

Energieia und Ergon

Sprachliche Variation – Sprachgeschichte – Sprachtypologie

Studia in honorem Eugenio Coseriu

herausgegeben von
Jörn Albrecht, Jens Lüdtke und Harald Thun

Allg
Y
Cos 3

4190/PP



Tübinger Beiträge zur Linguistik · Band 300

Energieia und Ergon

Sprachliche Variation – Sprachgeschichte – Sprachtypologie

Band I

Schriften von Eugenio Coseriu
(1965–1987)

eingeleitet und herausgegeben von
Jörn Albrecht

Allg
Y
Cos 3

gnv Gunter Narr Verlag Tübingen

Universität Tübingen
NEUPHIL. FAKULTÄT
BIBLIOTHEK

5. Naturbild und Sprache

1. Gibt es ein Naturbild in der Sprache? Es gibt sicherlich ein altes und in der Sprachphilosophie sowie in der Linguistik immer wieder aufgegriffenes Problem vom Naturbild in der Sprache. Dabei handelt es sich jedoch meist um ein unkorrekt gestelltes Problem, und unkorrekt gestellte Probleme können grundsätzlich nicht auf sinnvolle Weise und eindeutig gelöst werden, oder sie lassen beliebige Lösungen zu, je nachdem, wie sie von Fall zu Fall interpretiert werden. So kann auch unsere Anfangsfrage mit Ja, mit Nein oder mit Ja und Nein beantwortet werden, je nach dem Verhältnis Sprache – Natur, auf das man sich bezieht, und je nachdem, wie die Termini "Natur", "Bild" und "Sprache" bei der jeweiligen Fragestellung gemeint sind. Wir werden deshalb im folgenden eine Reihe von Fragestellungen unterscheiden und versuchen festzustellen, was sich in jedem Fall als Lösung anbietet.

2.1. Die älteste dieser Fragestellungen ist die schon vorplatonische, von Plato im *Kratylos* besprochene und zum Teil auch später in verschiedenen Formen immer wieder aufgegriffene der *ὀρθότης ὀνομάτων*, d.h. der materiellen Reproduktion der Welt der Dinge durch die Sprache, bzw. der zumindest ursprünglichen unmittelbaren Entsprechung zwischen Wortlaut und bezeichneter Wirklichkeit. Es handelt sich um die sog. *φύσει*-These in bezug auf das Wesen oder wenigstens auf den Ursprung der Sprache.

2.2. Diese These ist in mehrerlei Hinsicht fehlerhaft, und zwar erstens, weil sie die Sachen in ihrem Sein als schon vor der Sprache als abgegrenzt gegeben voraussetzt, zweitens, weil sie ein direktes Verhältnis zwischen Wortlaut und bezeichneter Sache annimmt, drittens, weil dieses Verhältnis als Kausalverhältnis Sache – Wortlaut, d.h. als Bestimmung des Wortlauts durch die schon im voraus gegebene *φύσις* der Sachen aufgefaßt wird, und viertens, weil dabei die mögliche ikastische (nachahmende) Funktion der sprachlichen Zeichen und ihre Bedeutungsfunktion miteinander verwechselt werden und von der ikastischen Funktion auf die Bedeutung geschlossen wird.

2.3. Die Sachen sind nun zwar in ihrem Dasein schon vor der Sprache gegeben, nicht aber in ihrem Sein: dieses wird ihnen durch die Sprache zugeschrieben, d.h. sie werden erst durch die Sprache als diese und jene Sachen abgegrenzt (und in dieser Hinsicht ist die *φύσει*-These sogar das Gegenteil der These vom Weltbild, so wie sie später verstanden wird, denn diese These nimmt eben das Sein der Sachen nicht als schon vor der Sprache gegeben an)¹. Zwischen Wortlaut und bezeichneter Sache gibt es andererseits überhaupt

¹ Die Sprache läßt sicherlich nicht etwa Bäume als Dinge (Daseiende) entstehen, wohl aber das Baum-Sein. Dabei ist es auch gleichgültig, daß diese Abgrenzung (Zuschreibung eines bestimmten Seins) oft aufgrund von in den Sachen selbst festgestellten Eigenschaften erfolgt und daß die sprachlichen Species sehr oft mit den naturgegebenen Species zusammenfallen, denn diese Eigenschaften werden erst durch die Sprache zu unterscheidenden Zügen (Abgrenzungskriterien), die Sprache grenzt nicht nur naturgegebene Species ab (im Gegenteil: daß gewisse sprachliche Species naturgegebenen Species entsprechen, kann nur im nachhinein festgestellt werden), und in jedem Fall ist die Sprache keine Abbildung, sondern intentionelle Einteilung der Sachen.

kein unmittelbares Verhältnis, sondern nur ein indirektes, durch die Wortbedeutungen vermitteltes: bekanntlich hat schon Aristoteles eindeutig festgestellt (*De interpr.* 16a, 3–4), daß sich die Wortlaute unmittelbar auf *παθήματα τῆς ψυχῆς* (Inhalte des Bewußtseins) und erst über diese auf die *πράγματα* beziehen. Und dieses Verhältnis ist kein kausales, sondern ein intentionelles, d.h. ein finalistisches. Dies auch, was die ikastische Funktion betrifft, denn einerseits kann jedes materielle Zeichen intentionell nachahmend verwendet werden, und die historisch gegebenen ikastischen Zeichen sind nicht deshalb nachahmend, weil sie aufgrund eines naturbedingten Verhältnisses (wie etwa im Falle von Körper und Schatten) die Sachen reproduzieren, sondern deshalb, weil sie zum Zwecke der Nachahmung intentionell geschaffen worden sind. So sind auch rein ikastische Zeichen, sobald sie tatsächliche sprachliche Zeichen und nicht nur bloße okkasionelle Lautnachahmungen sind, traditionell und nur historisch motiviert. Die Laute der Ente werden z.B. im Deutschen durch *quak-quak*, im Französischen durch *couin-couin*, im Dänischen durch *rap-rap*, im Katalanischen durch *mech-mech* und im Rumänischen durch *mac-mac* wiedergegeben; die materielle Ähnlichkeit zwischen diesen Zeichen kann also auch nur in der Silbenviederholung bestehen (die aber auch für andere lautnachahmende Zeichen gilt; cf. z.B. dt. *tick-tack*, frz. *tic-tac* für die Uhr). Ebenso könnte man von anderen Sprachen her kaum erschließen, daß rum. *ham-ham* Wiedergabe der Laute des Hundes ist (übrigens gebrauchen die Rumänen selbst, wenn sie die Hundelaute unmittelbar nachahmen und nicht nur nennen wollen, andere Laute und nicht *ham-ham*). Schließlich sind die (eventuelle oder tatsächliche) ikastische Funktion und die Bedeutungsfunktion zwei völlig verschiedene, voneinander unabhängige Funktionen der sprachlichen Zeichen, so daß man von der einen nicht auf die andere schließen kann. Dies gilt sowohl für die lautliche Nachahmung im engeren Sinne (unmittelbare Nachahmung des Hörbaren) als auch für andere, kompliziertere bzw. raffiniertere Formen des Mimetischen. Man hat bekanntlich die sog. Synästhesie der Sinne herangezogen und dadurch Parallelismen wie hochtonig – spitz – klein – leicht – hell bzw. tieftonig – stumpf – groß – schwer – dunkel begründet. Und Hervás und andere dachten an eine Nachahmung nicht nur durch die akustische Beschaffenheit der Wörter, sondern auch und sogar an erster Stelle durch die entsprechenden Artikulationsbewegungen². In jedem Fall aber sind die beiden Funktionen voneinander unabhängig, ja, sie können in Konflikt zueinander stehen. Rein lautlich können zwar frz. *jour* und *nuit*, wie behauptet wurde, eher das Gegenteil von dem, was sie bedeuten, in der Vorstellung bewirken und in dieser Hinsicht “widersprüchlich” und “inadäquat” sein, bedeuten aber trotzdem nichts anderes als “Tag” und “Nacht”. Auch ist die “aktuelle” Bedeutung der Wörter von ihrer (evtl. ikastischen) etymologischen Motivation normalerweise unabhängig, und letztere geht in der Sprachentwicklung oft verloren; *pipio* konnte im Lateinischen als nachahmend empfunden werden, wird aber nicht mehr so in der französischen Form *pigeon* empfunden³.

2 Für beide Interpretationen findet man übrigens die ersten Ansätze schon bei Plato.

3 Auf die Unabhängigkeit der “aktuellen” Bedeutung in funktioneller Hinsicht gegenüber der ursprünglichen “etymologischen” Motivation wurde schon von Thomas, In *peri Hermeneias*, Lectio IV, Commentarium, 9, ausdrücklich hingewiesen.

3.1.1. Der Weg der lautlichen Wiedergabe der Dinge ist also ungangbar; man muß sich den Bedeutungen als solchen zuwenden. Was diese betrifft, war man in der Sprachtheorie während einer sehr langen Zeit mehr oder weniger stillschweigend davon überzeugt, daß sie einer für alle Menschen auf dieselbe Weise gegebenen Einteilung der außersprachlichen Wirklichkeit entsprechen. Aristoteles sagt in diesem Zusammenhang (*De interpr.* 16a), daß die Inhalte des Bewußtseins wie ihre Analoga, die Sachen, und im Gegensatz zu den Buchstaben und zu den Sprachlauten, “für alle” gleich sind:

καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταὶ ὦν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὦν ταῦτα δμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά.

Diese Behauptung ist freilich mit dem, was Aristoteles an anderen Stellen seiner Werke über die Wörter sagt, und überhaupt mit seiner Auffassung von der Sprache nur schwer zu vereinbaren, ja, in diesem Rahmen sogar widersprüchlich, und man müßte sie vielleicht anders interpretieren⁴. Allerdings wird dies in der Folgezeit in dem Sinn interpretiert, daß die “Sachen” und die Bedeutungen für alle Menschen gleich seien⁵, wahrscheinlich, weil es auch mit einer allgemeinen Überzeugung und mit der auch sonst üblichen unreflektierten Auffassung von der Sprache⁶ übereinstimmte, und die Verschiedenheit der Sprachen auf der Inhaltsseite wird nur allmählich und nicht mühelos wahrgenommen.

3.1.2. Freilich weiß man schon in der Antike in der Praxis, und soweit man Erfahrung mit mehreren Sprachen hat, daß verschiedene Sprachen auch verschiedene Bedeutungen aufweisen. Diese Verschiedenheit wird aber normalerweise als nur quantitativ und nicht sprach-, sondern kulturbedingt aufgefaßt und auf den sog. Reichtum der Sprachen bzw. auf die außersprachliche Erfahrung zurückgeführt: eine Sprache hat mehr oder weniger Wörter als eine andere, eine Gemeinschaft kennt diese oder jene Dinge und hat folglich auch Benennungen dafür⁷. Und Epikur, der in bezug auf das Wesen der Sprache eine *φύσει*-These vertritt, versteht in diesem Zusammenhang *φύσις* nicht als *φύσις* der bezeichneten Sachen, sondern als *φύσις* des Menschen, und deshalb sind für ihn auch die den Sachen entsprechenden *παθήματα* nicht für alle Menschen gleich; diese Auffassung bleibt aber auf die epikureische Lehre beschränkt und setzt sich nicht allgemein durch. Die Semantik des Mittelalters ist nämlich im allgemeinen durch die Annahme eines genauen Parallelismus zwischen *modi essendi*, *modi intelligendi* und *modi significandi* charakterisiert, obwohl im Nominalismus auch die entgegengesetzte sprachtheoretische Fragestellung wenigstens mitgegeben ist.

4 Dafür bieten sich m.E. zwei Wege an: entweder meint Aristoteles mit *πᾶσι* nicht alle Menschen (alle menschlichen Gemeinschaften), sondern nur alle Mitglieder einer bestimmten Sprachgemeinschaft, und in diesem Fall wäre die Verschiedenheit der *γράμματα* und der *φωναὶ* nur ihre nicht-funktionelle Varietät in der individuellen bzw. okkasionellen Realisierung (und die Bedeutungen wären ebenso wie die funktionellen Wortformen *κατὰ συνθήκην* d.h. traditional gegeben); oder die Wortformen (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) dürfen nicht auf die primären *παθήματα* (als unmittelbare Eindrücke bzw. Vorstellungen), sondern sie müssen auf schon “erkannte” und *μετὰ φαντασίας τινός* bearbeitete *παθήματα* (cf. De amina, 420b) bezogen werden.

5 So noch bei THOMAS, op. cit., Lectio II, Comment., 9.

6 Der naive Sprecher neigt bekanntlich dazu, seine eigene Sprache mit der Sprache überhaupt und mit der Welt gleichzusetzen und sie als Universalisprache anzusehen: er ist in dieser Hinsicht unbeeußt ein Generativist.

7 Cf. z.B. QUINTILIAN, Inst. or., II, 14, 1.

3.2.1. Abgesehen davon sowie von Ansätzen bei früheren Autoren wird die Verschiedenheit der Wortbedeutungen oder zumindest gewisser Wortbedeutungen (Wörter für "gemischte Modi", z.T. aber auch für "Substanzen") in verschiedenen Sprachen erst von LOCKE (1690: III) eindeutig vertreten, und zwar im Rahmen seiner Theorie des nominalen Charakters der Species und Genera. Insbesondere bei den gemischten Modi, wo die Kombination der Merkmale grundsätzlich willkürlich sei, habe man oft in einer Sprache Wörter (Bedeutungen, "Species"), die in anderen Sprachen keine Entsprechungen fänden; jedoch seien auch bei den Substanzen nicht selten nur einzelsprachlich gegebene Species (z.B. engl. "watch" und "clock") anzutreffen (vgl. COSERIU: 1975: 170 ff.). Den entscheidenden Schritt vorwärts in Richtung auf die Autonomie und auf die Einzelsprachlichkeit der Bedeutungen macht jedoch erst LEIBNIZ (1703/65: III) im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Locke, und zwar mit der Unterscheidung von logischen, physischen und "kulturellen" (sprachlich gegebenen) Species: die logischen Species (denkbare Kombinationen von Merkmalen) seien unendlich, die physischen seien die naturgegebenen, die kulturellen entsprächen einer je nach den Sprachgemeinschaften verschiedenen Untermenge der logisch möglichen (einschließlich einer gewissen Menge der – wenn auch nicht aller – physischen Species) (vgl. COSERIU: 1975: 176 ff.). Somit können zwar die sprachlichen Species (= Bedeutungen) den naturgegebenen Species entsprechen, aber sie müssen es nicht. So könnte man grundsätzlich allerlei Arten von Wasser (nach Temperatur, Kohäsion, Farbe usw.) unterscheiden; als naturgegeben hat man nur "Wasser"; und eine Sprache kann "Wasser" und dazu noch "Eis", "Schnee" usw. haben. Oder man könnte mit verschiedenen Kriterien eine beliebige Anzahl von Pferdearten unterscheiden (grundsätzlich auch die für Locke absonderliche und daher unwahrscheinliche Species eines Pferdes mit der Stimme eines Schafes); als "physische" Species hat man nur "Pferd"; und eine Sprache kann "Pferd" und dazu noch z.B. "Fuchs", "Rappe", "Schimmel" unterscheiden (oder auch nur Arten wie die letzteren, und kein allgemeines Wort für Pferd haben).

3.2.2. Kurz nach der Veröffentlichung des Werkes von Leibniz (1763) stellt Herder gegen die damals vorherrschende allgemeine Grammatik die These von der Eigentümlichkeit der Gestaltung jeder Einzelsprache auf und erhebt diese Eigentümlichkeit zu einem universellen Prinzip der Sprachbetrachtung (vgl. HERVÁS: 1960: insb. 74 ff., 125, 176); und Lorenzo Hervás zeigt die Eigentümlichkeit der Sprachen gerade auch in der grammatischen Gestaltung durch seine mit Hilfe der wörtlichen Übersetzung ausgeführte strukturelle Analyse (z.B. Quechua "alto-luogo-in" und "questo-suolo-in-ancora" für "in cielo", "im Himmel" bzw. "cosí in terra", "wie auf der Erde" im Vaterunser (HERVÁS: 1787: 88)⁸. Schließlich begründet HUMBOLDT (1822) ausdrücklich und ausführlich die Verschiedenheit der inhaltlichen Strukturierung der Sprachen.

3.2.3. Das Jahr 1822 darf als Wendepunkt in der Sprachwissenschaft und in der Sprachtheorie überhaupt angesehen werden⁹: die Bedeutungen werden endgültig als einzel-

8 Zu Herva(s) und zu seinem wahrscheinlichen Einfluß auf Humboldt in diesem Zusammenhang, vgl. COSERIU (1978b: 35–58, insb. 36).

9 Die späteren größeren Werke HUMBOLDTS (1829/1963) und (1835/1963) erweitern zwar diese Auffassung und begründen sie noch ausführlicher, ändern aber die Fragestellung grundsätzlich nicht.

sprachlich gegeben erkannt, und dadurch wird die so lange – und zwar entgegen der alltäglichen Erfahrung mit den Sprachen – stillschweigend angenommene bzw. nicht in Frage gestellte einheitliche (universalsprachliche) semantische Gestaltung der außersprachlichen Wirklichkeit aufgehoben und durch eine jeweils zuerst einzelsprachliche Gestaltung ersetzt. Wir sagen "zuerst", weil diese neue Fragestellung den Weg zu den Gemeinsamkeiten gewisser Gruppen von Sprachen oder auch aller Sprachen an sich nicht versperrt (gerade auch für Humboldt nicht), diese Gemeinsamkeiten müssen aber jetzt gesucht werden, und zwar von der Verschiedenheit der Sprachen als einem primären datum, d.h. von den einzelsprachlich gegebenen Bedeutungen ausgehend, nicht umgekehrt. Die einzelsprachliche Gestaltung darf man übrigens, ohne mißverständliche Konnotationen zu befürchten, ruhig auch "Weltbild" nennen, zumal die Welt als etwas Gestaltetes dem Menschen erst durch die Sprache gegeben ist (cf. Anm. 1).

3.2.4. Fast zu gleicher Zeit wie Humboldt, wenn auch nicht mit der gleichen Ausführlichkeit, und in derselben von Herder geöffneten Perspektive, heben die Verschiedenheit der einzelsprachlichen Gestaltung der Bedeutungen, und somit die Eigentümlichkeit jedes sprachlich gegebenen Weltbildes, insbesondere Hegel und Schleiermacher hervor. Man vergleiche z.B. von Hegel, unter vielen anderen, folgende Stelle in seiner Rezension der Studie W. von Humboldts über die *Bhagavad-Gītā* (aus dem Jahre 1827): "Es widerstreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen die unsere eine eigentümliche Sinnesart und Bildung hat, . . . mit einem Ausdruck unserer Sprache wiedergegeben werde, welcher jenem in seiner vollen Bestimmtheit entspreche. Ein Wort unserer Sprache gibt uns unsere Vorstellung . . . und eben damit nicht die des anderen Volkes, das nicht nur eine andere Sprache, sondern andere Vorstellungen hat"¹⁰. Und was Schleiermacher betrifft, genügt es, an die Ausführungen zur "Irrationalität" der Entsprechungen zwischen Wörtern verschiedener Sprachen vom Gesichtspunkt der Übersetzungstheorie aus in seiner Abhandlung "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens" (1813) zu erinnern.

3.2.5. Erst von dieser Erkenntnis, d.h. von der primär feststehenden Einzelsprachlichkeit der Bedeutungen her kann man in sinnvoller Weise die Frage nach dem Verhältnis Sprache – Naturbild stellen. Diese Frage ist aber eine komplexe und zerfällt deshalb ihrerseits in (mindestens) vier an sich verschiedene Fragen: a) in welchem Maße und in welcher Weise ist ein einzelsprachliches Weltbild im o.a. Sinne "Naturbild"? b) Ist ein einzelsprachliches Weltbild an sich einheitlich, d.h. gibt es eine Einheitlichkeit der lexikalischen, der grammatischen und der lexikalischen und grammatischen Bedeutungen einer bestimmten Sprache? c) Inwiefern kann man ein universelles Weltbild für alle Sprachen oder für die Sprache überhaupt annehmen? d) Welches ist die Geltung des einzelsprachlichen Weltbildes im Verhältnis zum Denken und zum Verhalten der Sprechenden, d.h. ist jedes einzelsprachliche Weltbild zugleich eine Weltansicht bzw. eine Auffassung von der Welt, die auch das Denken und das Verhalten der entsprechenden Sprachgemeinschaft bestimmt?

10 Zu dieser Frage bei Hegel vgl. COSERIU (1977a: 183–193).

4.1. Was die erste Frage betrifft, muß als symptomatisch angesehen werden, daß der Begriff "Natur" ein fachsprachlicher und kein primärsprachlicher ist¹¹, und zwar – wenigstens was unsere westeuropäische Kultur angeht – ein ziemlich spät (in der italienischen Renaissance) als Gegenstück zum Menschen und zur durch menschliche Technik und Kunst konstruierten Welt abgegrenzter Begriff. Die Sprachen hingegen grenzen die Natur in ihrer Objektivität nicht von der übrigen Welt ab und behandeln auch Natur- und Kulturgegenstände lexikalisch und grammatisch grundsätzlich gleich. Die Sprachen, die uns bekannt sind, haben nicht einmal ein besonderes Wort für die Natur im fachsprachlichen Sinne: sie sagen vielmehr "Sein", "Welt", "Schöpfung", was aber jeweils auch die Menschen und das von ihnen Hervorgebrachte einschließt. Und ebenso machen die Sprachen keine Unterscheidung zwischen existierenden und nicht existierenden Gegenständen oder Wesen (ein Wort wie z.B. *Einhorn* wird sprachlich nicht anders als *Pferd* behandelt, obwohl man Einhörner nur fiktiv reiten kann). Ein Grundunterschied (in der lexikalischen Klassematik) ist eher in vielen Sprachen "Mensch" – "Nicht-Mensch".

4.2. Mehr noch: in den Sprachen zeigt sich auch kein besonderes Interesse für die Natur als solche. Man glaubt zwar, daß die sogenannten Naturvölker ein besonderes Verhältnis zur Natur, zumindest zu der sie unmittelbar umgebenden hätten. Sie hätten z.B. zahlreiche Benennungen für den Schnee in kalten Gegenden und viele Benennungen für Pflanzen in vegetationsreichen Gegenden. In Wirklichkeit aber handelt es sich dabei vielmehr um ein Interesse für die jeweilige Umwelt und für die jeweiligen Lebensbedingungen des Menschen, nicht für die Natur selbst: die verschiedenen Arten von Schnee sind eben für die Lebensverhältnisse der Eskimos wichtig. Auch sind die volkstümlichen "Taxonomien" weitgehend durch das praktische Interesse der Menschen bestimmt; so werden Pflanzen z.B. in "nützlich" – "nicht nützlich" (bzw. "eßbar" – "nicht eßbar") und die Tiere nach ihrem Verhältnis zum Menschen eingeteilt (der Hund und die Katze werden z.B. nicht zusammen mit dem Wolf und dem Bären klassifiziert). Amado Alonso bemerkt mit Recht, daß eine Bedeutung 'stets eine von einem Interesse – und zwar von einem historisch entwickelten "vitalen" Interesse – geprägte Sicht der Gegenstände' ist¹²; und die Beispiele, die er in diesem Zusammenhang anführt, sind unmittelbar einleuchtend. Er stellt nämlich fest, daß die argentinischen Viehhirten und Bauern der Pampas alle Pflanzen ihrer Umgebung (bis auf die seltenen Bäume) in nur vier Hauptspecies klassifizieren: *pasto*, *cardos*, *paja* und *yuyos*. Zuerst ist *pasto* alles, was als Nahrung für das Vieh dienen kann; *cardo*, alles, was als Brennstoff gebraucht wird, und *paja*, hartes Gras und Kraut, das nicht als Viehfutter dienen kann; *yuyo*, jede Pflanze, die für den Menschen eßbar ist. Später aber, bei z.T. veränderten Lebensbedingungen, ist *cardo* das, was als Ersatznahrung für Tiere dient, und *yuyo* alles, was nicht *pasto*, *cardo* oder *paja* ist. Hingegen haben dieselben Viehhirten und Bauern eine Unmenge von Benennungen für Pferde, je nach der Farbe des Fells.

11 Zur Unterscheidung "fachsprachlich" – "primärsprachlich" vgl. COSERIU (1966/78: 201–206).

12 "Una significación es siempre una visión interesada del objeto, y el interés por cada objeto se coordina en sistema con el que preside las significaciones de los objetos afines, opuestos, deslindados. Un interés vital históricamente desarrollado ha ido plasmando el modo de agrupar los objetos en clases, de modo que la historia, no la naturaleza, es la que ha ido juntando en unidad las determinaciones de cada clase" (ALONSO: 1953: 76).

4.3.1. Die Sprache gestaltet also nicht die Natur als solche, sondern vielmehr ihr Verhältnis zum Menschen, oder die Natur in ihrem Verhältnis zum Menschen. Und nur in diesem Sinne dürfte man von einem besonderen 'Naturbild' in der Sprache sprechen: die Sprache ist weitgehend Humanisierung der Natur. Die sprachlich gestaltete Natur enthält mehr als die Natur im objektiven Sinne (sie enthält nämlich auch in der Natur "nicht existierende" Dinge und Wesen und kennt in dieser Hinsicht überhaupt keinen Unterschied zwischen Existenz und Inexistenz), und sie ist ihrerseits ohne eindeutige Abgrenzung in der "Welt" schlechthin enthalten. Zugleich ist sie anders als die objektive Natur gestaltet: sie kennt zwar auch naturgegebene Klassen (wenn auch nicht unbedingt mit demselben Status wie in einer naturwissenschaftlichen Klassifikation), kennt aber auch andere, mehr oder weniger umfassende Klassen, und sie entspricht übrigens – für die gleichen "Gegenstände" – nicht einer einzigen, sondern mehreren, mit verschiedenen Kriterien durchgeführten Klassifikationen (vgl. COSERIU: 1968/78: 264 f.). Auch kann deshalb das eventuelle Zusammenfallen einer sprachlichen mit einer naturgegebenen bzw. naturwissenschaftlichen Klasse grundsätzlich nicht im voraus angenommen, sondern nur von Fall zu Fall festgestellt werden.

4.3.2. Andererseits braucht eine sprachliche Gestaltung nicht stets einem "aktuellen" Interesse zu entsprechen: eine aufgrund eines bestimmten "vitalen" Interesses entstandene Gestaltung wird zu einer autonomen sprachlichen Tradition und lebt oft als solche weiter, auch wenn das ursprüngliche Interesse, das sie motiviert hat, nicht mehr besteht. Daher eben die Möglichkeit von Rückschlüssen von der Sprachen auf vergangene, bzw. untergegangene Kulturphasen. So spielt das Pferd für europäische Gemeinschaften schon lange nicht mehr die Rolle, die es früher einmal spielte; dennoch haben die meisten europäischen Sprachen weiterhin zahlreiche Benennungen für Pferde. Und im menschlichen Bereich im engeren Sinne entspricht z.B. die serbokroatische Familie schon lange nicht mehr derjenigen Gestaltung, die sich in der serbokroatischen Sprache widerspiegelt.

4.3.3. Schließlich ist der Zusammenhang zwischen einem "vitalen" Interesse und einer bestimmten sprachlichen Gestaltung zwar ein wahrscheinlicher und historisch "normaler", jedoch kein absolut notwendiger, da die Sprache auch in dieser Hinsicht nicht kausal bestimmte, sondern freie Gestaltung der Welt ist. Dies gilt selbstverständlich auch für den menschlichen Bereich, der ja in den Sprachen nicht vom Naturbereich abgegrenzt wird. Hierzu darf ich vielleicht etwas aus meiner direkten Erfahrung anführen. Im Falle einer Dissertation zur strukturellen Semantik hatte ich für eine südfranzösische Gemeinschaft aufgrund objektiver außersprachlicher Verhältnisse ein besonderes Interesse für Wege angenommen und habe meinem Doktoranden empfohlen, unter anderem auch das Wortfeld "Wege und Straßen" insbesondere zu untersuchen. Wir waren aber dann beide enttäuscht, als sich herausstellte, daß gerade dieses Wortfeld in der untersuchten Mundart keine besondere Differenziertheit aufweist und im Grunde nicht anders als in der Gemeinsprache gestaltet ist. Ebenso spiegelte sich die soziale Differenziertheit der römischen Gesellschaft nicht in entsprechenden Anredeformen wider, da das Lateinische bei jeder Art von sozialer Beziehung die Anredeform *tu* gebrauchte. Und umgekehrt bedeutet die Vielzahl von Anredeformen im Portugiesischen für sich allein nicht unbedingt, daß die portugiesische Gemeinschaft anders als z.B. die spanische strukturiert ist. Deshalb dürfen

auch Rückschlüsse wie die vorhin erwähnten von der Sprache auf die Kultur bzw. auf die Kenntnis der Natur grundsätzlich nicht aufgrund eines einzigen sprachlichen Faktums gezogen werden; insbesondere schließt die *Abwesenheit* eines sprachlichen Faktums nicht unbedingt auch Unkenntnis der entsprechenden außersprachlichen Wirklichkeit ein.

5.1. Was die Einheitlichkeit eines jeden semantischen lexikalisch-grammatischen Weltbildes betrifft, läßt sich bei dem heutigen Stand der sprachwissenschaftlichen Forschung nicht viel mit Sicherheit sagen. Die Formel "La langue est un système où tout se tient"¹³ ist – nimmt man *tout* ernst, wörtlich und in seiner ganzen Tragweite – nicht viel mehr als eine Arbeitshypothese, wenn auch freilich eine viel sinnvollere als die ihr entgegengesetzte, die an der Oberfläche der unmittelbaren Feststellungen bleibt und die im Grunde einer Reduzierung der ganzen Sprachwissenschaft auf die langweilige und operationell belanglose Wiederholung solcher Feststellungen gleichkommt.

5.2. Vieles spricht sicherlich für eine solche Einheitlichkeit, und zwar sowohl im Bereich der synchronisch feststellbaren lexikalisch-grammatischen Regelmäßigkeiten (Gestaltungsanalogien) als auch und vor allem in der Sprachentwicklung, die sich oft als dynamische Anwendung bestimmter Gestaltungsprinzipien erweist. Die Arbeitshypothese von der einheitlichen semantischen Gestaltung darf aber zunächst nur für eine "funktionelle Sprache", d.h. für ein in räumlicher, in sozial-kultureller und in stilistischer Hinsicht homogenes Sprachsystem angenommen werden, und nicht von vornherein für eine ganze historische Sprache (z.B. Deutsch, Englisch oder Französisch), da diese ein Gefüge von historisch zusammenhängenden Mundarten, Sprachniveaus und Sprachstilen und dadurch normalerweise von zahlreichen funktionellen Sprachen ist, die wenigstens zum Teil auch eine unterschiedliche semantische Strukturierung aufweisen¹⁴. Andererseits betrifft die hier gemeinte Einheitlichkeit nicht unmittelbar die Einzelheiten im Wortschatz und in der Grammatik, sondern die Gestaltungskategorien und -prinzipien einer Sprache, auf die oft sehr viele, auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Einzelheiten zurückgeführt werden können, und deshalb kann sie auch nicht auf der Ebene der Einzelheiten als solcher, im Rahmen und aufgrund der üblichen Sprachbeschreibung, sondern nur auf der Ebene der funktionellen Prinzipien, d.h. des jeweiligen Sprachtypus festgestellt werden. Ob und wie weit nun die Einzelheiten einer funktionellen Sprache in diesem oder jenem historisch konkreten Fall auf einen bestimmten Sprachtypus zurückzuführen sind, ob und wie weit für eine bestimmte funktionelle Sprache eventuell mehrere koexistierende Sprachtypen gelten und ob und wie weit schließlich ein zuerst für eine funktionelle Sprache festgestellter Sprachtypus auch auf andere funktionelle Sprachen innerhalb einer historischen Sprache oder auch auf das Ganze einer historischen Sprache übertragbar ist, sind Fragen einer

13 Die Formel geht bekanntlich auf Antoine Meillet zurück, sie entspricht jedoch auch der Sprachauffassung Ferdinand de Saussures und, wenn man das System dynamisch versteht, auch derjenigen von Humboldt.

14 Zur Unterscheidung "historische Sprache" – "funktionelle Sprache", vgl. COSERIU (1966/78: 215–224).

funktionellen einzelsprachlichen Typologie, und diese befindet sich zur Zeit in ihren Anfängen¹⁵.

5.3. Bei unserem zweiten Problem handelt es sich also wohl um ein Problem der deskriptiven und historischen Sprachwissenschaft, nicht etwa um ein Problem der Sprachtheorie. Und in solchen Fällen muß sich die Sprachtheorie auf die Klärung und Begründung der Fragestellung beschränken, da sie als Theorie nicht-theoretische (historische bzw. deskriptive) Probleme selbstverständlich nicht lösen kann.

6.0. Auch unser drittes Problem – dasjenige der Universalität des sprachlichen Weltbildes – ist im Grunde ein Problem der (vergleichenden) Sprachbeschreibung, nicht der Sprachtheorie, soweit es sich dabei um eine stoffliche ("substantielle") Universalität dieser oder jener Bedeutungen handelt.

6.1.1. Gegenüber der von ihm selbst mit gutem Grund behaupteten Eigenständigkeit der semantischen Gestaltung einer jeden Sprache macht zwar Hegel (im o.a. Passus nach: "eine eigentümliche Sinnesart und Bildung hat") eine Ausnahme für die "sinnlichen Gegenstände", bei denen anscheinend eine Universalsemantik anzunehmen wäre: "wenn solcher Ausdruck nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände wie Sonne, Meer, Baum, Rose usf., sondern einen geistigen Gehalt betrifft". Das heißt, daß Hegel in diesem Punkt im Grunde der gleichen Meinung wie Locke ist, der, wie wir gesehen haben (cf. 3.2.1.), für seine "Substanzen" eine ähnliche weitgehende Universalität der Abgrenzung annahm. Aber gerade auch für "sinnliche Gegenstände" wie die von Hegel erwähnten haben die Sprachen oft verschiedene Bedeutungen. Es gibt Sprachen, die den allgemeinen Inhalt dt. "Baum" nicht kennen und umgekehrt Sprachen, die für den Gesamtumfang dieses Inhalts verschiedene Wörter mit verschiedener Bedeutung haben (cf. rum. *arbore* – *copac* – *pom*). Für "Meer" hat man im Griechischen *πόντος*, *πέλαγος*, *ἄλς*, *θάλασσα*; ja selbst im Deutschen hat man die nicht genau gleichen Bedeutungen "Meer" und "See". Und es steht dem nichts im Wege, daß eine Sprache die Rose in verschiedene Klassen einteilt. Ebenso wenig dem, daß eine (vielleicht auch nur hypothetische) Sprache die Sonne zusammen mit anderen Himmelskörpern klassifiziert oder daß sie verschiedene Arten Sonne bzw. verschiedene "Sonnens" abgrenzt; in einem ähnlich gelagerten Fall hat man bekanntlich im Deutschen für denselben Gegenstand "Morgenstern" und "Abendstern". Bei sinnlichen Gegenständen ist also die Universalität der Abgrenzung höchstens wahrscheinlicher als in anderen Fällen, jedoch keineswegs notwendigerweise gegeben. Was man in diesem Bereich empirisch feststellt, ist vielmehr eine paradigmatische Entsprechung zwischen Wortfeldern: unabhängig von unterschiedlicher innerer Einteilung entspricht ein Wortfeld einer Sprache häufig als Ganzes einem Wortfeld einer anderen Sprache; aber auch in dieser Hinsicht ist die Entsprechung oft nicht vollkommen: von der Bezeichnung her verschiedene Bedeutungen können in verschiedenen Sprachen dem gleichen Wortfeld und in der Bezeichnung verwandte Bedeutungen können verschiedenen Wortfeldern zugeschrieben werden.

15 Zur Sprachtypologie in diesem Sinne vgl. COSERIU (1980a: 157–170) [in diesem Band unter IV, 1: 161–172] und COSERIU (1980: 199–206) [in diesem Band unter IV, 3: 185–193].

6.1.2. Schelling wollte seinerseits (*Philosophie der Kunst*, II, 1) die Universalität des sprachlichen Weltbildes in einer "strukturellen" Entsprechung zwischen der Sprache ebenso wie der Sprache überhaupt und dem Absoluten in dessen Differenziertheit und Indifferenziertheit zugleich sehen:

"Die Sprache als die sich lebendig aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach . . . Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge".

Gleichgültig nun, wie man diese von Schelling angenommene Universalität einschätzt, wichtig ist in diesem Zusammenhang nur, daß es sich dabei nicht um die von uns gemeinte Universalität als Identität der Gestaltung der Bedeutungen (oder zumindest gewisser Bedeutungen) in allen Sprachen, sondern um eine Analogie zwischen der Gestaltung der Sprache(n) und einer außersprachlichen Gestaltung handelt: jede Sprache bzw. die Sprache schlechthin sei (in ihrem Ausdruck wie in ihrem Inhalt) wie das Absolute gestaltet und eben dadurch sei sie symbolische Darstellung des Absoluten. Demnach wäre jede Sprache schon dadurch universell, daß sie als Weltbild gilt, was zwar nicht ohne jeden Sinn ist, jedoch kaum etwas über die ähnliche oder unähnliche Beschaffenheit der Bedeutungen in verschiedenen sprachlichen Weltbildern aussagt¹⁶.

6.1.3. Eine wiederum andere Universalität ist die von Schleiermacher gemeinte, der die Einheit der Sprachen in ihrer Aufgabe, das Sein zu analysieren, sieht. Diese Einheit der Sprachen ist übrigens für Schleiermacher nur ein "Normbegriff": es handle sich dabei nämlich um eine ideelle Norm, die die Sprache als Tätigkeit regiert. In ihrer tatsächlichen Entwicklung würden die Sprachen einerseits wegen der Identität ihrer Aufgabe progressiv konvergieren, zugleich aber wegen der Freiheit und der Historizität der jeweiligen Analyse voneinander divergieren (vgl. SCHLEIERMACHER: 1862: 174–182)¹⁷.

6.2. Deduktiv kann man tatsächlich, auch was die Beschaffenheit der Bedeutungen betrifft, nur zu notwendigen oder "wesentlichen" Universalien gelangen, insb. in bezug auf die Arten der semantischen Gestaltungsverfahren, wie dies übrigens auch von Hegel an einer anderen Stelle der o.a. Rezension angedeutet wird¹⁸. So kann man im voraus annehmen, daß jede Sprache lexikalische und grammatische Bedeutungen aufweisen muß,

16 Zur Sprachphilosophie Schellings vgl. COSERIU (1977b: 1–16).

17 Die Idee der Universalität als Aufgabe wurde (ohne Bezug auf Schleiermacher) von H.J. Seiler und seiner Kölner Gruppe wieder aufgenommen und zu einem differenzierten Raster für die sprachtypologische und für die Universalienforschung weiterentwickelt.

18 "Indem der *Geist* das Gemeinsame aller Völker ist und wenn die Bildung derselben zugleich vorausgesetzt wird, so kann sich die Verschiedenheit nur um das Verhältnis eines Inhalts nach seiner *Gattung* und deren Bestimmungen, den *Arten*, drehen". Zur Unterscheidung von notwendigen („wesentlichen“), möglichen und empirischen Universalien vgl. COSERIU: 1974: insb. 48–52) [in diesem Band unter V, 3: 233–262].

und man kann noch weiter gehen und behaupten, daß jede Sprache zwischen typisch thematischen Bedeutungen (etwa "Nomina") und typisch rhematischen (etwa "Verba") unterscheiden muß (und zwar gleichgültig, auf welcher Ebene des entsprechenden Sprachsystems – ob z.B. schon im Wortschatz oder erst in der Satzbildung – diese Unterscheidung erfolgt). Dabei handelt es sich aber stets (und zwar auch bei weiteren möglichen Differenzierungen) um kategorielle oder *f o r m a l e* Universalien, die grundsätzlich keinen notwendigen Schluß auf konkrete, "stoffliche" Bedeutungen zulassen, z.B. darauf, ob ein Sprachinhalt x in einer bestimmten Sprache notwendigerweise verbal oder nominal gestaltet wird, ja nicht einmal darauf, ob er im Wortschatz oder in der Grammatik anzutreffen ist. Dabei kann man nur – aufgrund des Vorwissens von der Sprache im allgemeinen und aufgrund der Erfahrung – mit Wahrscheinlichkeiten verschiedenen Grads rechnen.

6.3. Freilich kann man in den Sprachen auch gewisse "stoffliche" Kriterien bzw. Prinzipien der semantischen Gestaltung feststellen. Ein solches Kriterium ist z.B. der Animismus, der im Grunde die Projektion des Menschen und des Menschlichen in die Natur ist, wodurch Unbelebtes als belebt, als männlich oder weiblich usw. dargestellt wird. So hat man von einem Animismus in den indogermanischen Sprachen gesprochen, der sich im grammatischen Genus ausdrücke. Ein Maskulinum wie lat. *ignis* stelle das Feuer als belebt, ein Neutrum wie griech. *πῦρ* stelle die gleiche Erscheinung als unbelebt dar, und umgekehrt könne man Lebewesen und sogar Menschen als "Sachen" darstellen; cf. griech. *ἀνδράποδον*, der "Sklave" als 'Sache, die man z.B. kauft oder verkauft', lat. *scortum*, die "Prostituierte" als '(verachtetes) Ding'. Wir wollen hier nun nicht das vieldiskutierte Problem der Motivation des grammatischen Genus lösen noch im jahrelangen Streit darüber Partei ergreifen. Wir beschränken uns darauf, festzustellen, daß solche Kriterien bzw. Prinzipien zu den "möglichen" Universalien gehören, so daß man in bezug auf ihre Anwendung im Einzelfall nichts im voraus sagen kann: die tatsächliche Anwendung muß festgestellt werden. So auch im Falle des Genus. Viele Sprachen kennen überhaupt kein Genus, und dort, wo es existiert, werden dieselben Gegenstände nicht unbedingt auf dieselbe Weise klassifiziert; cf. gerade auch lat. *ignis* – griech. *πῦρ* oder lat. *sol* m., dt. *Sonne* f., russ. *solnce* n. Mehr noch: alle "stofflichen" Bedeutungen gehören zu diesem Universalientypus, d.h. zu den Universalien, die festgestellt werden müssen und die nur für diejenigen Sprachen gelten, für die sie auch tatsächlich festgestellt worden sind. Die Linguistik weiß nun noch nicht, welche Bedeutungen in dieser Hinsicht universell (d.h. empirisch allgemein) sind, und deshalb auch nicht, in welchem Ausmaß das sprachliche Weltbild vielleicht doch allgemein sprachlich ist. Strenggenommen weiß man dies von keiner einzigen Einzelbedeutung, denn keine hat man bis heute in allen Sprachen der Welt als solche festgestellt. Auch kann man aus der Überlegung, daß für eine allen Menschen bekannte Realität x jede Sprache eine Bezeichnung haben müßte, auf keine Identität der entsprechenden Gestaltung durch die Bedeutung schließen, denn diese kann in jedem Fall in verschiedenen Sprachen verschieden sein. Die Bedeutung ist per definitionem einzelsprachliche Abgrenzung von Bezeichnungsmöglichkeiten; sie kann folglich auch nur jeweils einzelsprachlich festgestellt werden. Und einen "nicht kulturellen" (nicht einzelsprachlich gestalteten) Grundwortschatz gibt es nicht (vgl. COSERIU: 1965: 87–95).

6.4. Das Problem der Universalität von Einzelbedeutungen und somit der eventuellen partiellen Universalität des sprachlichen Weltbildes ist also ein Problem der empirischen Universalienforschung. Und das Problem der partiellen Identität des Weltbildes bei bestimmten Gruppen von Sprachgemeinschaften ist ein Problem der vergleichenden Sprachtypologie und der kontrastiven Linguistik. Mehr läßt sich darüber gegenwärtig und von der Sprachtheorie her nicht mit Sicherheit sagen.

7.0. Hingegen handelt es sich um ein sprachtheoretisches Problem bei unserer vierten Frage, bei der Frage nämlich ob das jeweilige sprachliche Weltbild zugleich als Deutung der Welt und als Auffassung von der Welt zu verstehen sei.

7.1.1. Schon bei Vico findet man Ansätze in dieser Richtung, und zwar in seiner Lehre von den "Phantasie-Universalien" ("universalis fantastici"). Allerdings handelt es sich bei Vico um eine besondere Art Weltinterpretation. Er meint nämlich, daß die Sprache ursprünglich Erfassung der Welt mit Hilfe von "universalis fantastici" sei, d.h. Erfassung des Universellen im Individuellen, oder besser, Erfassung durch einheitliche bildliche Intuitionen, bei welchen Universelles und Individuelles noch nicht als voneinander getrennt auftreten: der Donner z.B. sei die entsprechende Naturscheinung und zugleich ein Individuum, ein bestimmter Gott (etwa Jupiter); das Getreide sei Getreide und zugleich eine Götting (Ceres). Jedes Wort sei also ursprünglich zugleich ein Mythos.

7.1.2. Abgesehen davon nun, daß eine solche Erklärung nur für verhältnismäßig wenige Wörter gelten könnte, ist diese Auffassung nur begrenzt und nicht mit allen ihren Implikationen annehmbar. Das Wort (als Bedeutung) ist zwar tatsächlich ein "universale fantastico", ein individuelles Modell für eine mögliche Species (und nicht etwa eine Species als Klasse von darauf zurückgeführten, im voraus getrennten Individuen), es ist aber nicht deshalb auch Mythos. Der Mythos ist schon ein Versuch, die "Welt" zu erklären, das Erfasste durch Zurückführung auf etwas anderes (auf "Götter") zu rechtfertigen, wohingegen die Sprache nur Erfassung und keine Erklärung des Erfassten, keine Zurückführung auf ein anderes ist. Auch für Vico gilt übrigens sein Erklärungsversuch nur für ein ursprüngliches Stadium der Sprache(n), für die sog. "Kindheit" der Sprache(n), für die er eben ein Zusammenfallen von Sprache, Dichtung und Mythos postuliert, was wiederum nicht ohne Einschränkung annehmbar ist. Zwar nimmt man auch sonst nur allzu gerne an, die Sprache sei anfangs mythisch und dichterisch gewesen und habe sich erst später zu einem "nicht dichterischen", "prosaischen", praktisch und logisch ausgerichteten Instrument entwickelt. In Wirklichkeit aber befindet sich die Sprache als Sprachschöpfung stets in ihrer "Kindheit", und in dem Sinne, in dem die Sprache einmal "dichterisch" war, ist sie es immer noch: die praktische und die logische Ausrichtung gehören nämlich nicht zum Wesen der Sprache, sondern zu ihrer Verwendung. Auch ist es, soweit wir es aufgrund der uns bekannten Sprachgeschichte beurteilen können, nicht so, daß man zuerst z.B. *Jupiter pluit*, *Ζεύς ὕει* hätte und erst dann das "objektive", nicht mehr mythische *pluit*, *ὕει*, sondern genau umgekehrt: *Jupiter pluit* ist schon ein Versuch, den Regen zu deuten, und in dieser Hinsicht Ausdruck eines "Mythos", wohingegen das sprachlich Primäre gerade *ὕει*, *es regnet* ist, und, wenn etwas überhaupt dahintersteckt, dann nur das vollkommen unbestimmte, leere *es*¹⁹.

19 Zur Sprachphilosophie von Vico (vgl. COSERIU: 1972a: 69–128).

7.2.0.1. Noch unannehmerer — ja, völlig unannehmbar — ist die sog. "Sapir-Whorf-Hypothese", d.h. die These, gemäß der das einzelsprachliche Weltbild zugleich Deutung der Welt, bzw. Auffassung von der Welt wäre, eine latente Wissenschaft und eine latente Philosophie enthalten und das Denken und Verhalten des entsprechenden Volkes bestimmen würde. Diese These enthält nämlich so viel Abwegiges, daß man, wenn man mit den Termini "Weltbild" und "Weltanschauung" solche Vorstellungen verknüpft, auf diese Termini verzichten sollte; und es wäre besser, z.B. nicht vom "Weltbild der deutschen Sprache", sondern neutral von der "Semantik" oder von der "semantischen Gestaltung der deutschen Sprache" bzw. vom "deutschen Sprachtypus" zu sprechen. Es handelt sich dabei um eine Auffassung, die zwar oft von Laien und von Linguisten verschiedener theoretischer Ausrichtung gelegentlich oder in Ansätzen vertreten wird, die aber in ihrer extremen Form vor allem vom ansonsten hochbegabten, jedoch dilettantischen und sprachphilosophisch unbeholfenen amerikanischen Linguisten B.L. Whorf propagiert wurde, der sie mit zahlreichen ad hoc interpretierten sprachlichen Fakten zu beweisen versucht hat²⁰.

7.2.0.2. Schon die Fragestellung Whorfs ist widersprüchlich, denn er versucht seine Thesen insbesondere anhand einer Indianersprache zu begründen, und zwar anhand des gerade dadurch berühmt gewordenen Hopi, das er dafür mit dem sog. "Standard Average European" vergleicht, als ob die Hopi-Sprache in höherem Maße oder in anderer Weise ein eigenständiges Weltbild wäre, als es jede Einzelsprache ist²¹. Dies ist jedoch nicht sein Hauptfehler. Der Hauptfehler der ganzen Theorie besteht vielmehr in dem mit diesem Vergleich verbundenen (und in Wirklichkeit schon im voraus vollzogenen) Übergang von der Sprache zum reflexiven Denken, von der einzelsprachlichen Semantik ("Weltbild") zur Weltinterpretation. Die Auffassung Whorfs kann nämlich in ihren Hauptzügen auf vier Sätze reduziert werden: a) Jede Sprache ist semantische Gestaltung der Welt ("Weltbild", "Weltanschauung"); b) dadurch ist sie auch volkstümliche Deutung der Welt und stellt die Weltauffassung eines Volkes dar; c) somit enthält sie eine latente Wissenschaft und eine latente Philosophie (Whorf sagt "Metaphysik"); d) sie bestimmt das Denken und Verhalten ihrer Sprecher. Von diesen Sätzen stimmt nun tatsächlich nur der erste;

20 Im Grunde blicken ähnliche Ansichten und Annahmen bei all denjenigen durch, die die sog.

"Macht des Wortes" übertreiben, die die Einzelsprache als Zwang und vorgegebenen unüberwindlichen Rahmen für das Denken ansehen (so daß z.B. ein Franzose wegen seiner Sprache nicht wie ein Russe denken könnte, oder umgekehrt), sowie bei denjenigen, die allerlei Denkfehler und Verhaltensweisen auf die Sprachen zurückführen oder das Denken und das Verhalten durch Arbeit an der Sprache steuern möchten. Nur hat Whorf diese populären Ansichten und Annahmen konsequenter vertreten und sie bewußt und systematisch zu einer ausdrücklichen "Sprachtheorie" ausgebaut. Allerdings dürfte die visionäre Whorfsche Auffassung nicht ohne wesentliche Einschränkungen auch Sapir zugeschrieben werden (der Name "Sapir-Whorf-Hypothese" beruht letzten Endes auf Willkür); und es ist u.E. ein Irrtum, wenn sie, wie dies in letzter Zeit des öfteren vorkommt, auch Humboldt in dieser extremen Form zugeschrieben wird.

21 Vgl. CARROLL (1956), und dann insb. WHORF (1956, 1956a und 1956b).

bei den übrigen handelt es sich um miteinander zusammenhängende Verwechslungen und falsche Annahmen²².

7.2.1.1. Eine Sprache kann gerade deshalb, weil sie Weltbild ist, nicht zugleich Deutung der Welt bzw. Weltauffassung sein und läßt vielmehr allerlei Deutungen und allerlei Auffassungen zu. Eine Deutung bzw. Auffassung setzt nämlich eine Distanz zum gedeuteten bzw. aufgefaßten Gegenstand voraus. Diese Distanz nun ist bei einer Sprache nicht gegeben, da sie die Welt unmittelbar vertritt. Eine Sprache als Deutung der Welt, bzw. als Weltauffassung darzustellen, bedeutet also entweder, daß die Welt für die Sprache selbst auch anders als sprachlich gegeben ist, oder aber, daß die Sprache sich selbst interpretiert. Das erste widerspricht aber der eigentlichen These vom sprachlichen Weltbild, das zweite ist widersinnig. Gerade in diese Widersprüche verwickelt sich nun Whorf bei seinem Vergleich zwischen dem Hopi und dem sog. "Standard Average European". Denn letzteres ist überhaupt keine Sprache, auch keine Durchschnittssprache (die es übrigens in funktionaler Hinsicht überhaupt nicht geben kann), sondern eben eine "europäische" (den Europäern gemeinsame) außersprachliche Weltauffassung. D.h., er vergleicht eine Sprache, eine Erfassung der Welt, mit einem sachbezogenen volkstümlichen Wissen²³, und in dieser Perspektive erscheint ihm auch erstere als eine andere Auffassung von denselben außersprachlichen Fakten.

7.2.1.2. Freilich hat man nun in den Sprachtraditionen auch vieles, was auf Sachkenntnis und auf Deutung der Sachen zurückgeht, und zwar in dem, was in den Sprachen nicht Sprache schlechthin, sondern Ausdruck eines außersprachlichen, gemeinschaftlich gewordenen Wissens ist, d.h. in den Terminologien und Nomenklaturen (einschließlich der Terminologien der volkstümlichen Techniken und Wissenschaften) (vgl. COSERIU: 1966/78: 201–205). Auch sind Wortableitungen und Wortzusammensetzungen, wenn auch nur auf eine generische Weise, z.T. durch außersprachliches Wissen motiviert. Whorf meint aber

22 Die Kritik an der Theorie Whorfs (die oft auch als Kritik an Humboldt verstanden wird) verfehlt meist den wunden Punkt dieser Theorie, da sie gerade am ersten und einzig stichhaltigen dieser vier Sätze Anstoß nimmt. In einer radikalen Form der Kritik wird überhaupt kein sprachliches Weltbild angenommen: Die einzelsprachliche semantische Gestaltung wäre in jedem Fall uneinheitlich, sie wäre ein weitgehend ungeordnetes und zufallsbedingtes Gefüge von Bezeichnungen mit grundsätzlich unbegrenzter Homophonie und Polysemie. In einer anderen, ebenso radikalen Form der Kritik wird ein einziges Weltbild (als sog. "Tiefenstruktur") für alle Sprachen angenommen, und die semantische Verschiedenheit der Sprachen wird als demgegenüber sekundär und ableitbar angesehen. Die erste Form der Kritik ist im Grunde sinnlos, denn die eventuelle Uneinheitlichkeit eines jeden einzelsprachlichen Weltbildes hebt das sprachliche Weltbild als solches nicht auf. Und die Annahme einer vorwiegend ungeordneten und zufallsbedingten semantischen Gestaltung wird von der alltäglichen Erfahrung mit den Sprachen sowie von der funktionellen Sprachtypologie (die im Gegenteil weitgehend einheitliche Unterscheidungsverfahren feststellt) eindeutig widerlegt. Dies abgesehen davon, daß eine unbegrenzte Polysemie ad absurdum führt und in rationaler Hinsicht schlichtweg unmöglich ist: Polysemie ist "mehrere bestimmte Bedeutungen", nicht etwa "eine unbestimmte Bedeutung" (cf. dazu Aristoteles, *Metaph.*, 1006b, 7). Die zweite Kritik ist nicht weniger sinnlos, da die Einheit, die dabei angenommen wird, eine außersprachliche (die Einheit der "Welt" als solcher) ist und diese Einheit die semantische Verschiedenheit der Sprachen keineswegs aufhebt, sondern nur ein *tertium comparationis* für die Feststellung dieser Verschiedenheit darstellt (vgl. COSERIU: 1974: 60–63; 66–69 u. Fn. 58, 69 [in diesem Band unter V, 3: 233–262]).

23 Darunter wollen wir hier ein traditionelles, gemeinschaftliches "Gedankengut" verstehen: die Gesamtheit der in einer Gemeinschaft überlieferten und dieser Gemeinschaft eigenen Ideen, Meinungen und Vorstellungen in bezug auf die Wirklichkeit.

nicht nur solche Aspekte, denn er möchte gerade auch in der Sprache als solcher (cf. 7.2.3.1.), z.B. im grammatischen System, eine Weltauffassung finden, was ihm natürlich nur durch den willkürlichen Übergang von der Ebene der Erfassung zur Ebene der Auffassung, d.h. durch den Vergleich zwischen einer sprachlichen Erfassung und einer außersprachlichen Weltauffassung gelingt. So vergleicht er z.B. das Verbalsystem des Hopi nicht mit den recht unterschiedlichen romanischen, germanischen und slavischen Verbalsystemen, sondern mit der außersprachlichen Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und stellt dabei fest, daß das Hopi-Verbalsystem einer anderen Einteilung entsprechen würde, die er ohne weiteres auch als außersprachliche Auffassung von der Zeit dem Hopi-Volk zuschreibt. Ob die Hopis gerade diese außersprachliche Auffassung von der Zeit haben, ist jedoch aufgrund ihrer Sprache allein nicht zu ermitteln. Eine sprachliche Erfassung der Welt wird zu einer Weltauffassung nur, wenn man sie zu einer Auffassung erhebt. Diese Operation wird aber in dem hier besprochenen Fall nicht von den Hopis, sondern von Whorf vollzogen. Um dies zu verstehen, ist es übrigens nicht einmal nötig, beim Beispiel des Hopi zu bleiben, denn ähnliches kann man auch in unseren Gemeinschaften feststellen. Kein einziges europäisches Verbalsystem entspricht der Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und trotzdem kann diese Einteilung wohl als "europäische" Zeitauffassung gelten. In den romanischen Sprachen z.B. betreffen die Tempusunterschiede zwei verschiedene Zeitebenen, die "aktuelle" und die "inaktuelle" Zeitebene (vgl. COSERIU: 1976c: insb. 92 f.), dies manifestiert sich aber nicht in der außersprachlichen Zeitauffassung der Romanen und bestimmt auch nicht ihr außersprachliches, sondern ausschließlich ihr sprachliches Verhalten: die Zeiteinteilung, von der man ausdrücklich spricht, ist also nicht die Einteilung, mit der man spricht.

7.2.1.3. Die o.a. Distanz zwischen Deutung und Gedeutetem gilt auch für die mythische Deutung der Welt, die auch nicht mit der sprachlichen Erfassung der Welt zusammenfällt. Gewiß hängen Sprache und Mythos eng miteinander zusammen: man hat in den Sprachen Ausdruck von Mythen und man hat Mythen, die aufgrund der Sprache entstehen. Bei der Interpretation solcher Fakten ist jedoch große Vorsicht geboten. Man muß sich stets fragen, ob die Sprache den Mythos hervorbringt, oder umgekehrt, ob z.B. der Regen deshalb Jupiter zugeschrieben wird, weil man in der Sprache den Ausdruck *Jupiter pluit* hat, oder ob vielmehr dieser Ausdruck deshalb existiert, weil man den entsprechenden Mythos kennt. Denn mit der Sprache spricht man ja über die ganze erkannte Wirklichkeit, auch über die mythisch erkannte. Und die Tatsache, daß Mythen aufgrund von sprachlichen Fakten entstehen können (z.B. daß *Santa Lucia* in Italien mit *luce*, "Licht", in Zusammenhang gebracht und als Heilige der Blinden angesehen wird), ist auch kein Beweis dafür, daß die Sprache als solche an sich schon mythische Deutung wäre, denn auch die Sprache gehört zur vom Menschen erkannten Wirklichkeit und kann somit wie jede andere Wirklichkeit u.a. auch mythisch gedeutet werden.

7.2.2.1. Um so mehr gilt dieselbe Distanz für die Wissenschaften und für die Philosophie, die nicht in der Sprache selbst gegeben sind und auch nicht die Sprache als solche betreffen, sondern die durch die Sprache dargestellten "realen" Sachen (einschließlich für die Wissenschaften und für die Philosophie, jedoch gerade als Zugang zu den Sachen selbst, d.h. dadurch, daß sie als System von Benennungen und als grammatisches System der

Wissenschaft und der Philosophie wie übrigens auch dem Sprechen über die Sachen überhaupt (vgl. Anm. 28) abgegrenzte Gegenstände und ein Instrumentarium für Aussagen über diese Gegenstände zur Verfügung stellt²⁴. Die Wissenschaft und die Philosophie gehen aber stets über die Sprache hinaus, zur Wirklichkeit als solcher. Sie setzen nämlich die Unterscheidung zwischen "wahr" und "falsch" voraus; "wahr" oder "falsch" kann aber nur eine Aussage über eine Wirklichkeit sein. "Wissenschaftlich" oder "philosophisch" können daher nur Aussagen über reale Sachen und Sachverhalte sein, nicht aber eine sprachliche Abgrenzung der Sachen, die an sich weder wahr noch falsch ist. Folglich kann eine Sprache keine Wissenschaft und keine Philosophie enthalten, auch keine latente: als Weltbild vertritt zwar jede Sprache das Sein der Dinge, sagt aber über dieses Sein nichts aus, und sie geht sogar der Unterscheidung zwischen Existenz und Nicht-Existenz der von ihr erfaßten Dinge voraus.

7.2.2.2. Sicherlich hat man in den Sprachen intuitive Abgrenzungen und Unterscheidungen, die wichtige Voraussetzungen für die Wissenschaften und/oder für die Philosophie sein können. "Wissenschaftlich" oder "philosophisch" sind aber nicht diese Intuitionen als solche, sondern erst ihre Entfaltung in der Form von Aussagen und ihre reale oder rationale Begründung: als rein sprachliche Fakten sind solche Intuitionen "Bekanntes", aber noch nicht "Erkanntes" (im Sinne Hegels). Auch sind sie für die Wissenschaften und die Philosophie bloße Möglichkeiten, die für sich allein keine bestimmte wissenschaftliche Betrachtung hervorbringen, aber auch keine ausschließen. Es ist zwar in technischer Hinsicht leichter, daß bestimmte Fragestellungen in einer Gemeinschaft zustande kommen, die in ihrer Sprache diese oder jene Abgrenzungen und Unterscheidungen hat, und in dieser Hinsicht kann eine Sprache sozusagen *post factum* als "wissenschaftlicher" oder "philosophischer" im Vergleich zu einer anderen erscheinen. Das Vorhandensein solcher Abgrenzungen und Unterscheidungen in einer Sprache ist aber keine Garantie dafür, daß die entsprechenden Fragestellungen in der betreffenden Sprachgemeinschaft zustande kommen werden, noch schließt ihr Nichtvorhandensein das Zustandekommen derselben wissenschaftlichen Fragestellungen aus. So ist es z.B. leichter, daß ontologische Fragen in einer Gemeinschaft gestellt werden, die in ihrer Sprache das Verb "sein" und Ableitungen davon hat; Ontologie kann man aber auch in Sprachgemeinschaften haben, die das Verb "sein" nicht kennen, und zahlreiche Sprachgemeinschaften, die es kennen, haben dennoch keine wissenschaftliche Ontologie entwickelt. Ebenso entspricht der bestimmte Artikel einer grundlegenden Unterscheidung zwischen "virtuell" und "aktuell", zwischen "Begriff" und "Gegenstand" bzw. zwischen dem Sein und dem Seienden (wie im Falle von dt. *Mensch – der Mensch*); das Vorhandensein des bestimmten Artikels in einer Sprache (z.B. im Baskischen oder im Samoanischen) schließt jedoch nicht ein, daß diese Unterscheidung auch ausdrücklich gemacht wird, und das Nichtvorhandensein des Artikels (z.B. im Lateinischen oder im Russischen) schließt nicht aus, daß sie wissenschaftlich bzw. philosophisch doch gemacht wird.

7.2.3.1. Dies alles hängt übrigens mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Sprache und Denken zusammen. Dieses Verhältnis ist nämlich ein dialektisches. Um es zu ver-

24 Ausführlicher dazu COSERIU (1968: insb. 76–78).

stehen, muß man aber einerseits beim Denken zumindest das intuitive Denken – das Denken ohne *διαίρεσις* und *συνθεσις* – und das reflexive Denken – das Denken über die durch die Sprache intuitiv gegebenen "Sachen", und das eben diese Sachen als solche betrifft –²⁵, andererseits bei der Sprache zwischen Sprache als solcher und Sprache, die durch das reflexive Denken entsteht und die nicht mehr Sprache allein, sondern Sprache + außersprachliches Wissen von den Sachen ist, unterscheiden. Sprache als solche ist schon Denken, jedoch intuitives Denken, Denken, das das Sein der Dinge abgrenzt und sie als diese oder jene Art von Dingen erscheinen läßt ("schafft"), und in diesem Sinne ist sie Voraussetzung für das reflexive Denken, das ohne Sprache nicht zustande kommen kann. Das reflexive Denken geht aber stets über die Sprache hinaus, betrachtet die Sachen selbst, nimmt auch neue, objektiv begründete Abgrenzungen der Sachen vor und schafft ein Wissen über die Sachen als solche. Dieses Sachwissen manifestiert sich nun wiederum als Sprache, jedoch als (potentiell) "universelle" Sprache, die einer objektiven Analyse der Sachen selbst entspricht: als *Fachsprache*; und diese ist ihrerseits Voraussetzung für weiteres reflexives Denken. Dies nicht nur in den Wissenschaften und der Philosophie im engeren Sinne, sondern auch in den volkstümlichen Wissenschaften (z.B. volkstümliche Tierkunde, Pflanzenkunde, Sternkunde, Wetterkunde usw.) und in der volkstümlichen Philosophie ("Volkswisheit"): in all dem, was Whorf "habitual thought" nennt²⁶.

7.2.3.2. Der Denkfehler Whorfs – und all derjenigen, die ähnliche Thesen zur Determination des Denkens durch die Sprache vertreten – besteht also darin, die Anfangsdetermination ("Ermöglichung") des reflexiven Denkens durch die Sprache auf den ganzen Verlauf dieses Denkens auszudehnen, d.h. vom Denken her darin, das reflexive Denken im ganzen auf das intuitive Denken zurückzuführen. Oder von der Sprache her darin, daß diese Fachsprache im ganzen auf die jeweilige Einzelsprache zurückgeführt wird²⁷. Die Fachsprache aber ist auf der Inhaltsebene nicht mehr Einzelsprache, sondern konstitutiv schon univervelle Sprache: Sprache, die sich selbst als universell, als objektiv begründet hinstellt, und zwar gleichgültig, welches ihre tatsächliche Verbreitung ist. Eine totale und ständige Determination des Denkens durch die Einzelsprache anzunehmen, bedeutet deshalb zugleich, daß man die Hauptfunktion der Sprache – Zugang zu den Sachen zu sein und die Sachen als solche zu vermitteln – verkennt und durch Übertreibung aufhebt²⁸.

7.2.3.3. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß das reflexive Denken beim Einzelnen und gelegentlich durch eine Einzelsprache bedingt sein kann, denn das Denken enthält ja auch Irrtum und Verwechslung, und eine der dabei möglichen Verwechslungen ist diejenige

25 Cf. ARISTOTELES, *De interpr.*, 16a, 10–19, und *De Anima*, 430a, sowie THOMAS, *In peri Hermeneias*, *Lectio III*, *Comment.*, 2–3.

26 Zu dieser ganzen Problematik vgl. COSERIU (1967a: 14–17).

27 Es handelt sich also um das Gegenteil des Denkfehlers der "Logizisten", die umgekehrt das intuitive Denken auf das reflexive zurückführen und die Sprache schlechthin (d.h. jede Einzelsprache) als Fachsprache ansehen möchten.

28 Die "Sachen" sind zwar als Species durch Vermittlung der Sprache gegeben, sie werden aber eben als außersprachlich vermittelt. Dies zeigt sich auch im üblichen, alltäglichen Sprechen, das nicht nur aus Einzelsprache besteht, sondern stets auch auf die außersprachliche Kenntnis der Sachen zurückgreift; vgl. COSERIU (1970).

zwischen einzelsprachlicher Bedeutung und den bezeichneten Sachen als solchen. Rational unmöglich ist aber, daß das Denken stets (und das Denken eines ganzen Volkes) durch die Einzelsprache bestimmt wird. Die Einzelsprache denkt für niemanden, und niemand dürfte seine Denkfehler durch seine Sprache rechtfertigen bzw. sie als "Wahrheiten" seiner Sprache hinstellen.

7.2.3.4. Ähnliches gilt für das Verhalten. Es ist zwar möglich, daß das Verhalten eines Einzelnen gelegentlich durch die sprachliche Erfassung der Welt determiniert wird, denn es gibt ja auch unreflektiertes Verhalten; nicht möglich hingegen ist, daß eine Einzelsprache das sog. kollektive Verhalten im ganzen und stets bestimmt. Auch im Falle des Verhaltens muß man sich wie beim Verhältnis Sprache – Mythos immer fragen, welches dabei der primäre und bestimmende Faktor ist, denn es ist selbstverständlich zu erwarten, daß es für ein in einer Gemeinschaft traditionelles Verhalten auch diesem Verhalten entsprechende sprachliche Ausdrücke gibt. Allerdings bestätigen die "Experimente", die in diesem Zusammenhang angeführt werden, nicht die Determination des Verhaltens überhaupt durch die Sprache, denn die dabei gestellten Aufgaben (z.B. Klassifikation von Farben) betreffen im Grunde nichts anders als Ersatzformen für sprachliches Verhalten. Vor allem darf man nicht annehmen, daß ein Sprecher Sachen, die seine Sprache nicht unterscheidet, als Sachen nicht unterscheiden kann, noch daß er, wenn es um die Sachen geht, auf Unterscheidungen, die seine Sprache macht, nicht verzichten kann. Man darf z.B. nicht annehmen, daß ein Italiener, der in seiner Sprache für "Leiter" und "Treppe" nur *scala* hat, eine Leiter nicht von einer Treppe unterscheiden kann. Sonst wäre der Übergang von einer Sprache zu einer anderen unmöglich. Und Whorf hätte das Weltbild des Hopi überhaupt nicht begreifen und noch weniger es auf englisch interpretieren können. Es sei denn, daß man sprachliche Zwänge nur für das Hopi, nicht aber für das Englische annimmt, was wahrscheinlich nicht einmal Whorf angenommen hätte.

8. Zum Schluß sei es uns erlaubt, die wichtigeren Ergebnisse unserer Ausführungen in thesenhafter Form als Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen festzuhalten:

1. Der Weg zum sprachlichen Naturbild über die materiellen Zeichenträger führt nur in Sackgassen und ist nicht gangbar. Ein durch die Sprachlaute dargestelltes Naturbild gibt es nicht. Man kann es nur partiell und gelegentlich hervorbringen, indem man die materielle Seite der Sprache zur direkten bzw. symbolischen Darstellung von "Sachen" verwendet. Der einzig gangbare Weg ist der Weg über die inhaltliche Seite der Sprache, d.h. über die Bedeutungen.

2. Ein der Natur im fachsprachlichen Sinne entsprechendes Naturbild gibt es in den Sprachen nicht. Einerseits gestalten die Sprachen nicht die Natur als solche, sondern vielmehr das Verhältnis des Menschen zu ihr; andererseits ist die Natur sprachlich gesehen nur ein nicht abgegrenzter Teil eines umfassenderen Weltbildes. Es ist also ratsam, nicht von *Naturbild*, sondern von *Weltbild* zu sprechen.

3. Es ist wahrscheinlich, daß die einzelsprachlichen Weltbilder jeweils weitgehend einheitlich sind. Das genaue Ausmaß dieser Einheitlichkeit kann jedoch beim heutigen Stand der Sprachforschung nicht bestimmt werden: dies ist ein Problem der einzelsprachlichen Typologie.

4. Das sprachliche Weltbild ist jeweils einzelsprachlich. Ein universelles, für alle Sprachen geltendes Weltbild kann es grundsätzlich nicht geben; nur partielle Übereinstimmungen sind möglich. Inwieweit aber die Weltbilder verschiedener Sprachgruppen oder auch aller Sprachen miteinander übereinstimmen bzw. übereinstimmen können, läßt sich nicht sprachtheoretisch feststellen: dies sind offene Fragen der vergleichenden Sprachtypologie und der empirischen Universalienforschung.

5. Ein einzelsprachliches Weltbild ist Erfassung und Gestaltung, nicht aber Deutung der Welt. Jede Einzelsprache vertritt die Welt, sagt aber grundsätzlich nichts über die Welt aus. Das sprachliche Weltbild fällt deshalb auch nicht mit der Weltauffassung des entsprechenden Volkes zusammen noch bestimmt es das sachbezogene Denken und das Verhalten dieses Volkes. Das sachbezogene "reflexive" Denken setzt zwar notwendigerweise bei der Sprache an, bleibt aber nicht bei der Sprache stehen, sondern es geht stets über die Sprache hinaus zu den Sachen selbst. Die Sprache ist somit Zugang zu den Sachen und Voraussetzung des sachbezogenen Denkens, nicht aber ein Hemmnis für dieses Denken.