbst wenn diese Aktivität nicht als eine Intentionalität missverstanden werden darf, die der Sprache vorgängig ist. Die Vernunft ist dann als Vermögen zu begreifen, in der Kommuni-

kation Verstehen zu erzeugen. Allein auf dieser eher formalen Ebene ist die Vernunft anzusiedeln, in den einzelnen sprachlichen Gehalten und Bedeutungen ist sie nur sekundär.

Mit dieser Rekonstruktion eines Vernunftbegriffs, der Bestandteil der Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ ist, ist aber nicht nur die Hermeneutik Gadamers charakterisiert, sondern auch in Derridas Werk (oder zumindest in dessen Spätwerk) gibt es Züge, die in eine solche Richtung weisen. Die Erläuterung der derridaschen Verortung der Kontingenz endete mit dem habermaschen Verdacht einer sich selbst sprechenden Sprache. Seit der Mitte der achtziger Jahre gibt es einen wichtigen Topos in Derridas Texten, der auf diesen Verdacht überzeugend antwortet und ihn zurückweist. Beginnend mit einer Fußnote in dem Text *Vom Geist. Heidegger und die Frage* aus dem Jahre 1987, die unterdessen viel diskutiert wurde, redet er von einem »Versprechen der Sprache«, das es angemessen zu würdigen gelte (Derrida 1988: 148 ff.).<sup>65</sup> Dieses Versprechen ist (neben der *différance*) eine weitere quasi-transzendente Bedingung der Sprachverwendung. Anders als die *différance* bezieht sie sich allerdings ausschließlich auf den Sprechaktcharakter der Sprache und nicht auf ihre linguistisch beschreibbare Struktur. In *Le monolinguisme de l'autre* deutet er das Versprechen als ein Versammeln, in dem sich jedes Äußern oder Verstehen von Sprache immer schon befindet, ohne dass damit der Vollzug selbst inhaltlich in irgendeiner Weise antizipiert oder begrenzt wäre (Blank 2002, Niederberger 2002a):

»Une structure immanente de promesse ou de désir, une attente sans horizon d'attente informe toute parole. Dès que je parle, avant même de formuler une promesse, une attente ou un désir *comme tels*, et là où je ne sais pas encore ce qui m'arrivera ou ce qui m'attend au bout d'une phrase, ni *qui*, ni *ce* qui attend qui ou quoi, je suis dans cette promesse ou dans cette menace – qui rassemble dès lors la langue, la langue promise ou menacée, prometteuse jusque dans la menace et vice versa, ainsi rassemblée dans sa dissémination même.« (Derrida 1996: 42f.)

Vor allem durch die Aufnahme des Begriffs der *dissémination* am Schluss führt Derrida vor Augen, dass sein Blick auf das Sprachgeschehen weiterhin auch von der Verstehensdimension bestimmt ist. Die Sprachbenutzer liefern sich dem Sprachgeschehen nicht nur

---

<sup>65</sup> Siehe zum nun folgenden Zusammenhang Critchley 1992, 190–200, Critchley 1993 und Niederberger 1997a, 37–42.

in der Überzeugung der gelingenden Kommunikation aus, sondern begreifen ihre Reden als Beiträge zu einem gemeinsamen Verstehensprozess. Dabei macht Derrida aber auch deutlich, dass diese Einstellung nicht einfach ein Erwartungshorizont ist, der alle Äußerungen begleitet, sondern vielmehr eine vernünftige Aufgabe, die eine vorsichtige und differenzierte Universalisierung zur Folge hat (Derrida 1996: 45). Für ihn führt diese Aufgabe verständlicherweise zu ethischen Überlegungen, denn es sind die Haltung und das Handeln desjenigen, der am sprachlichen Austausch teilnimmt, die von ihr betroffen sind. Offensichtlich schließt Derrida hier an die Transformation der Phänomenologie an, die von Emmanuel Levinas begonnen wurde und die darin besteht, dass selbst das epistemische Geschehen sowie die Weltwahrnehmung und -erfahrung auf einem ethischen Fundament aufruhet.

Diese Ausführungen zeigen, dass nicht nur Gadamer mit Hilfe des Begriffs des Verstehens eine Bestimmung der Vernunft im Rahmen einer Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ sucht. Auch Derrida sieht eine Ausrichtung auf das Verstehen, die der Sprachverwendung als solcher innewohnt und die es erlaubt, ein vernünftigeres von einem weniger vernünftigen Bewegen in der Sprache zu unterscheiden. Die Überlegungen dieser beiden Autoren zusammen bieten daher eine interessante und zumindest in den Grundzügen und systematischen Komponenten überzeugende Fassung einer Kombination von Kontingenz und Vernunft. Bei beiden wird ein strukturelles Verhältnis der Kontingenz zwischen der existierenden Sprache bzw. ihren Bestandteilen und der Bedeutung expliziert, die in einem Sprechakt zum Ausdruck oder zur Erscheinung kommt. Zugleich ist diese Bedeutung aber auch nicht durch eine intentionale Bedeutungsstiftung im Äußerungsakt determiniert, sondern dieses Verhältnis ist ebenfalls eines der Kontingenz. Die Bedeutung, die erscheint, resultiert stattdessen aus der jeweiligen synchronen und diachronen sprachlichen Konstellation, die durch einen Sprechakt etabliert wird, d. h. aus einer Beziehungnahme von letzterem auf die semantische Verweisstruktur der früheren Äußerungen und der vermeintlich präexistenten Bedeutungen von Äußerungsformen, die diese Verweisstruktur aktualisiert oder (Gadamer) / und (Derrida) modifiziert (Bertram 2002: 87–115). Es handelt sich deshalb auch nicht bloß um ein insgesamt kontingentes Geschehen, denn das Erscheinen von Bedeutungen ist grundsätzlich abhängig von der Ausrichtung derjenigen, die sich der Sprache bedienen, auf

das wechselseitige Verstehen. Äußerungen gibt es nämlich als solche überhaupt nur, wenn jemand etwas zu kommunizieren hat und sie daher äußert. Vernünftig agieren folglich diejenigen, die sich der Kontingenz in der Bedeutungsgenese ihrer Äußerungen bewusst sind und gerade deshalb die Vorstellung einer bloßen Verständigung vermittelt von Äußerungen, die immer schon klar und geteilt sind, daraufhin überschreiten, dass die Verständigung als ein Prozess gedacht wird, in dem vielfältige Faktoren zu dessen Gelingen oder Misslingen beitragen. Auch wenn Bedeutungen nur zum Ausdruck kommen können, wenn Äußerungen getätigt werden, so hängt die jeweilige Bedeutung, die dabei zum Ausdruck kommt, dennoch nicht – oder zumindest nicht unmittelbar – von der Intentionalität derjenigen ab, die die Äußerungen tätigen. Somit können weder der Prozess selbst noch seine Komponenten über eine Vernunft der Sprecher und Hörer immer schon als vernünftige begriffen werden, sondern der Prozess, seine Komponenten und seine Resultate werden allererst durch die beständige Bemühung der Sprecher und Hörer um diesen Prozess, die Komponenten und die Resultate vernünftig.

Die Überlegungen von Gadamer und Derrida provozieren die Nachfrage, welche Relevanz dieser Komplizierung des traditionellen hermeneutischen oder sprachphilosophischen Argumentierens und Analysierens zukommt und ob hier nicht ein Randphänomen zum Ausgangspunkt und Zentrum der Bestimmungen gemacht wird.<sup>66</sup> Gadamer hat offensichtlich primär das normative Programm einer anderen und besseren Aneignung der Überlieferung vor Augen, während Derrida auf eine Temporalisierung und sprachphilosophische Radikalisierung der philosophischen Grundbegrifflichkeit abzielt. Damit die Diagnose einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ aus dieser zu engen oder zu weiten Perspektive gelöst wird und in ihrer möglichen Reichweite präzisiert werden kann, ist es notwendig, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob es Kontexte gibt, in denen die Kommunikation tatsächlich unverzichtbar ist und was, wenn es denn solche Kontexte gibt, dabei kommuniziert werden muss. Die Untersuchung dieser Frage führt zur Handlungstheorie und zur Un-

---

<sup>66</sup> Menke z. B. ist überzeugt, dass Derrida ästhetische Negativitätserfahrungen ohne weitere Begründungen auf den allgemeinen Bereich der Erfahrungen überträgt und sie dort generalisiert. Dies muss seiner Ansicht nach scheitern, weil eine solche Strategie nicht zeigen kann, dass dieser Übergang notwendig oder überhaupt sinnvoll ist (Menke 1991: 274 ff.).

tersuchung der Konstitution und Reproduktion des Handlungswissens.

#### 4. Erfolgreiches Handeln in der Welt – Die These von der Kontingenz des Handlungswissens

##### 4.1 Die Kontingenz der Welt und das Handlungswissen

Ein Blick in die gegenwärtige philosophische Literatur zum Kontingenzbegriff zeigt, dass diese sich zwar hauptsächlich mit Fragen der Sprachphilosophie befasst, wie etwa in den beiden Diskussionszusammenhängen ersichtlich wurde, die zuvor vorgestellt wurden, dass es aber gerade in den letzten Jahren mit den Problemen des politischen oder sozialen Handelns sowie der Entscheidung unter Bedingungen unvollständigen oder mehrdeutigen Wissens einen neuen Schwerpunkt gibt (z. B. Palonen 1998, Hesse 1999). In der Auseinandersetzung mit den wittgensteinianischen Positionen wurde bereits darauf hingewiesen, dass der *linguistic turn* bei einigen (post-)analytischen Ansätzen mit einem *pragmatic turn*, einer handlungstheoretischen Wende einhergeht, was insbesondere der Ausdruck des ›Sprachspiels‹ belegt. Für eine solche Wende steht aber nicht nur die anglo-amerikanische Philosophie, sondern auch Strömungen, die lange Zeit in Kontinentaleuropa dominierten, wie etwa die Phänomenologie oder die Kritische Theorie, sind in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dadurch gekennzeichnet, dass sie handlungstheoretische Motive aufnehmen. Mit dieser handlungstheoretischen Wende weiter Teile der Philosophie (nicht zuletzt auch der theoretischen Philosophie) sind jedoch Probleme im Umgang mit der weltlichen Situiertheit von Handlungsvollzügen erschienen, die es notwendig machen, auch hier von Verhältnisse struktureller Kontingenz zu sprechen. Die Einsicht in das Bestehen solcher Verhältnisse wirft dann allerdings, obwohl sie zunächst einem ganz anderen Bereich als der Sprache entstammt, aufgrund der engen Verwobenheit von handlungs- und sprachtheoretischer Wende neue und wichtige Anfragen an die weiteren Disziplinen der Philosophie auf. Diese Verortung von Kontingenz soll hier unter dem Titel der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ präsentiert werden, selbst wenn dieser Ausdruck zu wenig genau ist, um das Problem präzise zu benennen. Die fehlende Präzision ist aber nicht nur eine Frage des Titels, sondern sie

indiziert – wie Rüdiger Bubner schon 1976 konstatierte –, dass trotz aller Bemühungen der Begriff des Handelns »einer der unbekanntesten Begriffe innerhalb der philosophischen Disziplin geblieben« ist.<sup>67</sup>

Vor allem in der pragmatistisch-phänomenologischen Soziologie<sup>68</sup> ist es dagegen zum Teil üblich, das Handeln nicht nur aus der analytischen Perspektive externer und nachträglicher Beschreibungen zu erfassen, sondern es mit Hilfe eines Wissensbegriffs zu charakterisieren, der auf ein Wissen hinweist, das in den Handlungen präsent ist und das vor allem bei den Klassikern der soziologischen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts zumeist als ›Sinn‹ auftritt. Handlungen sind weder bloß intentionale Vollzüge noch rein den Bedingungen geschuldetes Verhalten, vielmehr ist für sie ein Weltbezug charakteristisch. Sie richten sich auf eine Welt und ›rechnen‹ mit ihr, um dann in ihr vollzogen zu werden, wodurch sie selbst zum Teil dieser Welt werden. Über den Weltbegriff wird also eine doppelte Perspektive eingebracht: Einerseits ist die Welt das, was vor der Handlung gewusst werden kann, aber auch das, was in Rechnung zu ziehen ist, und damit eine Bedingung des Erfolgs der Handlung bildet, die dem Handelnden entzogen ist. Andererseits ist die Welt – zumindest insofern sie in ihrer sozialen Dimension betrachtet wird – nichts anderes als die Gesamtheit der Vollzüge der Handelnden und ihrer Produkte. Dies erlaubt es, einen Zusammenhang zwischen den beiden Perspektiven anzunehmen, den Berger und Luckmann in ihrem Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* auf folgende Weise beschreiben:

»Solange entstehende Institutionen lediglich durch Interaktion von A und B aufrechterhalten werden, bleibt ihr Objektivitätszustand spannungsvoll, schwan-

---

<sup>67</sup> »Praktische Philosophie hat es offenbar mit Praxis oder Handeln zu tun. Gleichwohl ist dies einer der unbekanntesten Begriffe innerhalb der philosophischen Disziplin geblieben, die sich mit dem Praktischen erklärtermaßen befaßt. Was eigentlich Handeln sei, ist kaum je gefragt worden, wo alle Aufmerksamkeit der ehrenvolleren Aufgabe galt, Vernunft in der Praxis zu verbreiten.« (Bubner 1982: 7)

<sup>68</sup> Die Zentralität des Handlungsbegriffs für die Soziologie insgesamt wird z. B. im berühmten ersten Paragraphen von *Wirtschaft und Gesellschaft* deutlich: »Soziologie (...) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären will. ›Handeln‹ soll dabei ein menschliches Verhalten (...) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. ›Soziales‹ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.« (Weber 1972: 1)

kend, fast spielerisch, obgleich sie schon durch ihr bloßes Zustandekommen einen gewissen Objektivitätsgrad erhalten. (...) Für sie, die selbst dieser Welt im Verlauf gemeinsamen Lebens Gestalt gegeben haben, eines Lebens, an das sie sich erinnern können, ist diese Welt zudem noch durchschaubar. Sie verstehen, was sie selbst geschaffen haben. Das ändert sich jedoch mit der Weitergabe an eine neue Generation. Die Objektivität der institutionalen Welt ›verdichtet‹ und ›verhärtet‹ sich, nicht nur für die Kinder, sondern – mittels eines Spiegelseffektes – auch für die Eltern. (...) Eine Welt, so gesehen, gewinnt Festigkeit im Bewußtsein. Sie wird auf massive Weise wirklich und kann nicht mehr so einfach verändert werden. Für die Kinder in der Frühphase ihrer Sozialisation wird sie ›die Welt‹. Für die Eltern verliert sie ihre spielerischen Qualitäten und wird ›ernst‹. Den Kindern ist die von den Eltern überkommene Welt nicht mehr ganz durchschaubar. Sie hatten nicht Teil daran, ihr Gestalt zu geben. So steht sie ihnen nun als gegebene Wirklichkeit gegenüber – wie die Natur und wie diese vielerorts undurchschaubar.« (Berger/Luckmann 1980: 62 f.)

Es gibt also Verhältnisse der ›Sedimentierung‹, in denen vormalige Konstruktionsprodukte zu einer ›zweiten Natur‹ werden:<sup>69</sup> Während in einer idealen Konstitutionsphase die Handlungen durch einen einfachen Rekurs auf die Intentionen der Handelnden hinreichend erklärbar sind, muss dieser Begriff der Intention in späteren Phasen deutlich komplexer ausfallen. In ihm muss nun das Zusammenspiel einer Absicht mit einem Wissen über die Welt gedacht werden. Hierbei kommt es aber nicht nur zu einer Konfrontation einer ›subjektiven‹ Absicht mit der objektiven Welt, sondern die Welt ist selbst immer schon Teil der Formierung der Absichten. So zeichnet sich ein neuer Begriff der Intention ab, der offensichtlich die Überlegungen der Phänomenologie nutzt. Über diesen transformierten Begriff der Intention kann nun auch von der Makro-Perspektive der Weltkonstitution zur Mikro-Ebene übergegangen werden, auf der komplementäre Vorgänge entdeckbar sind. Ein zentrales komplementäres Phänomen ist die Routinisierung von Handlungen, die eine unerlässliche Bedingung für die Ausbildung und Stabilität von Institutionen, d. h. Objektivierungen von Handlungsvollzügen darstellt. So bildet sich aus der Wiederholung von Handlungsvollzügen nicht nur ein

<sup>69</sup> Der Topos der ›zweiten Natur‹ ist hegelschen Ursprungs und nimmt vor allem in der Rechtsphilosophie eine prominente Stellung ein: »§ 151. Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die Gewohnheit desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist.« (Hegel 1989: 301)

deskriptiv erfassbares Modell der Handlungen, die mit ihnen verbunden sind, aus, sondern die Handlungen werden selbst als Realisierungen eines Modells aufgefasst, das den Handelnden als solches bekannt ist. Sie wissen also, wie die Handlung auszuführen ist, und ersparen sich damit für die Zukunft neue konstitutive Leistungen. Schließlich behalten die Handlungen aufgrund ihrer Gewusstheit auch ihren spezifischen Sinn und sinken nicht zu bloßem Verhalten herab.<sup>70</sup>

Evidentermaßen haben wir es hier mit einem problematischen Wissensbegriff zu tun, der aber vorläufig nicht von Interesse ist, da zunächst zu verstehen ist, inwiefern sich die soziologische von einer philosophischen Betrachtungsweise unterscheidet und ob deren Handlungsanalyse auch für die Philosophie einen möglichen Ansatzpunkt darstellt. Dazu reicht es aus, mit einem unklaren Wissensbegriff zu operieren. In der dargestellten soziologischen Perspektive wird konstatiert, dass Tätigkeiten sich durch die Wiederholung zu Routinen ausprägen und auf diesem Weg zwei Eigenschaften erwerben: Erstens sind sie mit geringerem Aufwand reproduzierbar und zweitens sind sie wissbar. Es existiert dabei ein doppeltes Wissen über das Wie des Handlungsvollzugs, d. h. das Wissen über die Art der Ausführung, und über das Was, d. h. die erzielte Wirkung mit einer Handlung. Dieser Komplex wiederum ist in die ›Welt-Perspektive‹ eingebettet: Die routinisierten Vollzüge bilden die Grundlage für die Institutionalisierungen, die wiederum das Fundament der Welt abgeben. Das Wissen wird so selbst zu einem allgemeinen Wissen, da es nicht bloß ein jeweils singuläres Erfahrungswissen ist. Gleichzeitig ist es dadurch aber auch Teil des gesamten gesellschaftlichen Wissens und insofern auf andere Wissensbestände bezogen. Dies bietet den Vorteil, dass selbst für die Situationen, in denen es zu Brüchen in einer Routine kommt, andere soziale und individuelle Routinen vor-

---

<sup>70</sup> »Alles menschliche Tun ist dem Gesetz der Gewöhnung unterworfen. Jede Handlung, die man häufig wiederholt, verfestigt sich zu einem Modell, welches unter Einsparung von Kraft reproduziert werden kann und dabei vom Handelnden als Modell aufgefaßt wird. Habitualisierung in diesem Sinne bedeutet, daß die betreffende Handlung auch in Zukunft ebenso und mit eben der Einsparung von Kraft ausgeführt werden kann. Das gilt für nichtgesellschaftliche wie für gesellschaftliche Aktivitäten. (...) Habitualisierte Tätigkeiten behalten natürlich ihren sinnhaften Charakter für jeden von uns, auch wenn ihr jeweiliger Sinn als Routine zum allgemeinen Wissensvorrat gehört, zur Gewißheit geworden und dem Einzelnen für künftige Verwendung zuhanden ist.« (Berger/Luckmann 1980: 57)

handen sind, die die Lösung dieser Probleme ohne Austritt aus routinisierten Vollzügen beheben (Berger/Luckmann 1980: 44, 166 f.).

Damit sind die Grundstrukturen einer Handlungstheorie entwickelt, in der dem Wissen – wenn auch bislang nicht geklärt ist, wie dieser Wissensbegriff genau zu verstehen ist – eine zentrale Rolle zukommt. Durch die Routinisierung von Handlungen werden diese sowohl typologisch als auch prognostisch wissbar. Gleichzeitig ist so ein Wissensvorrat für jeden einzelnen zugänglich, mit dem sogar Handlungstypen und Anleitungen zu Handlungsvollzügen abrufbar sind, die der Abrufende noch nie vollzogen hat, ohne dass es zu Krisensituationen kommen muss. Das offenkundige Problem dieser soziologischen Herangehensweise besteht darin, dass zwei notwendige Fragen unbeantwortet bleiben: Erstens wird die Ebene der ›Absichten‹ vollkommen ausgeklammert. Mit ›Absichten‹ sind im schwächsten Sinne die Motivationslagen bezeichnet, die Handelnde dazu veranlassen, sich überhaupt an einem bestimmten Handlungstyp zu orientieren. Sie kommen in der soziologischen Betrachtung nur als innersystemische dynamische Faktoren ins Spiel, wodurch sie aber bereits an die bestehenden Regeln und Routinen angepasst und folglich immer schon Teil der Welt sind. Dies macht es jedoch schwierig, Wandel und Veränderung in den Routinen, Handlungstypen in ihrem Entstehen sowie neue Einzelhandlungen zu erfassen. Die Darstellung muss diese als nicht-prognostizierbare Zufälle oder aber als systematische Abweichungen von den bekannten Typen auffassen, die aufgrund der Systematizität der Abweichung als Veränderungen oder Neuerungen nachvollziehbar und sofort integrierbar sind. Zweitens gibt es kein Kriterium dafür, unter welchen Bedingungen eine Welt und das Wissen, das zu ihr gehört, Geltung erlangt. Berger und Luckmann etwa können nur ein Stabilitätskriterium anführen, das allerdings so allgemein gefasst wird, dass es durch jeden Typ von ›Welt‹ erfüllbar ist. Angesichts der zwei offenen Fragen lässt sich mit dem soziologischen Handlungsmodell sicherlich eine interessante Erkenntnis über den Status und die relative Unveränderlichkeit der ›Wirklichkeit der Alltagswelt‹ gewinnen (Berger/Luckmann 1980: 24), philosophisch bleibt eine Zugangsweise über das, was »in der Gesellschaft als ›Wissen‹ gilt« (Berger/Luckmann 1980: 16), unbefriedigend.<sup>71</sup> Trotz der vielfältigen Bezugnah-

<sup>71</sup> Vgl. zu den Vorbehalten gegenüber dem Begriff einer ›unproblematischen Alltäglichkeit‹ auch die Kritik am Konventionalismus, der darin verkörpert ist, im Kapitel II. 2. Es

men auf die Phänomenologie und der Kritiken an der mechanistisch-nomologischen Soziologie orientieren sich auch Berger und Luckmann an einem Handlungsmodell, in dem Regelmäßigkeit und relative Stabilität im Vordergrund stehen. Die Naturwissenschaften bleiben das Vorbild auch dieser Herangehensweise, selbst wenn keine ewig geltenden Gesetze gesucht werden, sondern bloß solche, die Resultat einer kontingenten Genese sind. Eine einschlägige Verortung von Kontingenz, die über das hinausginge, was im Rahmen der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ konstatiert wurde, lässt sich hieraus nicht ableiten.

Im Anschluss an die grundsätzlichen Erwägungen zum Handlungsbegriff, die sich in dieser soziologischen Betrachtung finden, bleibt zu untersuchen, wie sich einerseits die motivationale Grundlage genau auf ein jeweiliges Handlungswissen bezieht und wie andererseits dieses Wissen als handlungsleitendes und -konstituierendes zu begreifen ist, das dennoch in scheiternden Handlungen problematisiert wird. Das Handlungswissen ist dem Handelnden nämlich insofern entzogen, als viele seiner Handlungen und Motivationen dazu gar nicht denkbar wären, ohne eine konstitutive Rolle dieses Wissens. Zugleich wird die Handlung aber durch ihren Vollzug mehr als nur angewendet oder aktualisiert. Ausgehend vom bestehenden Wissen muss der Handelnde auf die weltlichen Bedingungen des Handelns reagieren, wobei diese Bedingungen als Ausdruck der Dynamik der Welt der Antizipierbarkeit zumindest teilweise entzogen sind. Handlungen richten sich nicht auf eine unbelebte und unwandelbare Menge von Objekten, sondern sie sind prinzipiell sowohl mit jeweils anderen Konstellationen mehr oder weniger dynamischer Objekte in der Welt konfrontiert, mit mehr oder minder komplexen Interaktionsverhältnissen mit anderen Handelnden als auch mit einer unvorhersehbaren Menge möglicher Kombinationen der ersten beiden Verhältnisse. Die relevanten Begriffe, unter denen die Spannungen zu fassen sind, die dadurch sichtbar werden, sind handlungstheoretisch diejenigen der *Wahrscheinlichkeit* und der *Singularität*: Der Handelnde sieht sich einerseits damit konfrontiert, dass seine

---

zeigt sich hier, dass die zu Beginn dieses Abschnitts geforderte Betrachtung des Handelns an sich nicht unproblematisch ist, neigen doch Autoren, die sich eine solche zum Ziel setzen, dazu, das Absehen von einer reinen vernunftorientierten Bestimmung als ein solches zu begreifen, das sich gegen die Vernunft richtet. Im Gegensatz dazu geht es aber gerade darum, das Terrain für eine vernünftige Analyse des Handelns zu bereiten.

Einschätzungen, seine Applikationen des Wissens sowie schließlich das Handeln selbst unter Wahrscheinlichkeitsbedingungen stattfinden, wobei der Handelnde selbst Teil dieses Wahrscheinlichkeitsfeldes ist. Andererseits muss sein Handlungswissen so beschaffen sein, dass es sich in den jeweils singulären Situationen bewährt. Die These von der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ erläutert also einen *genitivus subiectivus*, d. h. es ist nicht analog zur ›Kontingenz der Sprache(n)‹ das Handlungswissen als solches kontingent, sondern es wird bestimmt, wie das Handlungswissen beschaffen sein muss, damit es unter den Bedingungen von Wahrscheinlichkeit und Singularität in der Lage ist, auf die jeweiligen Verhältnisse zu reagieren, die als solche der Kontingenz zu begreifen sind, insofern sie nicht strikt deterministisch aus früheren und eventuell erkannten Verhältnissen hervorgehen. Dies impliziert vielleicht auch, dass dem Handlungswissen insgesamt eine Form der Kontingenz zukommt, wenn nämlich keine eindeutige Determination des Handlungswissens durch je bestehende Verhältnisse möglich ist – das ist aber erst noch zu prüfen. Eine Problemstellung, die so reformuliert wird, erlaubt eine philosophische Behandlung des Themas der Kontingenz mit Blick auf das Handlungswissen. Berger und Luckmann konzentrieren sich – aus dieser Perspektive – zu schnell auf eine allgemeine Theorie des gesellschaftlich konstruierten Wissens, und selbst die Kennzeichnung des eigenen Vorgehens als dialektisch macht es nicht weniger schwierig, die Vermittlungsgestalten zwischen dem jeweils partikularen Handeln und dem angebotenen Wissensbestand zu verstehen. Es muss also genauer bestimmt werden, worin die Wahrscheinlichkeit und die Singularität bestehen und inwiefern die Kontingenz, die in ihnen zum Ausdruck kommt, im Handlungswissen angemessen reflektiert und aufgenommen wird.

Im Bereich der allgemeinen philosophischen Handlungstheorien stoßen wir hier – wie zu Beginn bereits konstatiert – auf ein wenig bearbeitetes Feld. Die analytische Handlungstheorie beispielsweise begnügt sich nahezu ausschließlich mit der Diskussion von Handlungsbeschreibungen, d. h. mit der Perspektive und Problematisierung der (nachträglichen) Beschreibung von Ereignissen als Handlungen. Die zentralen Kontroversen in diesem Kontext kreisen um die Frage der Kombination von Basis-Elementen oder -Handlungen zu komplexen Handlungen, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Zuschreibung von Intentionalität sowie das Problem des logischen Status von Handlungssätzen und ihr Verhältnis zu konstativen Sät-

zen.<sup>72</sup> Eine Ausnahme bilden die Arbeiten Stuart Hampshires und H. L. A. Harts. In einem gemeinsamen Aufsatz unter dem Titel *Entscheidung, Absicht und Gewissheit* thematisieren sie den Zusammenhang von Gewissheit und Entscheidung sowie die Rolle des Wissens allgemein im Konstitutionsvorgang von Handlungen. Im Gegensatz zu anderen Autoren der analytischen Philosophie behaupten Hampshire und Hart dabei, dass eine Form des Wissens nicht nur für die Zuschreibung einer Handlung notwendig ist, sondern dass der Vollzug einer Handlung selbst Wissen benötigt (Hampshire/Hart 1977: 169 f.). Handeln auf der Grundlage von Ungewissheit ist nicht denkbar, weshalb es einer Beseitigung der Ungewissheit bedarf, damit es überhaupt zur Ausführung einer Handlung kommen kann. Die beiden Autoren erwägen zwei Modi der Beseitigung der Ungewissheit: Erstens kann der Handelnde die empirische Faktenlage bezüglich seiner eigenen Person betrachten und auf dieser Grundlage prognostizieren, wie er sich verhalten oder wie er handeln wird.<sup>73</sup> Diese Perspektive ist interessant, da sie ein Wissen in der dritten Person ins Spiel bringt, bei dem die Person etwas über sich weiß, ohne dass dieses Wissen in direkter Weise als die Verfassung eines Bewusstseins aufgefasst werden müsste, das eine Handlung initiiert, denn die Person impliziert mit dieser Selbstbeschreibung sogar, dass ihr Handlungsvollzug von externen Faktoren gesteuert ist.<sup>74</sup> Die bloße Beschreibbarkeit und Prognostizierbarkeit des zukünftigen Handelns reicht somit aus, um die Ungewissheit zu beseitigen. Es bestände damit die Möglichkeit, dass eine Form externen Wissens, das

<sup>72</sup> Zur Kritik daran vgl. auch Hossack 2003, 188 f. Allerdings leiden Hossacks Überlegungen daran, dass sie die ›Handlungs‹-Analyse auf eine ›Bewegungs‹-Analyse reduzieren – die Bewegung des rechten Armes stellt dabei die paradigmatische ›Handlung‹ dar –, was letztlich zur Folge hat, dass auch bei ihm bei aller Bezugnahme auf die Phänomenologie die weltlichen Handlungsbedingungen nicht in den Blick kommen. Stattdessen werden Handlungen als Einrichtungen der Welt gemäß einer *volition* gedeutet.

<sup>73</sup> »Entweder er kann sich nach Berücksichtigung seines bisherigen Verhaltens und seiner früheren Reaktionen in ähnlichen Situationen dessen gewiß werden, daß er tatsächlich das-und-das tun bzw. es zumindest versuchen wird, wenn es an der Zeit ist. Dies wäre eine auf empirische Fakten rekurrierende Gewißheit; und eine Erklärung, die er diesbezüglich abgibt, würde aus diesem Grunde als *Vorhersage* zählen und nicht als Entscheidung.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

<sup>74</sup> »Wenn jemand den Anspruch erhebt, mit Gewißheit seine eigenen zukünftigen Handlungen voraussagen zu können, wobei er seine Voraussage induktiv begründet, dann impliziert er, daß die fraglichen Handlungen in gewissem Sinn bzw. in einem gewissen Maße unfreiwillig sind, die Wirkungen von Ursachen darstellen, die nicht seiner Kontrolle unterliegen.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

höchstens mittelbar das weitere Handeln steuern wird, als relevant für das Handeln betrachtet werden kann. Dies wirft die Frage auf, ob und wie ein solches Wissen in seinem konkreten Gehalt Auswirkungen auf die Handlung hat. Offensichtlich ist die Erörterung eines Wissens in der dritten Person über die eigenen Handlungen ein Beitrag zur immer noch aktuellen Debatte zwischen dem sogenannten Internalismus und dem Externalismus. Diese Debatte bewegt sich in der Tradition Humes und steht daher vor dem Problem, wie es auf der Grundlage des *desire-belief*-Modells, nach dem Handlungen nur als Ausführung von *desires* zu begreifen sind, sein kann, dass *beliefs* in die Handlungskonstitution einfließen (Gosepath 1999a, Nagel 1998). Hart und Hampshire optieren für eine Form des Externalismus, in der dieser nur indirekt handlungsleitend wird, es in strengem Sinne also ein *desire* gibt, einen Verlauf zu erdulden, der von meinen Entscheidungen unabhängig ist.

Zweitens ist es zur Erreichung von Gewissheit aber auch möglich, dass der Handelnde Gründe dafür erwägen kann, warum er auf eine bestimmte Weise handeln sollte, und dann eine Entscheidung auf der Grundlage dieser Gründe trifft.<sup>75</sup> Allerdings fügen die beiden Autoren schnell hinzu, diese Situationen der Beseitigung von Ungewissheit seien relativ selten. Zumeist bestünden Verhältnisse von Gewissheit, und die Handlungen könnten aus dieser Gewissheit heraus einfach vollzogen werden. Welche Rolle spielt das Wissen also in den Situationen der Gewissheit? Zur Antwort auf diese Frage, führen sie eine Unterscheidung zwischen ›Entscheidung‹ (*decision*) und ›Absicht‹ (*intention*) ein: Während die ›Entscheidung‹ für die Fälle vorbehalten bleiben soll, in denen eine explizite Beseitigung von Ungewissheit vorgenommen wird, die auf Gründe rekurriert, soll die ›Absicht‹ die Mehrzahl der Fälle bezeichnen, in denen es zwar prinzipiell möglich wäre, Gründe für das Handeln anzuführen, diese Möglichkeit jedoch nicht aktualisiert wird.

Aus den beiden Optionen für die Beseitigung von Ungewissheit

---

<sup>75</sup> »Oder, er kann nach Erwägung der *Gründe* dafür, eher auf die eine Art als auf die andere zu handeln, Gewißheit darüber erlangen (sich entschließen), was er tun bzw. zumindest versuchen wird. In diesem Fall wird seine Ankündigung als Bekanntgabe seiner *Entscheidung* zählen und nicht als Vorhersage. (...) Die Gewißheit kommt im Moment der Entscheidung, ja stellt sogar die Entscheidung selbst dar, wenn die Gewißheit auf diese Weise zustande gekommen ist, d. h. als ein Ergebnis einer Erwägung von Gründen und nicht als Ergebnis einer Betrachtung von Fakten.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

resultiert ein doppelter Charakter der Gewissheit: Einerseits instaurieren Entscheidungen eine Gewissheit, die als implizite in weiteren Handlungen immer wieder aktualisiert wird. Dies ist die Gewissheit, in der die Gründe prinzipiell zugänglich bleiben und in der auch der Charakter der Entscheidung als Hintergrund für die Gewissheit präsent bleibt. Sollten die Gründe sich ändern, d. h. sollte es zu einer neuen Entscheidung kommen, dann würden die Gewissheit und damit auch das Handeln andere werden. Andererseits gibt es aber auch eine deskriptive Gewissheit, die in dem Wissen über unsere Handlungsvollzüge, Verhaltens- und Reaktionsweisen besteht. Diese Gewissheit, die – wie oben gesehen – impliziert, dass die entsprechenden Vollzüge unserer Verfügung entzogen sind, entlastet nicht nur von dem Entscheidungsdruck, sondern sie kann selbst aufgrund ihres Gewissheitscharakters möglichen Entscheidungen entgegenwirken und damit deren Funktion ersetzen.<sup>76</sup> Dies motiviert die beiden Autoren, einen komplexen Begriff des Handlungswissens vorzuschlagen, der die beiden Gewissheiten und ihre jeweiligen Funktionsweisen in ein Verhältnis setzt.

Dazu bekunden sie zunächst ihre Ansicht, dass Handelnde im allgemeinen eine andere Art des Wissens über sich selbst haben als diejenige des Beobachtungswissens. Dieses besondere Wissen wird von ihnen als praktisches Wissen beschrieben, das zwei Arten von Bedingungen erfordert: Erstens muss es ein empirisches Wissen über Eigenschaften der Umwelt und der Dinge umfassen, die in ihr enthalten sind (Hampshire/Hart 1977: 178). Zweitens muss es ein Wissen über den Handlungsvollzug selbst geben, d. h. der Handelnde muss wissen, dass er handelt und dass er sich damit auf die Welt

---

<sup>76</sup> »Es kann komplexe, unklare Situationen geben, in denen wir zu einer Handlungsweise getrieben werden, und in denen wir uns aufgrund vergangener Erfahrungen fatalistisch sicher sind, daß dies die Handlungsweise ist, die wir tatsächlich verfolgen werden, während wir gleichzeitig nicht abstreiten, daß unser Verhalten in diesem Bereich durch unsere Entscheidungen geändert werden könnte. Halb entscheiden wir uns, so weiterzumachen wie zuvor, und halb fühlen wir uns in der Angelegenheit passiv, wobei sich unsere Gewißheit über unser zukünftiges Handeln teils auf unser früheres Verhalten und teils auf Gründe dafür stützt, die Anstrengung zur Änderung nicht zu unternehmen. Die Psychologie der menschlichen Entscheidung kann sehr kompliziert sein. Aber die Tatsache, daß es diese komplexen Fälle gibt, entkräftet nicht die allgemeine Unterscheidung zwischen der Gewißheit über eigenes zukünftiges Handeln, die sich auf Fakten und Induktion stützt, und der Gewißheit, die sich auf Gründe stützt.« (Hampshire/Hart 1977: 175)

bezieht (Hampshire/Hart 1977: 179). Im Handlungsbegriff scheint also irreduzibel eine Bezugnahme auf mentale Vorgänge zu liegen.

Diese analytische Handlungstheorie erlaubt zwar eine präzisere Bestimmung des Wissenselementes im Handlungsvollzug, sie bleibt aber mit Blick auf den Charakter und die Konstitution des Wissens ungenau. Trotz der Absage an die Identität zwischen dem Beobachtungswissen der dritten Person und dem praktischen Wissen der ersten Person ist unklar, worin die Differenz letztlich besteht. Sie scheint darauf hinauszulaufen, dass nur der Handelnde weiß, dass er handelt, d. h. nur er hat Zugriff auf den irreduziblen mentalen Vorgang oder Zustand, der als zweites Wissensmoment präsent sein muss. Sowohl dieses Wissen wie auch das empirische Wissen sind aber ihrer Form nach wie das Beobachtungswissen konzipiert. Formal gibt es also keine Differenz zwischen Beobachtungswissen und praktischem Wissen, die Differenz besteht nur im unterschiedlichen Zugang zum Objekt des Wissens. Kontingent sind dabei, wie Hempel ausführt, nur die jeweiligen Ziele und Überzeugungen eines Handelnden, da sie bloß empirisch konstatiert werden können. Sind diese aber bekannt, ist auch – zumindest unter rationalen Bedingungen – das Wissen des Handelnden verstanden.<sup>77</sup> Damit gibt es zwar im Vergleich mit dem zunächst diskutierten soziologischen Ansatz eine Erweiterung, insofern die Ebene der ›Absicht‹ nun deutlicher beleuchtet wird, zugleich verkürzt sich aber die Erkenntnis, da es einen Verlust bezüglich der Konstitution des Handlungswissens gibt. Auch in diesen Überlegungen scheint die These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ in modifizierter Form Pate zu stehen, denn an die Stelle der unhintergebar kontingenten Regeln oder der Grammatik treten nun die jeweiligen Ziele oder *desires* eines Handelnden. Ihre Gegebenheit vorausgesetzt kennt das Handeln aber keine Kontingenz, sondern folgt – zumindest im rationalen Fall – Gesetzen, deren Geltung weder subjekt- noch situationsbedingt ist.

---

<sup>77</sup> »Und tatsächlich scheint eine Hypothese über die Ziele eines Handelnden im allgemeinen nur in Verbindung mit angemessenen Hypothesen über seine Überzeugungen ein charakteristisches äußeres Verhalten zu implizieren, und dasselbe gilt auch *umgekehrt*. Folglich kann, genau gesagt, eine Prüfung des Verhaltens eines Handelnden nicht dazu dienen, Annahmen über seine Überzeugungen oder über seine Ziele unabhängig voneinander zu prüfen, sondern man kann sie sozusagen nur mit Hilfe von angemessenen Verbindungen von Zielen und Überzeugungen prüfen; oder, kurz gesagt, Unterstellungen von Überzeugungen und Unterstellungen von Zielen sind *epistemologisch voneinander abhängig*.« (Hempel 1977: 404)

Auch dieser Begriff des praktischen Wissens bleibt also unbefriedigend, zumal es unter einigem rekonstruktiven Aufwand doch eine philosophische Alternative gibt. Während die analytische Philosophie zwar anerkennt, dass die »allgemeine Handlungssprache« vornehmlich in normativen Konfliktfällen relevant wird (Feinberg 1977: 201), konzentriert sie sich in ihren Diskussionen, selbst wenn es um den Begriff der Verantwortung geht, vor allem auf den normativ sekundären Anteil an Handlungen. Daher kann sie letztlich mit demselben Wissensbegriff operieren, wie er in den theoretisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen üblich ist. Eine ganz andere Herangehensweise an den Zusammenhang zwischen Wissen und Handlung zeigt sich in den Auseinandersetzungen und Rekonstruktionen der aristotelischen Ethik sowie dem Wissens- bzw. Klugheitsbegriff, der darin zur Darstellung kommt. Hierbei kann natürlich an den allgemeinen aristotelischen strukturellen Kontingenzbegriff angeschlossen werden, der zu Beginn präsentiert wurde.

In der aristotelischen Perspektive hat es das Handeln mit einer Welt zu tun, die einem nur bedingt vorhersehbaren Wandel unterworfen ist, da die innerweltlichen Verhältnisse nicht strikt deterministisch verstanden werden dürfen. Die Überlegungen des Aristoteles, die auf die spezifische Form des Wissens von diesen Verhältnissen hinweisen, finden sich vor allem in seiner Ethik, in der das richtige und erfolgreiche Handeln unter und in diesen Verhältnissen das Thema und Ziel der Ausführungen sind. Die *Nikomachische Ethik*, sein zentraler ethischer Text, bringt einen Zirkel (Höffe) zur Darstellung, in dem dem Wissen eine doppelte Position zukommt:<sup>78</sup> Einerseits bietet sie eine Analyse des Wissens, das sich immer schon in Anwendung befindet, und versucht lediglich, dieses zu verstehen und zu rekonstruieren. Insofern ist die *Nikomachische Ethik* Wissenschaft der sittlichen Existenz und dieser als verstehende Instanz nachgeordnet. Andererseits produziert sie selbst eine neue Gestalt des Wissens, die nun in die Praxis wiederum hineinwirkt. Als Text bekommt sie daher eine paradigmatische Funktion für das Problem der Kontingenz des Handlungswissens überhaupt, denn sie muss aufgrund ihres Anspruchs, nicht nur Wissen von der Praxis, sondern auch Wissen für sie zu sein, Auskunft geben über das Verhältnis des Wissens zum Handeln überhaupt. Allgemein wird auf diesem Hintergrund die Diffe-

---

<sup>78</sup> Zum Verhältnis von Ethik, Wissen und Kontingenz bei Aristoteles vgl. auch Hesse 1999, 32–64 und 122–148 sowie Rese 2003, 280–303.

renz zu den theoretischen Wissensformen im Moment der Kontingenz deutlich. Pierre Aubenque beginnt so seine Studie *La prudence chez Aristote* mit der Charakterisierung der Differenz der Wissensformen und ihrer jeweiligen Objektbereiche bei Aristoteles. Die Weisheit zielt auf das Notwendige, weshalb sie wie die Objekte dieses Wissens unwandelbar ist, während die *Phronesis*, d. h. das Wissen, das dem Handeln angemessen ist, auf das Kontingente gerichtet ist und sich daher selbst gemäß den Umständen wandeln muss (Aubenque 1963: 9). Dass diese Bestimmungen auf den Unterscheidungen aufruhren, die zuvor allgemein in den aristotelischen Differenzierungen der Wissensformen und ihrer Geltungsgründe sichtbar wurden, zeigt eine zentrale Passage der *Nikomachischen Ethik*, auf die sich Aubenque mit seiner Charakterisierung bezieht:

»Da es zwei Teile der vernunftbegabten Seele gibt, so wird die Klugheit die Tugend des einen Teiles sein, des meinenden. Denn das Meinende geht auf Dinge, die sich so und anders verhalten können (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον), und so auch die Klugheit (φρόνησις). Doch ist sie nicht nur ein vernunftgemäßes Verhalten; ein Zeichen ist, daß man ein solches Verhalten vergessen kann, die Klugheit dagegen nicht. Da nun die Wissenschaft (ἐπιστήμη) ein Erfassen des Allgemeinen ist und dessen, was aus Notwendigkeit ist, und da es Prinzipien des Beweisbaren und aller Wissenschaft gibt (denn die Wissenschaft verlangt Gründe), so wird es vom Prinzip des Wißbaren keine Wissenschaft geben und keine Kunst oder Klugheit. Denn das Wißbare ist beweisbar, und Kunst und Klugheit betreffen Gegenstände, die sich so und anders verhalten können.« (Aristoteles 1991: 237 [1140b 25–1141a 1])

Der Text beginnt mit der Bestimmung, dass »jede Kunst (τέχνη) und jede Lehre (μέθοδος), ebenso jede Handlung (προᾶξις) und jeder Entschluss (προαίρεσις) irgendein Gut (ἀγαθοῦ) zu erstreben scheint« (Aristoteles 1991: 105 [1094a 1 f.]). Jede Tätigkeit zielt auf etwas, um dessen Willen sie ausgeführt wird. Aristoteles differenziert nun zwar zwischen *Poesis* und *Praxis*,<sup>79</sup> wobei sich die *Poesis* im Hervorbringen von Werken verwirklicht, während die *Praxis* im richtigen Vollzug der Handlung selbst besteht. Diese Differenzierung hat aber keine Konsequenzen dafür, dass sich das Objekt beider Arten von Tätigkeiten in der Welt befindet. Selbst die *Praxis* betrifft nicht nur die Seite des Ausführenden und seine Dispositionen, sondern auch

<sup>79</sup> »Was sich so und anders verhalten kann (ἐνδεχομένου), ist teils Gegenstand des Hervorbringens (ποιητόν), teils Gegenstand des Handelns (πρακτόν).« (Aristoteles 1991: 234 [1140a 1 f.])

die Verwirklichung der Dispositionen in der Welt. So schreibt Aristoteles im Zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* mit Blick auf die *mesotes* (die Mitte) des tugendhaften Handelns, dass deshalb »das Richtige selten, lobenswert und schön« sei, weil »das Wem, Wieviel, Wann, Wozu und Wie zu bestimmen aber nicht jedermanns Sache und nicht leicht [ist]« (Aristoteles 1991: 147 [1109a 28 ff.]). Aubenque konstatiert daher in seiner Studie, »die Materie der Handlung sei hier der Definition der Moralität so wenig fremd, dass die Tugend nicht ohne ihr Objekt definiert werden könnte« (Aubenque 1963: 64, üs. A. N.). Damit befindet sich aber selbst die Moralität – und nicht nur das technische Wissen der *Poiesis* – in einer Stellung zur Welt, die deren spezifisch kontingenten Charakter ernst nehmen muss.<sup>80</sup> Von der Handlung her betrachtet ist die Welt vor allem der Bereich dessen, was allermeist so ist. Bereits in einer zuvor behandelten Passage von *Über die Interpretation* führt Aristoteles im Anschluss an sein berühmtes Beispiel der Seeschlacht den zentralen handlungstheoretischen Topos der Deliberation an (Aristoteles 1998a: 113 [18b 23 ff.]), um mit der Deliberation eine Instanz zu identifizieren, die Teil der kontingenten Verhältnisse und zugleich eine Weise des Umgangs mit ihnen ist. In der *Ersten* und der *Zweiten Analytik* bekommt der Zusammenhang des ἐνδεχόμενον, d. h. des-

---

<sup>80</sup> Jürgen Habermas versteht in seiner Kritik des Aristotelismus in der Ethik diesen Zusammenhang allein als eine apriorische Differenzierung von Wissenstypen: »Dieses Vermögen der »phronesis« (prudencia, Klugheit) hatte Aristoteles im Kontrast zu den starken Ansprüchen der »episteme«, also einer auf das Allgemeine, Notwendige und Überzeitliche des Seienden, letztlich des Kosmos gerichteten Erkenntnis negativ bestimmt, ohne ihm jeden kognitiven Wert abzusprechen.« (Habermas 1991 f.: 121) Dies steht aber im Widerspruch zu den Ausführungen von Aristoteles selbst, für den die Phronesis nicht ein *a priori* limitierter Wissenstypus ist, sondern das Wissen, das der Welt mit ihrem spezifischen Allermeist-So-Sein angemessen ist. Otfried Höffe arbeitet dies genau heraus: »Aristoteles analysiert die Überlegungen nicht psychologisch, sondern logisch; er diskutiert nicht das empirische Subjekt einer Überlegung, sondern die Prinzipien des Gegenstandes, den man vernünftigerweise überlegt, und begründet so vom Gegenstand her eine Logik des Überlegens. Die Überlegung richtet sich weder auf zeitlose Gegenstände noch auf Bewegungen, die immer gleich ablaufen, oder Dinge, die immer anders sind; sie untersucht nicht zufällige Ereignisse (...) und nicht einmal alles, was den Menschen betrifft (...). Aristoteles unterscheidet fünf Klassen von Ursachen: die Natur, die Notwendigkeit und den Zufall, die Vernunft und das, was der Mensch bewirkt; nur über die letzte Klasse von Ursachen stellt man Überlegungen an. Genauer: man überlegt sich vernünftigerweise nur Dinge, die erstens in der eigenen Gewalt stehen, zweitens realisierbar sind und drittens – im Unterschied zu den Dingen der exakten Wissenschaften – nicht immer auf dieselbe Weise geschehen.« (Höffe 1996: 122)

sen, was allermeist so ist, seinen wissenschaftstheoretischen Ort zugewiesen (z. B. Aristoteles 1998b: 55 f. [32b 3 ff.], 431 f. [87b 19 ff.]), während er schließlich in der *Nikomachischen Ethik* seinen eigentlichen Platz erhält. Denn die Wissenschaften vom Notwendigen und auch deren Wissenschaftstheorien müssen sich letztlich nicht um die Frage dessen, was allermeist so ist, kümmern, sie können sich auf ihren Bereich beschränken. Das Handeln sieht sich allerdings notwendig auf die Welt verwiesen, wodurch es dazu kommt, dass der Handelnde über einen spezifischen Typus des Wissens verfügen muss, damit seine Moralität in der Welt zur Verwirklichung kommt oder überhaupt kommen kann.

Aber was heißt es genau, dass das Handeln auf die Welt verwiesen ist? Inwiefern ist das Handeln als Handeln dem unterworfen, was dazu führt, dass die Welt – zumindest uns – als bloß allermeist so seiende erscheint? Das Handeln in der Perspektive des Aristoteles vermag nur moralisch zu sein, wenn es sein Worumwillen erfüllt. Das Worumwillen der moralischen Handlung besteht aber nicht in der guten Absicht, sondern in der richtigen Ausführung. Damit schreibt sich die Handlung in die Welt und deren immer schon bestehende Vorgänge ein. Die Handlung trifft auf eine Welt, in der keine Situation der anderen gleicht und in der der Handelnde nie vollständig über die Bedingungen verfügen kann, die das Gelingen seiner Handlung entscheiden, denn »im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 4 f.]). Dies wirft, wie Aristoteles klar erkennt, die Frage auf, wie es überhaupt so etwas wie ethische Theorie geben kann, wenn »weder die Wissenschaft noch allgemeine Empfehlungen dafür zuständig [sind], sondern die Handelnden selbst die jeweilige Lage bedenken müssen« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 6 ff.]). Die Ethik als die Theorie des Verhaltens, das moralisch geboten ist, hat daher nur eine begrenzte Aufgabe, denn sie kann nicht beanspruchen, allgemeine Lösungen für die ethisch relevanten Situationen zu bestimmen; stattdessen darf sie nur »im Umriß und nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 1 f.]). Es ergibt sich also ein Wechselspiel zwischen der kognitiven Leistung der ethischen Theorie und der kognitiven Leistung, die der Handelnde selbst zu erbringen hat. Hier tritt ein performativer Aspekt in die ethischen Überlegungen ein, der von höchstem Interesse ist: Der Handelnde muss die Situation, in der sich sein Handeln vollziehen soll, angemessen deuten und begreifen, um dasjenige, was moralisch

im allgemeinen geboten ist, unter diesen Bedingungen zu präzisieren. Dies ist offensichtlich eine kognitive Leistung, in der eine Kontingenz des Handlungswissens im gesuchten Sinne zum Ausdruck kommt.

Bei der Präzisierung des Handlungswissens unter den aktuell gegebenen Verhältnissen kann es sich nicht um eine bloße Anwendung eines allgemein genau Bestimmten handeln, denn dem Handeln gehört irreduzibel sein Vollzug in der Welt an. Eine Bestimmung des Handelns, das in einer Situation geboten ist, sucht nämlich nicht nach der besten Ausführung eines an sich seienden Handelns, sondern dieser Vollzug muss die angemessene Form des Handelns sein, d. h. in der allgemeinen Bestimmung gibt es ein *qualitatives* Defizit, das die Handlung in ihrer Vollzugsgestalt unter den singulären Bedingungen ihrer Ausführung betrifft. Diese Urteilsleistung ist Teil des Handlungsbegriffs überhaupt und kein bloßer Appendix, denn der Stagirite schreibt, etwas »zu tun, wann man soll und wobei man es soll und wem gegenüber und wozu und wie, das ist die Mitte und das Beste, und dies kennzeichnet die Tugend« (Aristoteles 1991: 140 [1106b 21 ff.]). Höffe geht in seiner Studie *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles* berechtigterweise so weit, genau an dieser Stelle den Vernunftbegriff ins Spiel zu bringen: Die spezifische Rationalität der aristotelischen Ethik besteht nicht in der Bestimmung der Zwecke, denn diese sind natural oder sozial vorgegeben. Sie erscheint in der Urteilsbildung, durch die die Zwecke mit der Welt zur Vereinbarkeit gebracht werden (Höffe 1996: 43 f.).

Damit ist aber mit dem ›Modell des Aristoteles‹ – vor jeder Bewertung seiner normativen Theorie – eine Theorie des Handelns gewonnen, in der ein spezifisches Handlungswissen zum Tragen kommt. Dieses Handlungswissen kann nicht das theoretische allgemeine Weltwissen sein, sondern es muss über dieses hinausgehen (und d. h. auch, es in gewisser Weise umschließen) und eine Reflexionsfähigkeit umfassen, mit der die Singularität der Verhältnisse hier und jetzt zu deuten ist. Damit ist klar, dass das Handeln auch in seinem Vollzug ein unverzichtbares kognitives Moment hat, an dem es zu einer Verschränkung der Kontingenz der Umstände, unter denen sich das Handeln zu vollziehen hat, und der Vernünftigkeit der Vermittlungsleistung mit dem bisher erworbenen Wissen über das auszuführende Handeln und die Handlung selbst kommt. Und diese Argumentation gilt nicht nur für das ethische Handeln, denn jedes Handeln – unter der aristotelischen Prämisse, dass jede Tätigkeit

ihren Zweck hat – bedarf einer Deutung der gegebenen Situation und des reflektierenden Entwurfs des Handlungsvollzugs unter diesen Bedingungen. So ist es auch wenig überraschend, wenn eingefleischte ethische Non-Kognitivisten, wie Bernard Williams, trotz ihrer Attacken und Kritiken an den ›Reflexionsmodellen‹ ethischer Theorie, immer wieder zu der für sie irritierenden Einsicht kommen, dass es Fälle gibt, in denen die Reflexion notwendiger Teil des Handlungsvollzugs ist. Die Weltdeutung des Handelnden – und hier vor allem diejenige im Hinblick auf moralisches Handeln – muss in ihren Augen so verstanden werden, dass sie auf kein reines, vorgängiges Vermögen der Reflexion rekurriert, sondern sich erworbener ›Begriffe‹ und Modelle des Überlegens bedient. Entgegen dem zuvor in der Rekonstruktion des Aristoteles aufgezeigten allgemeinen Charakter der Kontingenz, der das Handlungswissen gegenübersteht, versuchen diese Autoren also, sie auf wenige Ausnahmefälle zu beschränken, die zudem potentiell verheerende Konsequenzen haben. Denn während der griechische Philosoph von dem letztlich Ineffizienten der Weltdeutung, die so erworben und reflexiv fortgeschrieben wird, mit anderen Dispositionen der Handelnden überzeugt ist, hält Williams beispielsweise dies unter den Bedingungen der Moderne für nicht länger verteidigbar.<sup>81</sup> Stattdessen prognostiziert er, dass, sollte sich dieses Stadium der Moralität als Reflexivität verselbständigen, es wahrscheinlich zur Zerstörung des ethischen Wissens käme, denn »thick ethical concepts that were used in a less reflective state might be driven from use by reflection, while the more abstract and general ethical thoughts that would probably take their place would

---

<sup>81</sup> »The outside point of view of his dispositions is available to the agent himself. But if he tries in his reflection to abstract himself totally from those dispositions, and to think about himself and the world as though he did not have them, then he should not be surprised if he cannot get an adequate picture of the value of anything, including his own dispositions. He cannot do so, precisely because those dispositions are part of the content of his actual self. Moreover, if he is to conduct any reflection in which he stands back from his own dispositions, it is important whether there is anything in the view of things he takes from the outside that conflicts with the view of things he takes from the inside. For Aristotle, the virtuous agent would find no such conflict. (...) Aristotle's theory means that when the agent reflects, even from the outside, on all his needs and capacities, he will find no conflict with his ethical dispositions. Here we meet again with many modern doubts that weaken this account. Our present understanding gives us no reason to expect that ethical dispositions can be fully harmonized with other cultural and personal aspirations that have as good a claim to represent human development.« (Williams 1985: 51 f.)

not satisfy the conditions of propositional knowledge.« (Williams 1985: 167) Die neue, kognitiv erzeugte ethische Einsicht wäre also zu schwach, um sich gegenüber anderen Überzeugungen über die Welt, die dann handlungsleitend würden, durchzusetzen. Der Kognitivismus ist eine notwendige Tendenz der Entwicklung des ethischen Wissens, letztlich aber dessen Totengräber – so Williams.

Da hier aber nicht die Fragen der ethischen Theorie im Vordergrund stehen sollen, ist nun zu untersuchen, inwiefern die These von der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft zu verstehen ist.

#### 4.2 *Die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft*

Bisher hatten wir es mit zwei verschiedenen Typen von Relationen zwischen Kontingenz und Vernunft zu tun: In der ersten Argumentation für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist die Vernunft, wenn mit ihr überhaupt noch etwas bezeichnet wird, von der Kontingenz unabhängig, aber durch sie begrenzt. Sie bezeichnet ein eher praktisches Vermögen der richtigen oder erfolgreichen Regelanwendung, das unabhängig von der kontingenten Geltung der Regeln zu verstehen und zu analysieren ist. Gleichzeitig ist sie auch nur dieses untergeordnete Vermögen, und sie kann zumindest nicht direkt auf die Konstitution oder Institution von Regeln Einfluss nehmen. Stärker als die Rolle der Vernunft ist daher immer die richtige Einführung in die Regeln zu bewerten, die aufgrund des kontingenten Geltungsgrundes derselben keine ›begründende‹ Einführung sein kann, sondern als bloßer Vorgang zu begreifen ist, in dem die Regeln erworben werden. Dabei besteht das Erwerben – unter partieller Vorwegnahme dessen, was später durch das Vernunftvermögen hinzukommt – darin, möglichst viele Fälle zu kennen oder kennen zu lernen, in denen die Regel angewendet wird. Die Vernunft bezeichnet dann die eigenständige Fähigkeit zur Ausdehnung der Fälle, in denen die Regel zum Zuge kommt.

Die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ hat dagegen ein engeres Verhältnis von Kontingenz und Vernunft zur Grundlage. Beide befinden sich dabei in Abhängigkeit vom Begriff des Verstehens, denn einerseits ist von Verstehen (in der kommunikativen Auseinandersetzung) nur sinnvoll zu reden, wenn der

Verstehende etwas versteht, über das er nicht bereits verfügt. Damit erschließt sich in dieser prozessualen Perspektive der Kommunikation eine kontingente Bedeutungsgenese, und die Sprechenden erklären sich nicht bloß wechselseitig die Sprache, in der sie sich immer schon bewegen. Andererseits ist die kontingente Genese aber auch kein Prozess bloßer Erweiterung des Sprachmaterials, das bisher verfügbar ist, sondern die Sprechenden verstehen die neuen Bedeutungen und Aussagen in der Weise, dass diese in Beziehung zu den bisherigen gesetzt werden. Das Verstehen setzt also ein Vermögen voraus, in dem unter Bedingungen der Offenheit für dasjenige, was vom anderen kommt, dieses ernst genommen und als relevant für das bisher Verstandene erachtet wird. Ein solches Vermögen des Erkenntnisgewinns und der Syntheseleistung kann als Vernunft bezeichnet werden. In ihm ist die Kontingenz eine irreduzible Voraussetzung, wenn die Vernunft nicht als solche gedacht werden soll, die einfach in sich ruht. Gleichzeitig würde nicht auf kontingente Weise Neues erscheinen, wenn es keine Instanz gäbe, für die es etwas Neues wäre. Kontingenz und Vernunft sind also wechselseitig irreduzibel.

Die dritte Argumentation, deren Verortung der Kontingenz zuletzt expliziert wurde, ist eigentlich eine reine Vernunftreflexion, denn in ihr geht es darum, wie die praktische Vernunft beschaffen sein muss, wenn mit ihr ein Vermögen bezeichnet sein soll, das gewährleistet, dass Handlungen erfolgreich und richtig ablaufen (können). Die Ausführungen zur Stellung und Rolle der Kontingenz mit Blick auf das Handlungswissen waren deshalb bereits Ausführungen zu einem *vernünftigen Handlungswissen*. Eine weitere Bestimmung der Vernünftigkeit dieses Handlungswissens lässt sich im Anschluss an eine neuere, sehr allgemeine Definition von ›praktischer Rationalität‹ gewinnen:

»Eine alle Anwendungssituationen umfassende Bedeutung von ›Rationalität‹ ist ›Wohlbegründetheit‹. Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) ist rational, wenn es begründet ist, d. h. durch Gründe gerechtfertigt ist. Rationalität bezieht sich auf die Fähigkeit von Personen, Verfahren des Begründens oder Rechtfertigens zu entwickeln, ihnen folgen und über sie verfügen zu können. Die Minimalbedingung für eine akzeptable Begründung ist die logisch korrekte Ableitung aus den sie rechtfertigenden Gründen. Die Fähigkeit, etwas zu rechtfertigen, ist jedoch nicht nur ein Vermögen des deduktiven Schließens, sondern allgemeiner die Fähigkeit, Aussagen zu begründen, auszuweisen, d. h. für sie Rede und Antwort stehen zu können (...).« (Gosepath 1999b: 10)

Gosepaths Definition operiert mit dem Kriterium der Begründung und sieht die praktische Vernunft als das Vermögen an, Gründe anzugeben, diese Gründe in ihrer Geltung zu rechtfertigen sowie sie unter diskursiven Bedingungen vorzubringen und zu verteidigen. Zunächst mag es den Anschein haben, dass diese Definition im Rahmen der Argumentation für eine ›Kontingenz des Handlungswissens‹ nicht aufgegriffen werden kann. Eine neue Deutung der einzelnen Elemente der Definition beweist aber, dass diese in ihrer Allgemeinheit auch für das hier diskutierte Modell gilt.<sup>82</sup> Eine Handlung ist dann vernünftig, wenn sie »durch Gründe gerechtfertigt ist«, d. h. wenn ihre Ausführung den Voraussetzungen Rechnung trägt, die unter gegebenen Umständen bestehen, wenn also die Umstände sowie das eigene Interesse an der Handlung ihre Ausführung rechtfertigen. Diese Umstände sind aber kontingent, woraus folgt, dass nicht einfach allgemeine Voraussetzungen so konkretisiert werden können, dass sie hinreichend sind, um eine Einzelhandlung zu ermöglichen. Die Kontingenz impliziert, dass die Umstände, unter denen die Handlung ausgeführt werden soll, zunächst angemessen zu deuten sind. Die Vernunft bezeichnet dann ein Vermögen, Verfahren zu entwickeln, in denen sich diese Deutung erfolgreich vollziehen lässt. Wenn die Situationsdeutung aber stärker in die Bestimmung dessen fällt, was als Handlungswissen zu gelten hat, das für eine jeweilige Situation relevant ist, dann hat das Vermögen nicht nur eine Ausrichtung, sondern zwei. Zunächst richtet es sich sicherlich auf die kontingenten Umstände ›in der Welt‹, deren Deutung vollzieht sich aber unter praktischen Prämissen, d. h. es geht darum, diese Umstände mit Blick auf eine auszuführende Handlung zu untersuchen. Also wird in dieser Deutung auch das bestehende Wissen daraufhin überprüft, ob es hinreichend ist, um diese Situation zu verstehen. In den vielen Situationen, in denen dieses Hinreichen nicht gegeben ist, muss sich das Vermögen daher in einer zweiten Ausrichtung auf die Verfassung des Handlungswissens selbst richten. Die »logisch korrekte Ableitung« ist dann so zu begreifen, dass das, was die Deutung gewonnen hat, richtig in der Transformation und Modifikation des

---

<sup>82</sup> Es wird hier weiterhin – wie auch in den Ausführungen zur Kontingenz – die moralische Dimension ausgeblendet, d. h. diejenige der Richtigkeit der Handlungen mit Blick auf ihre moralische Erlaubtheit oder Gebotenheit. Es kommt zunächst auf eine allgemeine Theorie des Handlungswissens an und nicht auf einen Beitrag zur moralphilosophischen Kognitivismusdebatte.

Handlungswissens eingesetzt wird, ohne dass hier die Deduktion einfach durch eine Induktion ersetzt werden soll. Vielleicht ist es sogar sehr viel plausibler – dieser Überlegung kann aber an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden –, dies als einen abduktiven Prozess im Sinne Peirces zu rekonstruieren.<sup>83</sup>

Damit ist aber im Ansatz deutlich geworden, dass im Rahmen der Analyse des Handlungswissens, das auf die kontingenten Weltverhältnisse reagiert, die praktische Vernunft auf ihrer allgemeinsten Ebene, d. h. als Vermögen zur Handlungsbestimmung überhaupt, konzipiert wird. In den meisten existierenden Theorien wird die praktische Vernunft entweder darauf beschränkt, zwischen vorgegebenen Voraussetzungen und deren konkreter Anwendung richtig zu vermitteln, oder sie wird darüber hinaus bzw. im Gegensatz dazu als das Vermögen verstanden, das die Geltung der moralischen Gründe des Handelns bestimmt. Beide Arten von Theorien nehmen das Handeln in seiner spezifischen Struktur nur in begrenzter Weise wahr, denn aufgrund der ständig sich verändernden, kontingenten Umstände des Handelns bedarf es eines Vermögens, ein bestehendes Wissen nicht immer nur so anzupassen, dass es auch unter diesen Umständen funktioniert, sondern eines, das in der Lage ist zu erklären, warum und wie sich das Handlungswissen verändert, damit das Handeln erfolgreich bleibt. Ein solches Vermögen ist dann aber zur Seite des Wissens und seiner Konstitution und Geltung hin geöffnet, worüber eine reine Handlungstheorie allerdings nur wenig zu sagen vermag. Es sind an dieser Stelle Verfahren in den Blick zu nehmen, in denen ausgehend von Krisensituationen des Handelns oder Problemen der Situationsdeutung das Wissen einer Revision unterzogen wird. Grund genug also, zum Abschluss dieses Kapitels nach dem Zusammenhang der drei Verortungen der Kontingenz, die erörtert wurden, zu fragen.

---

<sup>83</sup> Die Abduktion wäre als Vorgang zu verstehen, in dem ausgehend von der Situationsdeutung die in ihr vollziehbaren Handlungen mit dem Wissen vermittelt würden, das genau diese Handlungen ermöglicht. Allerdings bedarf dieses Modell vieler Erläuterungen, um zu verstehen, wie es auf diesem Hintergrund zu Transformationen des Wissens oder zu Neuentstehungen von solchem kommen kann. Siehe zu diesem Zusammenhang Eco 1991, z. B. 185 ff. und Sebeok/Umiker-Sebeok 1982.

## 5. Kontingenz und Vernunft – Problem und/oder Lösung?

Nach dem ersten Blick auf die Verortung der Kontingenz, die in der analytischen Philosophie dominiert, wurde deutlich, dass die Argumentation für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ mehr Fragen offen lässt, als sie Optionen für ein Weiterdenken eröffnet. Problematisch ist vor allem die Tendenz zur Parzellierung der Sprache und der Ausschluss jeglicher übergreifender Instanz zu den einzelnen Sprachspielen oder Sprachen. Dieser Identifikation kontingenter Verhältnisse im Gebrauch der Sprachspiele oder Sprachen entspricht eine grundlegende Relativierung des Vernunftbegriffs, indem dieser entweder auf ein rein praktisches Vermögen der richtigen Regelanwendung reduziert oder sogar als Spezifikum einzelner Sprachspiele betrachtet wird. Selbst wenn es, wie im Falle der *soziologischen* Analysen Bergers und Luckmanns, Ansätze gibt, auch dort den wittgensteinschen Regelbegriff zur Grundlage zu machen, ist es zumindest *philosophisch* wenig überzeugend, diesen Weg zu beschreiten.

Die beiden folgenden Argumentationen zur Identifikation kontingenter Verhältnisse versprechen einen größeren Ertrag, bedürfen aber noch einer systematischen Verknüpfung, damit sie auf plausible Weise die Ausgangspunkte für die nun folgenden Rekonstruktionen bilden können. Die These von einer ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ führt vor Augen, wie es inner-sprachlich denkbare Mechanismen gibt, nach denen es zu unerwarteten Veränderungen und Erweiterungen der bisherigen Sprache und desjenigen, was durch sie verkörpert ist, kommen kann. Dies wurde anhand der Überlegungen Gadamer und Derridas mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten, aber im Tenor gleichen Resultaten demonstriert. Zugleich konnte nachgewiesen werden, dass dieses kontingente Erweiterungs- und Transformationsgeschehen keinen Vernunftskeptizismus nach sich ziehen muss. Vielmehr bleiben die beiden gewählten Bezugsautoren eindeutig in ihrer Aussage, dass es die Möglichkeit des Verstehens und der Synthetisierung immer gibt und damit auch Weisen, dieses Verstehen zu befördern. Hier lässt sich die Vernunft verorten. Problematisch an diesem Zusammenhang von kontingenter Bedeutungsgenese und vernünftigem Umgang damit ist, dass er in seiner so präsentierten Form eine bloße Möglichkeitsbestimmung ist, d.h. er erklärt nicht aus sich heraus, warum diese spezifische Kombination von Kontingenz und Vernunft notwendig ist, selbst wenn Gadamer mit seinem Anspruch, die Geistes-

wissenschaften über den Verstehensbegriff neu zu begründen, beachtet, einen Grund für seine Anwendung zu explizieren. Denn dieses Unternehmen verbleibt zu offensichtlich in der rein normativen Bestimmung, wie die Geisteswissenschaften richtiger vorgehen sollten.

Ein Fehlen der Motivation für die Kombination von Verhältnissen der Kontingenz mit der vernünftigen Reaktion auf dieselben lässt sich für die letzte der drei Argumentationen, die unter dem Titel der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ entwickelt wurde, nicht beklagen. Sind die Rekonstruktionen der Überlegungen, die damit verbunden sind, richtig, dann muss jede Handlungstheorie unvermeidbar auf ein Problem der Kontingenz stoßen, das sie mit ihren bisherigen Standardmitteln nicht beheben kann. Die Nicht-Determiniertheit sowie die Unvorhersehbarkeit, die mit ihr für die Handelnden einhergehen und unter denen sich das Handeln zu vollziehen hat, erfordern, dass die jeweilige Handlungskompetenz des Handelnden einer Adaptation an diese Situation bedarf. Ist es also notwendig, von einem Handlungswissen für das Vollziehen von Handlungen überhaupt zu reden (und auch ›Erfahrung‹ wäre ein solches Wissen), dann muss es zugleich das Vermögen zu einer derartigen Transformation dieses Wissens geben, dass es in der neuen Situation eine erfolgreiche Handlung hervorbringt. Damit sind die Komponenten der Kontingenz und der Vernunft im Rahmen dieser revidierten Handlungstheorie benannt: Das Handlungswissen muss offen für den kontingenten Hervorgang der jeweils singulären Situationen und Kontexte sein, in denen sich das Handeln vollzieht, und diese Offenheit darf kein bloßes Sich-Ausliefern gegenüber der Kontingenz der Verhältnisse sein, weil sonst der Handlungserfolg ebenso kontingent würde. Die Vernunft muss also zumindest aus instrumentellen Gründen als angemessene Reaktionsweise auf die Kontingenz ins Spiel kommen.

Die Vernunft ist damit als Vermögen zu verstehen, die Offenheit des Handlungswissens zu gewährleisten, womit sie an der Schnittstelle zwischen der Kontingenz der Situationen und dem Handlungswissen steht. Da das Handlungswissen weder rein allgemeines Wissen ist (*know that*), um dessen Anwendung die Vernunft besorgt ist, noch bloßes Klugheitswissen, das in einem praktischen *know how* besteht, sondern eine komplexe Verstrickung dieser beiden Aspekte, bietet es sich an, an dieser Stelle eine Verbindung zur Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ herzu-

stellen. Dies ermöglicht es, eine Spiegelung der externen Kontingenz, d. h. der weltlichen oder ontologischen Kontingenz, in einer internen Möglichkeit der kontingenten Entfaltung des Wissens, d. h. einer epistemischen Kontingenz, aufzuspüren. Da das Handlungswissen zumindest teilweise propositional strukturiert ist und auch dieser Teil nicht ausgenommen ist von der Transformation, die die Kontingenz der Situationen erfordert, muss verstehbar sein, wie es zu kontingenten Veränderungen des Propositionalen kommen kann, die zugleich auf die äußere Kontingenz reagieren. Dabei muss die Veränderung des propositionalen Anteils des Handlungswissens deshalb kontingent sein, weil sie keine einfache Ableitung darstellen kann, sondern das Bestehende genau in der Weise erweitert oder transformiert, dass es angesichts der jeweils gegebenen Verhältnisse das Angemessene ist. Es mag also sein, dass das Verhältnis der Angemessenheit zwischen weltlichen Verhältnissen und aktuellem Handlungswissen letztlich eines der Notwendigkeit ist, genau dies setzt aber voraus, dass die Aktualisierung des Handlungswissens aus der Perspektive des Handlungswissens, das zuvor bestand, kontingent ist.

Dieser Vorschlag einer Vermittlung der beiden Argumentationen für ein komplementäres Verhältnis von Kontingenz und Vernunft mag an dieser Stelle abstrakt und fragwürdig klingen. Es wird sich nun jedoch zeigen, dass er eine interessante heuristische Hypothese für eine Rekonstruktion der Theorie des kommunikativen Handelns artikuliert, die über deren erste explizite Konzeption bei Jürgen Habermas deutlich hinausgeht.