

Tom Poljanšek, Stuttgart

## Sinn und Erwartung – Über den Unterschied von Sinngegenständlichkeit und Referenzialität

### 1. Einführung

Wenn wir Gegenstände unseres Alltags bezeichnen, beziehen wir uns mit diesen Bezeichnungen für gewöhnlich nicht einfach nur auf die physischen Entitäten, auf die diese Bezeichnungen referieren. Vielmehr beziehen wir uns ebenso auf *Sinngegenstände*, die durch physische Entitäten zwar indiziert<sup>1</sup> werden, mit diesen aber nicht geradewegs identisch sind. Als Gegenstände des alltäglichen Umgangs werden Sinngegenstände durch ihren jeweiligen Gebrauch, bzw. durch die mit ihnen für gewöhnlich in einer Gemeinschaft verbundenen Erwartungen bestimmt. So ist eine Tasse nicht einfach nur ein physischer Gegenstand mit diesen oder jenen deskriptiven Eigenschaften, sondern eine Sache, mit der man für gewöhnlich dieses oder jenes tut oder nicht tut (aus der man zum Beispiel Tee, aber kein Mineralwasser trinkt). Was also überhaupt, seinen natürlichen Eigenschaften nach, mit einem Gegenstand möglich wäre, wird durch die durch ihn indizierte Sinngegenständlichkeit spezifischer bestimmt, eingeschränkt oder erweitert. Dass dieser Gegenstand eine Tasse *ist* (*als* eine Tasse *gilt*), legt bestimmte präferentielle Muster seines Gebrauchs fest, ist also mit spezifischen, durch dessen alltägliche Verwendung intersubjektiv stabilisierten Erwartungshorizonten verknüpft. Der Gebrauch von Sinngegenständen wird daher als mit einer „schwachen Normativität“<sup>2</sup> verbunden erlebt, die aus ihrem „tatsächlichen Gebrauch“<sup>3</sup> (Wittgenstein) erwächst: Wer einen Sinngegenstand ungewöhnlich, d. h. entgegen der

<sup>1</sup> Den Begriff „Indizierung“ gebrauche ich hier in terminologischer Absicht. Er ist angelehnt an Peirce Definition des „Index“, obwohl bei der Indizierung nicht notwendig ein *kausales Verhältnis* zwischen Indizierung und Indiziertem bestehen muss, sondern ein Verhältnis der *Erwartbarkeit*. Vgl. Peirce 1955, 107 ff.

<sup>2</sup> Ich übernehme diesen Begriff von Habermas, der ihn für die Beschreibung der spezifischen Normativität benutzt, die mit verbaler und gestischer Kommunikation verbunden ist. Habermas 2012, 69.

<sup>3</sup> Wittgenstein 1990, 163.

mit ihm verbundenen Normalerwartung gebraucht oder realisiert, scheint uns darum oft einen Fehler zu begehen, der etwa dem falschen Gebrauch eines Wortes vergleichbar ist. Mineralwasser aus einer Tasse zu trinken kann dann ähnliche Irritation hervorrufen, wie „Martina ist 1,80 m *hoch*“ anstatt „Martina ist 1,80 m *groß*“ zu sagen.

Unser alltägliches Erleben ist generell durch solche schwachen normativen Inklinationen ausgezeichnet. Wir erleben die Welt primär *sinnhaft* – d. h. nicht einfach *konstativ*, sondern *prospektiv*: Gegenstände, Ereignisse und Situationen stellen sich uns im Lichte dessen dar, was wir von oder in ihnen jeweils erwarten. Was eine Sache *ist* (ein Tisch, ein Wort oder ein Baum), ist somit nicht einfach nur eine Frage nach deren deskriptiven Eigenschaften, sondern ebenso eine Frage nach ihrem situativ angemessenen Gebrauch, bzw. den gewöhnlich mit ihr appräsentierten<sup>4</sup>, mitvergegenwärtigten Erwartungshorizonten.

Unser alltägliches Erleben ist somit stärker durch *Antizipationen* geprägt als durch bloße *Konstatierungen*. Und so ist die normative Dimension unseres Welterlebens – der Umstand, dass wir für gewöhnlich *erwarten*, dass etwas so und nicht anders sein *sollte* – keine späte Zutat, die erst aus expliziter Konventionalisierung erwächst, sondern erlebte *Normativität des faktischen Gebrauchs*.<sup>5</sup> Diese lässt sich zunächst erklären als eine Art Normalerwartung, die sich aus der Gewöhnung an bestimmte Ereignissukzessionen und Kontexte des Auftretens spezifischer Ereignisse ergibt – womit daher noch nichts über deren normative Geltung ausgesagt ist. Eine solche normative Färbung unseres Welterlebens tritt mitunter besonders deutlich im Gebrauch und Erleben von Sprache (und vor allem deren fehlerhafter Verwendung) hervor, ist aber, wie zu zeigen sein wird, ein allgemeiner Zug unseres Welterlebens.

Was eine Sache der Beschreibung ihrer natürlichen Eigenschaften nach und was dieselbe Sache in spezifischen Kontexten als Sinngegenstand *ist*, sind somit zwei deutlich unterschiedene Fragestellungen, die sich auf zwei verschiedene ontologische Dimensionen beziehen. Es ist daher irreführend,

<sup>4</sup> Den Begriff der Appräsentation übernehme ich von Husserl: „Jede Erfahrung ist angelegt auf weitere, die appräsentierten Horizonte erfüllend-bestätigende Erfahrung [...]“ Husserl 1995, 117. Eine analoge Bestimmung von Sinn durch Appräsentation findet sich in Luhmann 1998, 49. Terminologisch bleibt festzuhalten, dass die Rede von der *Indizierung von Sinngegenständen durch physische Referenten* und die Rede von *im Erleben von Perzepten appräsentierten Erwartungshorizonten* alternative Formulierungen darstellen, die einmal stärker die ontologische Perspektive (Indizierung) und einmal stärker die Perspektive der Wahrnehmung (Appräsentation) fokussieren.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Habermas 2012, 66.

Sinngegenstände geradehin mit den sie indizierenden physischen Referenten zu identifizieren. Tassen oder Aschenbecher sind nicht einfach nur physische Gegenstände von spezifischer Materialität, Form und Größe – sie sind vielmehr jeweils Dinge, die in bestimmten Zusammenhängen für gewöhnlich in einer bestimmten Weise gebraucht werden, von denen je Spezifisches zu erwarten ist.<sup>6</sup> Dies schließt die Möglichkeit ein, dass physische Gegenstände mitunter kontextuell verschiedene Sinngegenstände indizieren können. So etwa, wenn auf einer WG-Party ein Gegenstand, der in anderen Kontexten als Tasse gebraucht würde, gewohnheitsmäßig als Aschenbecher Verwendung findet. In einem solchen Fall wird nicht einfach eine Tasse *als Aschenbecher* gebraucht, vielmehr gilt der physische Gegenstand, der in anderen Situationen als Tasse gelten würde, hier als Aschenbecher. Er ändert also die durch ihn indizierte Sinngegenständlichkeit, den in seinem Erleben appräsentierten Erwartungshorizont. (Sodass in einem solchen Kontext eine Aussage der Form „Reichst Du mir mal den Aschenbecher?“ – vor allem für gewohnheitsmäßige Besucher entsprechender Zusammenkünfte – nicht notwendig ironische Obertöne beinhalten und der entsprechende Gebrauch keine Irritationen hervorrufen muss.) Physische Referenten dürfen also nicht geradehin mit den durch sie indizierten Sinngegenständen identifiziert werden. In Analogie zum *naturalistischen Fehlschluss* stellt eine solche Identifikation einen *Fehlschluss der Naturalisierung* der Sinngegenständlichkeit dar: so wenig der Sinn des hier geschriebenen Wortes „Fehler“ durch Angabe seiner physischen Eigenschaften (Form und Lage der schwarzen Zeichen vor einem entsprechend kontrastiven Hintergrund etwa) korrekt beschrieben ist, so wenig lassen sich die Tasse oder der Hammer unter dem Schreibtisch in ihrer Sinngegenständlichkeit beschreiben, indem man die physischen Gegenstände beschreibt, durch die diese Sinngegenstände indiziert werden. Sinngegenstände sind von den sie indizierenden physischen Entitäten, bzw. den diesen Entitäten zugehörigen Wahrnehmungserlebnissen (Perzepten), somit in einer noch genauer zu erläuternden Weise unabhängig.

Um die Art dieser Unabhängigkeit zu explizieren, werden im Folgenden Ansätze einer *Ontologie des alltäglichen Erlebens* entwickelt. Dabei soll eine wahrnehmungstheoretische mit einer ontologischen These verbunden werden:

<sup>6</sup> Die Rede vom Gebrauch trifft vor allem auf Nutzgegenstände zu. Für nicht im engeren Sinne gebrauchte Gegenstände eignet sich die allgemeinere Rede von der Stabilisierung spezifischer Erwartungshorizonte.

- 1) Die primären Bezugsgrößen unseres Welterlebens lassen sich als das beschreiben, was hier als *Sinngegenstände* bezeichnet wird.
- 2) Sinngegenstände sind von den sie indizierenden physischen Gegenständen relativ unabhängig: Selbst eine vollständige, physikalische Beschreibung der Welt wäre ontologisch noch unvollständig, sofern sie keine Bezugnahmen auf Sinngegenstände enthielte.

Was hier durch den Begriff *Sinngegenstände* bezeichnet wird, sind also nicht die (physischen) Gegenstände, die unabhängig vom Menschen existieren, sondern die Gegenstände, wie und als was sie uns (als Menschen) in unserem Erleben erscheinen. Sinngegenständlichkeit ist somit, um einen Begriff aus Carnaps *Der logische Aufbau der Welt* zu übernehmen, „erkenntnismäßig primär“,<sup>7</sup> sofern sie denjenigen Aspekt der Welt bezeichnet, dem unsere Aufmerksamkeit im alltäglichen Erleben primär zugewendet ist. Gleichzeitig besagt die behauptete Unabhängigkeit der Sinngegenstände nicht, dass Sinngegenstände unabhängig von erlebten, physischen Referenten *existieren*: Wo kein Referent ist, da ist auch kein Sinngegenstand. Gemeint ist vielmehr, dass die deskriptiven Eigenschaften physischer Referenten nicht eindeutig bestimmen, welche Sinngegenstände durch sie in jeweiligen Situationen für spezifische Akteure indiziert, welche Erwartungshorizonte in ihrem Erleben appräsentiert werden.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich dann drei zu erläuternde Charakteristika des menschlichen Welterlebens:

- 1) Der Mensch ist die wahrscheinlich einzige Spezies, die zwischen Sinngegenständen und Referenten zu dissoziieren vermag. Es ist diese Fähigkeit zur Dissoziation, die ihrerseits mit dem menschlichen Vermögen einhergeht, physische Referenten kontingent (bzw. arbiträr) mit Sinn zu belegen, sein Vermögen zur Ausbildung von Symbol- und Lautsprachen.
- 2) Hieraus ergibt sich, dass der Mensch so etwas wie eine *Sinngeschichte* besitzt: Die von spezifischen physischen Referenten indizierten Sinngegenstände können sich historisch verändern.
- 3) Menschen besitzen die Fähigkeit, Sinngegenstände durch explizite Kodifizierung und die Einrichtung von Institutionen trans-situativ zu fixieren (so etwa im Falle von Geld und offiziellen sozialen Statuspositionen).

<sup>7</sup> Carnap 1974, 74.

*Zwei Tische, zwei ontologische Dimensionen?*

In der gegenwärtigen ontologischen Diskussion wird häufiger die Frage diskutiert, ob es die Gegenstände unseres alltäglichen Erlebens – und wenn ja, in welcher Weise genau – eigentlich *gibt*.<sup>8</sup> „Existieren Tische und Stühle wirklich?“<sup>9</sup> erscheint diesbezüglich als eine Frage von einiger philosophischer Brisanz. Ich möchte diese spezifische ontologische Diskussion an dieser Stelle nicht vertiefen und stattdessen für die Überzeugung werben, dass diese Frage falsch gestellt ist, sofern sie unterstellt, dass wir es bei wissenschaftlichen Weltbeschreibungen und bei Beschreibungen unseres alltäglichen Erlebens grundsätzlich mit Beschreibungen derselben Art zu tun haben: Mit Beschreibungen dessen, was es unabhängig vom Menschen in der Welt *gibt*. Diese Unterstellung lässt sich etwa an der in diesem Kontext gelegentlich zitierten Parabel von den zwei Tischen beobachten, die der Astrophysiker Sir Arthur Stanley Eddington anlässlich der von ihm 1927 gehaltenen Gifford-Vorträge formulierte.<sup>10</sup> Durch die moderne Physik, so Eddington, habe jeder Gegenstand, mit dem wir es in unserem Alltag zu tun bekommen, einen wissenschaftlichen „Doppelgänger“ erhalten. Neben den Schreibtisch, der uns aus unserem alltäglichen Umgang vertraut und welcher wesentlich durch seine „Substanzhaftigkeit“<sup>11</sup> zu charakterisieren sei, sei der „wissenschaftliche Tisch“ getreten, der „fast ganz aus leerem Raum – allerdings aus einem Raum, der von Kraftfeldern durchsetzt ist“ – bestehe.<sup>12</sup> Dabei lässt Eddington wenig Zweifel darüber, welche der beiden Beschreibungen ihm zufolge der rechtmäßige Kandidat ist, wenn es um unsere Erkenntnisansprüche über die Welt geht. So versichere uns die „moderne Physik mit ihren empfindlichen Prüfmethode[n] und ihrer unbarmherzigen Logik“, dass der „zweite[, wissenschaftliche] Tisch der einzige ist, der wirklich da ist, wo immer dieses ‚da‘ auch sein mag“. Dennoch werde es aber der Physik

<sup>8</sup> Gelegentlich spricht man hier auch von den Gegenständen des „Mesokosmos“. Vgl. etwa Vollmer 1988, Smith 1998.

<sup>9</sup> „Do Tables and Chairs Really Exist?“, so der Titel eines am 17. November 2009 an der University of Alabama von Amie Thomasson gehaltenen Vortrags. Für einen Überblick über diese Diskussion vgl. Korman 2014.

<sup>10</sup> Eddington 1931. Auch Wilfrid Sellars bezieht sich in seiner Unterscheidung der zwei „Bilder“ der Welt auf Eddingtons Tische. Sellars 1963, 35f.

<sup>11</sup> Eddington 1931, 1. Wobei hier unter „Substanzhaft“ ein aus der Alltagserfahrung abgeleitetes Konzept zu verstehen ist, das Ausdehnung, Gewicht, raumzeitliche Persistenz und ähnliches mehr umfasst.

<sup>12</sup> Ebd., 2.

„niemals gelingen [...], den ersten Tisch zu verbannen – jenes merkwürdige Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil, das sichtbar und greifbar vor mir steht“.<sup>13</sup>

Folgen wir Eddington, so haben wir es also mit zwei Beschreibungen der unabhängig vom Menschen existierenden Welt zu tun: dem Bild der Welt, das sich uns im alltäglichen Erleben zeigt, und dem Bild der Welt, das unseren naturwissenschaftlichen Beschreibungen entspricht. Aus dieser Unterscheidung scheint nun direkt die Frage zu erwachsen, in welchem Verhältnis diese beiden Bilder eigentlich zueinander stehen. Eddington selbst geht dabei davon aus, dass es sich bei der wissenschaftlichen (physikalischen) Beschreibung der Wirklichkeit im Wesentlichen um eine exaktere Beschreibung desjenigen handelt, mit dem wir unscharf schon in unserem alltäglichen Erleben der Welt konfrontiert sind (wenn diese exaktere *Beschreibung* auch nicht dafür sorgt, dass wir die Welt im Alltag anders *erleben*).

Die These, für die ich auf den folgenden Seiten argumentiere, besagt nun das genaue Gegenteil dieser Annahme. Sie lautet: die wissenschaftliche Beschreibung des Tisches, die Beschreibung des Tisches als physische Entität, ist *gerade keine* Beschreibung des „merkwürdigen Gemisch[s] von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil“, von dem Eddington spricht. Sie ist keine Beschreibung des Tisches als *Sinngegenstand*, vielmehr ist sie eine Beschreibung desjenigen physischen Referenten, durch den der Sinngegenstand *Tisch* zwar *indiziert* wird, mit dem er aber nicht geradewegs identisch ist. Der *physische Gegenstand*, auf den ich durch eine Bezeichnung („dieser Tisch!“) *referiere*, ist also nicht identisch mit dem *Sinngegenstand*, auf den ich mich durch diese Bezeichnung *beziehe*. Was eine Sache jeweils ist, wird also nicht allein durch ihren physischen Referenten bestimmt (der kontextunabhängig derselbe ist), sondern ebenso durch die spezifischen Erwartungshorizonte, die durch die Art und Weise ihres jeweiligen Auftretens stabilisiert und kontextspezifisch in deren Wahrnehmung appräsentiert werden.<sup>14</sup> Deshalb schlage ich vor, zwischen Sinngegenständen und Referenten zu unterscheiden. Während dabei letztere all diejenigen beschreibbaren Aspekte umfassen, die sich

<sup>13</sup> Ebd., 4.

<sup>14</sup> In seinen jüngsten Überlegungen zur Wahrnehmung übersieht Searle diesen zentralen Aspekt unseres Welterlebens, sofern er im Zuge des von ihm vertretenen *Direkten Realismus* allein den konstativen, präsentationalen („presentational“) Charakter der Wahrnehmung betont und deren prospektive Aspekte unter den Tisch fallen lässt. Vgl. Searle 2015, 64f.

*idealiter* durch die mathematisierten Naturwissenschaften operationalisieren und beschreiben lassen, gehen mit ersteren immer Kriterien der Angemessenheit des Gebrauchs und der Erwartung einher, die mitunter innerhalb sozialer Kontexte wechselseitig stabilisiert werden.

Um nun den Tisch als *Sinngegenstand* angemessen zu beschreiben, bedarf es dessen, was hier eine *Ontologie des alltäglichen Erlebens* genannt wird. Aufgabe der folgenden Erläuterungen wird es daher sein, Eddingtons erstem Tisch, jenem „merkwürdige[n] Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil“, seine scheinbare Merkwürdigkeit zu nehmen.

## 2. Sinngegenstände und Referenten

Eine *Ontologie des alltäglichen Erlebens* liegt bisher noch nicht in hinreichend ausgearbeiteter Form vor. Wesentliche Vorarbeiten sind allerdings innerhalb der phänomenologischen Tradition geleistet worden, sofern die Phänomenologie es sich zur Aufgabe macht, die Dinge kategorial *so zu beschreiben, wie wir sie erleben*, oder, um Heideggers – wenn auch etwas kryptisch anmutende – Bestimmung der Phänomenologie zu zitieren, um das „was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen [zu] lassen“.<sup>15</sup> Die Phänomenologie setzt sich also primär mit dem „Sinn“, der „Art des Gegebenseins“ (Frege) von Gegenständen auseinander, und weniger mit den raumzeitlichen Referenten, die diese Sinne indizieren. Neben der phänomenologischen Tradition ist es dann vor allem die von John Searle entwickelte „Sozialontologie“, die sich in großer Nähe zu der hier vorgeschlagenen *Ontologie des alltäglichen Erlebens* bewegt.

Was unter einer *Ontologie des alltäglichen Erlebens* zu verstehen ist, scheint so vor allem aus der Perspektive der Phänomenologie sowie derjenigen der von ihr beeinflussten Strömungen<sup>16</sup> zu erhellen zu sein. Dabei leidet allerdings auch der phänomenologische Ansatz häufig an spezifischen Verkürzungen, die die Bestimmung des Verhältnisses der Sinngegenständlichkeit zur physischen, bzw. dem Menschen in seiner Wahrnehmung zugänglichen Realität betreffen. Es fehlt der Phänomenologie, so ließe sich verknappert sagen, an einem Konzept der Referenz jenseits

<sup>15</sup> Heidegger 1967, 34.

<sup>16</sup> Zu denken wäre hier etwa an den sog. „Enaktivismus“. Vgl. etwa Noë 2004.

der Intentionalität<sup>17</sup>; während andererseits die primäre Orientierung an Fragen der Referenz Autoren wie Frege oder Kripke wesentliche Spezifika der *Ontologie des alltäglichen Erlebens* weitestgehend ignorieren lässt. Searle dagegen vermeidet zwar tendenziell beide Vereinseitigungen, versucht aber aus theoriestrategischen Gründen, den Bereich des Sozialontologischen so gut es geht einzuhegen und zieht daher – wie ich am Ende zu zeigen versuche – nicht die volle Konsequenz aus seinen Überlegungen.

### *Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung*

Die Unterscheidung von Sinngegenständlichkeit und Referenzialität ist lose angelehnt an Freges Unterscheidung von „Sinn“ und „Bedeutung“, die dieser zunächst auf Eigennamen bezieht. Während Frege die *Bedeutung* eines Eigennamens als den „Gegenstand selbst“<sup>18</sup>, als das durch ihn „Bezeichnete“<sup>19</sup> definiert, bestimmt er den *Sinn* eines Eigennamens als „Art des Gegebenseins“<sup>20</sup> dieses Gegenstandes. Diese Art des Gegebenseins ist für ihn allerdings selbst etwas Objektives, gegen das er die mit der Bezeichnung eines Gegenstandes verbundene, subjektive „Vorstellung“ noch einmal abgrenzt.<sup>21</sup> Frege bedient sich eines Vergleichs, um diese Unterscheidung zu veranschaulichen: Wenn der „Mond selbst“ die Bedeutung bezeichne, so entspreche dem Sinn das „reelle Bild, welches vom Objektivglase im Innern des Fernrohrs entworfen wird“, der Vorstellung aber schließlich das „Netzhautbild des Betrachtenden“.<sup>22</sup> Sinn ist für Frege somit eine *objektive* (und insofern teilbare) *Perspektive* auf einen Gegenstand, weshalb er „gemeinsames Eigentum von vielen sein kann und also nicht Teil oder Modus der Einzelseele ist“.<sup>23</sup>

Während sich also Freges Theorie der *Bedeutung*, wie Evans formuliert, mit den „Beziehung zwischen sprachlichen Ausdrücken und Gegenständen in der Welt“ beschäftigt, beschäftigt sich seine Theorie des *Sinns* mit den

<sup>17</sup> Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass etwa Searle den Begriff der Intentionalität ontologisch auslegt als erfolgreiche Bezugnahme intentionaler Einstellungen auf physische Referenten, während ein phänomenologischer Begriff der Intentionalität gerade unabhängig von der Bezugnahme auf Physisches ist.

<sup>18</sup> Frege 1962, 30.

<sup>19</sup> Ebd., 26.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., 29.

<sup>22</sup> Ebd., 30.

<sup>23</sup> Ebd., 29.

„Beziehungen zwischen sprachlichen Ausdrücken und ihrem Verständnis durch kompetente Sprecher“.<sup>24</sup> Bei Fragen des Sinns geht es Frege somit nicht direkt um die Gegenstände, auf die sich Ausdrücke beziehen, sondern um die Gehalte, die für kompetente Hörer und Sprecher einer Sprache mit dem Verständnis der für sie gebrauchten Bezeichnungen verknüpft sind und mittels derer sie sich auf Gegenstände beziehen.

Für die Zwecke der *Ontologie des alltäglichen Erlebens* sind dabei vor allem zwei Aspekte der Überlegungen Freges von Belang. Zum einen dessen These, dass ein „Eigenname (Wort, Zeichen, Zeichenverbindung, Ausdruck)“ einerseits seinen *Sinn ausdrückt* und andererseits zugleich seine *Bedeutung bezeichnet*.<sup>25</sup> Der zweite, für die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* zentrale Aspekt ist Freges Ausgang vom (ontologischen) *Vorrang der Bedeutung*. Diesen Vorrang knüpft er eng an unser „Streben nach Wahrheit“, „was uns“, wie er sagt, „überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt“.<sup>26</sup> Sinn ist für Frege zwar erkenntnismäßig primär im Sinne Carnaps, dennoch erscheint er mitunter als bloße Durchgangsstation, die, sofern es um Wahrheit geht, auf die Bedeutung/Referenz hin überschritten werden muss. Der Vorrang der Bedeutung reicht dabei so weit, dass Frege – wie etwa Dummett bemerkt – selbst dort, wo er „behauptet, den Sinn eines Wortes oder Zeichens anzugeben, [...] eigentlich den Referenten nennt“.<sup>27</sup> Sinn ist für Frege also primär der *Modus einer Bedeutungsbezeichnung*. Während nun die Unterscheidung der beiden Dimensionen der Bezugnahme Eingang in die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* findet, räumt sie dem Sinn eine über die bereits bei Frege angelegte Autonomie hinausgehende Unabhängigkeit von der Dimension der Referenz ein.

Da Frege primär an Fragen der Wahrheit interessiert ist, ist die Fokussierung auf die referentielle Dimension des Sinns innerhalb seiner Überlegungen durchaus konsequent. Durch dieses Vorgehen werden allerdings zugleich zentrale Spezifika der Sinngegenständlichkeit in den Hintergrund gerückt. Vereinfacht lässt sich sagen: Sinn(gegenständlichkeit) ist *mehr* als

<sup>24</sup> Evans 1982, 13 [Meine Übersetzung, d. V.].

<sup>25</sup> Frege 1962, 44 [Hervorhebungen von mir, d. V.].

<sup>26</sup> Ebd., 46.

<sup>27</sup> Dummett 1973, 227 [Meine Übersetzung, d. V.] Diese Position wird in jüngerer Zeit ähnlich auch von Markus Gabriel vertreten. Gabriels Begriff des Sinns und seine Konzeption der Sinnfelder nivellieren allerdings wiederum die spezifische Differenz von Sinn und Referenz zugunsten eines Primats des Sinns. Vgl. hierzu Gabriel 2013, 79 f.

bloße, diese unter bestimmten Hinsichten herausgreifende Bezeichnung physischer Referenten. Der Sinn eines Referenten ist vielmehr das, *als was* er uns in unserem Erleben erscheint. Und dieses „als was“ ist nun durch die im Erleben jeweiliger Gegenstände appräsentierten Erwartungshorizonten bestimmt. Während also Bedeutung *objektiv* (d. h. vom Menschen unabhängig) ist, ist Sinn *intersubjektiv stabilisierter Sinn*. Dies hat zugleich zur Folge, dass der *Sinn* einer Sache kontextuell variieren und sich im Laufe der Geschichte durchaus verändern kann, sofern sich etwa ihr Gebrauch oder die Art und Weise ihrer Realisierung verändert. Ein Beispiel wäre hier das Tragen von Hüten, dessen Charakter sich seit dem 19. Jahrhundert so sehr gewandelt hat, dass das Tragen entsprechender Kopfbedeckungen heute nicht mehr denselben Sinn besitzt, wie etwa noch vor 150 Jahren (in den entsprechenden Kontexten).<sup>28</sup> Die Melone des Urgroßvaters mag (physisch) noch dieselbe sein, die sie zu seinen Lebzeiten war, aber sie ist heute nicht mehr derselbe Sinngegenstand, der sie einst war.

Mit dieser Möglichkeit der kontextuellen und zeitlichen Varianz von Sinngegenständlichkeit geht einher, dass die Indizierung eines spezifischen Sinngegenstandes durch einen Referenten nicht in derselben Weise objektiv sein kann wie Aussagen über die natürlichen Eigenschaften eines Gegenstandes. Ein Satz wie „Dieses Ding *ist* eine Tasse“ ist niemals geradehin (überzeitlich, kontextunabhängig) wahr oder falsch. Zwar lassen sich Aussagen dieser Form kontextuell und zeitlich spezifizieren, etwa, indem man sie als Aussagen der Form „Es ist wahr, dass dieses Ding in *jenem* Kontext zu *dieser* Zeit von *jenen* Personen in *dieser* Weise erlebt und gebraucht wird“ reformuliert. Dies schließt allerdings die Möglichkeit

<sup>28</sup> Dabei muss allerdings zwischen Fällen unterschieden werden, in denen Sinn durch Einzeldinge und solche, in denen Sinn durch Dingkategorien indiziert wird. In beiden Fällen haben wir es auf einer als basal unterstellten Wahrnehmungsebene mit der Re-Identifizierung von Perzepten (bzw. Gestalten) zu tun: Diese kann *individuell* oder *typisch* oder auch auf beide Weisen zugleich erfolgen. Sofern es sich um Re-Identifizierung individueller Entitäten handelt, indizieren die re-identifizierten Perzepte jeweilige Sinne, die sich als mit einem erlebten Einzelnen appräsentierte Erwartungshorizonte explizieren lassen. Analoges gilt im Hinblick auf ganze Dingkategorien von der typischen Re-Identifizierung. Beide Formen der Re-Identifizierung haben allerdings dieselbe Funktion: Sie machen die Stabilisierung von Erwartungshorizonten möglich, die jeweils durch die re-identifizierten Perzepte indiziert werden. Worte, Geldscheine oder Werkzeuge werden für gewöhnlich nicht *individuell* sondern *typisch* re-identifiziert, sofern hier im Normalfall nicht mit individuell abweichendem Gebrauch gerechnet wird. Es ist in solchen Fällen gewissermaßen wahrnehmungsökonomisch nicht nötig, Spezifika der konkreten Instanzierungen zu berücksichtigen und spezifizierte Erwartungshorizonte auszubilden.

ein, dass es von ein und demselben Referenten wahr sein kann, dass er divergierende Sinngegenstände indiziert, sowohl ein Aschenbecher als auch eine Tasse *ist*, sofern etwa verschiedene Personengruppen in seinem Erleben entsprechend divergierende Erwartungshorizonte appäsentieren und ihn entsprechend gebrauchen. Insofern ließe sich dann sagen, dass dieses Ding (in diesem spezifischen Kontext) eine Tasse und (in jenem anderen Kontext) ein Aschenbecher *ist*.<sup>29</sup> Etwas anders verhält es sich demgegenüber mit Sinngegenständen, deren Geltung explizit kodifiziert und institutionell sanktioniert ist: Dass dieses Stück Papier als Währung gilt, wird nicht – wie im Fall von Tasse und Aschenbecher – allein durch wechselseitig stabilisierte Erwartungshorizonte gewährleistet, sondern trans-situativ durch Institutionen garantiert und fixiert. Die Unterscheidung zwischen einem *deskriptiven* und einem *deklarativen* „*ist*“ ist dabei in beiden Fällen von zentraler Bedeutung, wobei die Dimension des Geltens (der impliziten oder expliziten performativen Deklaration) für unser Welterleben primär ist. Wiedererkennbare physische Referenten, bzw. die ihnen entsprechenden *re-identifizierbaren Perzepte*<sup>30</sup>, werden also durch den Gebrauch mit spezifischen Sinnen verknüpft, die für unser alltägliches Erleben die primären Bezugsgrößen darstellen.

Bevor ich diesen Punkt eingehender erläutere und mit Searles Sozialontologie konfrontiere, werde ich zeigen, inwiefern es gerade die Phänomenologie ist, die von einem Primat des Sinns ausgeht, dabei jedoch zugleich Fragen der Referenz marginalisiert.

<sup>29</sup> Man kann hier an Searles Begriff der „ontologisch subjektiven“ und zugleich „epistemisch objektiven“ Tatsachen denken, sofern man den Begriff der epistemischen Objektivität mit einem Zeit- und einem Gemeinschafts-Index (Kontext-Index) versteht. Vgl. Searle 1995, 8 f.

<sup>30</sup> Der Begriff des *re-identifizierbaren Perzepts* bezeichnet dabei vermittels eines „basale[n] sensorische[n] Diskriminationsvermögen[s]“ in der Wahrnehmung erkennbare und wiedererkennbare Formen (vgl. Newen u. Pompe 2009, 127). Siehe auch FN 28. Der Begriff des *re-identifizierbaren Perzepts* entspricht dabei etwa dem von Millikan entwickelten Konzept der „Unizepte“ sowie den von Searle vorgeschlagenen „basic perceptual features“. Vgl. Millikan 2014, 14 f. Searle 2015, 137 ff. Aus Platzgründen kann ich auf diesen Theoriekomplex an dieser Stelle leider nicht näher eingehen.

*Das Primat des Sinns in der Phänomenologie*

Dazu möchte ich zunächst das methodische Gebot ins Gedächtnis rufen, das Husserl<sup>31</sup> als „phänomenologische ἐποχή“ bezeichnet.<sup>32</sup> Er geht davon aus, dass wir im alltäglichen Erleben der Welt etwas vollziehen, was er die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ nennt.<sup>33</sup> Diese Generalthesis bestehe in nicht explizit artikulierten Existenzurteilen, die zum Vollzug des „natürlichen wachen Dahinlebens“ gehören.<sup>34</sup> Wenn uns Phänomene als Bewusstseinskorrelate gegeben sind, neigen wir gewissermaßen automatisch dazu, diese Phänomene als bewusstseinsunabhängige Existenzen zu setzen. Was hiermit gemeint ist, lässt sich am besten anhand einer „exemplarischen Analyse“ veranschaulichen, die Husserl in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* präsentiert (§ 89):

Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw. [...] In der natürlichen Einstellung ist uns der Apfelbaum ein Daseiendes in der transzendenten Raumwirklichkeit, und die Wahrnehmung, sowie das Wohlgefallen ein uns, den realen Menschen zugehöriger psychischer Zustand. Zwischen dem einen und anderen Realen, dem realen Menschen, bzw. der realen Wahrnehmung, und dem realen Apfelbaum bestehen reale Verhältnisse.<sup>35</sup>

Innerhalb meines „natürlichen“ Erlebensvollzugs erlebe ich den Apfelbaum als unabhängig von mir und meinem auf ihn bezogenen Erleben existierendes, „räumlich-zeitliches Dasein“: ich beziehe mich also – in Freges Terminologie – auf dessen *Bedeutung*.

Husserls Charakterisierung der natürlichen Einstellung lässt sich somit innerhalb der hier angestellten Überlegungen reformulieren als die Nei-

<sup>31</sup> Die folgenden Erläuterungen zu Husserl bleiben, was der notwendigen Knappheit der Ausführungen geschuldet ist, kursorisch und skizzenhaft. Zudem ist es wichtig zu bemerken, dass ich nicht versuche, der transzendentalen Phänomenologie Husserls in all ihren theoretischen Feinheiten und historischen Wandlungen zu folgen: Vielmehr möchte ich zeigen, dass die Phänomenologie programmatisch an einer theoretischen Ausfaltung dessen arbeitet, was bei Frege unter dem Titel „Sinn“ thematisiert, aber nicht eingehend entfaltet wird. Dabei beziehe ich mich im Wesentlichen auf Husserl 1976.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. insbesondere 65ff.

<sup>33</sup> Ebd., 60.

<sup>34</sup> Ebd., 62.

<sup>35</sup> Ebd., 203.

gung, im alltäglichen Erleben vom Primat der Bedeutung auszugehen und so den Sinn zugleich der Dimension der Referenzialität unterzuordnen. Man setzt den räumlich-zeitlichen Gegenstand als identitätsgarantierenden Referenten der Bezugnahme und verliert so tendenziell die Sinndimension aus dem Blick. Was Husserl nun die *phänomenologische ἐποχή* nennt, besteht in der „Einklammerung“ jeden Urteils über solcherlei „räumlich-zeitliches Dasein“ – Husserl klammert also die Frage der Bedeutung im Sinne Freges aus methodologischen Gründen aus, um sich so eingehender der Dimension des Sinns zuzuwenden.<sup>36</sup> Ein solches Vorgehen wird nötig, sobald man dem Sinn eine relative Autonomie gegenüber dem Referenten einräumt. Was Husserl als primären Bezugspunkt intentionaler Akte begriffen ist deshalb gerade nicht der individuelle räumlich-zeitliche Gegenstand, sondern das, was hier als Sinngegenständlichkeit bezeichnet wird: Vom „*Baum schlechthin*“, dem konkreten „Ding in der Natur“ unterscheidet Husserl daher das „*Baumwahrgenommene als solches*“, welches „als Wahrnehmungssinn zur Wahrnehmung [...] unabtrennbar gehört.“<sup>37</sup>

Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn *dieser* Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften.<sup>38</sup>

Es gelte daher, den „noematischen Sinn im scharfen Unterschied zum Gegenstand schlechthin zu fixieren“.<sup>39</sup> Husserl empfiehlt, um die schon eingeführte Terminologie zu gebrauchen, zwischen Sinngegenständlichkeit und Referenzialität streng zu unterscheiden: die durch ihn indizierte Sinngegenständlichkeit ist relativ unabhängig von dem sie indizierenden, realen Referenten.<sup>40</sup> Die physischen Referenten können verschwinden oder sich abnutzen, die durch sie indizierten Sinne sind von ihnen aber relativ unabhängig. Husserl unterscheidet daher zwischen „deskripti-

<sup>36</sup> Ebd., 65.

<sup>37</sup> Ebd., 205.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 206.

<sup>40</sup> Man könnte diese Überlegungen mit Searles Beschreibung der Differenz von physischen Gegenständen und den durch sie realisierten Institution parallelisieren: „Cars and shirts wear out as we use them but constant use renews and strengthens institutions such as marriage, property, and universities. [...] Individual dollar bills wear out. But the institution of paper currency is reinforced by its continual use.“ Searle 1995, 48.

ve[m]<sup>41</sup> oder „reelle[m] Erlebnisbestand“<sup>42</sup> und dessen „Beseelung“<sup>43</sup> durch „noematische[n] Sinn“<sup>44</sup>. Dabei dient der reelle Erlebnisbestand der Wahrnehmung der Indizierung des jeweiligen noematischen Sinns, der von Ersterem relativ unabhängig ist.<sup>45</sup>

Am anschaulichsten wird diese Unterscheidung Husserls am Beispiel der Wortwahrnehmung (da wir bei ihr gewissermaßen natürlicherweise dazu neigen, die physischen Referenten zu ignorieren). Der Sinn des hier geschriebenen Wortes „Wort“ wird nicht vernichtet, wenn die Textseite, auf der es geschrieben steht, verbrennt (oder die entsprechenden Pixel gelöscht werden). Der Sinn von „Wort“ besteht also nicht *aus* Buchstaben oder Pigmenten, sondern *in* einem bestimmten Erwartungs- und Assoziationshorizont, den wir im Erleben appäsentieren, in spezifischen Möglichkeiten seines (kombinatorischen) Gebrauchs.<sup>46</sup> Analoges gilt nun eben auch für andere Formen der Sinngegenständlichkeit: Den keramischen Gegenstand vor mir auf dem Tisch erlebe, gebrauche und bezeichne ich *als Tasse*. *Dass er eine Tasse ist*, ist allerdings selbst keine Eigenschaft des physischen Gegenstandes, sondern eine implizite, bewusstseins- oder gebrauchshängige Sinn- oder Geltungszuweisung, die von ihrem Referenten relativ unabhängig ist. Sie ist, um mit Searle zu sprechen, etwas „jenseits des Physikalischen“ („beyond the physics“).<sup>47</sup>

Indem Husserl aber den Sinn totalisiert, marginalisiert er zugleich den konkreten Referenten. Der physische Referent, der wahrgenommen und als eine jeweilige Sinngegenständlichkeit indizierend erlebt wird, gerät aus methodischen Gründen in seinen stellenweise beinahe platonisch anmutenden Beschreibungen aus dem Blick, ganz so, als gäbe es noematischen Sinn auch ganz unabhängig von *jedweder* Instanziierung.

*Nur die Individuation* läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Husserl 1976, 85.

<sup>42</sup> Ebd., 238.

<sup>43</sup> Ebd., 231.

<sup>44</sup> Ebd., 210.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu insbesondere ebd. 227.

<sup>46</sup> In dieser Erläuterung des noematischen Sinns geht die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* schon über die reine Husserl-Exegese hinaus.

<sup>47</sup> Searle 1995, 70.

<sup>48</sup> Husserl 1976, 157.

Husserl sieht also von den Spezifika der konkreten Referenten, den konkreten Individuierungen ab, um so zu den *noematischen Sinnen* (den Sinngegenständlichkeiten) vorzudringen, die durch verschiedene Referenten indiziert werden können. Bei Frege andererseits geraten gewisse Spezifika der Sinngegenständlichkeit, die nicht eindeutig mit deskriptiven Eigenschaften der entsprechenden Referenten korrelierbar sind, sondern erst durch Gebrauch und Erleben stabilisiert werden, in den Hintergrund, sofern er sich am ontologischen Vorrang der Referenz-Dimension orientiert.

In den nun folgenden Abschnitten will ich zeigen, inwiefern eine *Ontologie des alltäglichen Erlebens* beide Vereinseitigungen vermeidet, indem sie Sinn *und* Referent in ihrem jeweiligen Eigenrecht anerkennt.

### 3. Entwurf einer *Ontologie des alltäglichen Erlebens*

Die bisherigen Überlegungen dienen einer ersten Veranschaulichung und systematischen Verortung einer *Ontologie des alltäglichen Erlebens*. Um ein sich dabei möglicherweise aufdrängendes Missverständnis zu vermeiden, muss dabei angemerkt werden, dass diese gewissermaßen eine Ebene tiefer ansetzt als Freges Theorie von Sinn und Bedeutung. Sie geht davon aus, dass die Unterscheidung, die Frege am Beispiel der Eigennamen entwickelt, auf unser sinnhaftes Welterleben überhaupt übertragen werden kann. Wir erleben physische Gegenstände sinnhaft, d. h. *als* Sinngegenstände: Ich erlebe dieses Ding da auf dem Tisch *als* Tasse.<sup>49</sup> Ein solches Erleben besitzt einen konstativen und einen (implizit) deklarativen Aspekt (wie der zu dessen Beschreibung gebrauchte Satz „Dieses Ding *ist* eine Tasse“ einen deskriptiven und einen performativen Aspekt besitzt). Während der physische Gegenstand, der Referent des Erlebens, durch seine natürlichen, bzw. bestimmte formale Eigenschaften charakterisierbar ist, besteht die durch ihn indizierte Sinngegenständlichkeit in einer spezifischen Beschränkung oder Erweiterung dessen, was mit diesem Gegenstand getan werden kann und/oder sollte, in einem in bestimmter

<sup>49</sup> Sinngegenstände lassen sich dabei nicht nur durch einzelne physische Gegenstände, sondern auch durch ganze Gegenstands- und Ereigniskonstellationen indizieren. Eine Beerdigung etwa ist ein Sinngegenstand, dem kein individueller physischer Gegenstand entspricht, wohl aber eine spezifische Ereigniskonstellation. Vgl. hierzu auch Smiths Überlegungen zu „physisch-behavioralen Einheiten“ („behavior settings“) in Anlehnung an Barker und Gibson. Smith 1998, 534f.

Weise modifizierten Gebrauchs- und Erwartungshorizont. Es sind diese mit einer „schwachen Normativität“ (Habermas) verbundenen Erwartungshorizonte, die unser sinnhaftes Erleben überhaupt auszeichnen.

Wir erleben also nicht einfach konstativ physische Gegenstände mit diesen oder jenen Eigenschaften; unsere Wahrnehmung der Welt ist vielmehr von Antizipationen durchwirkt, welche bestimmen, *als was* wir etwas jeweils erleben.<sup>50</sup> Der *Fehlschluss der Naturalisierung der Sinngegenständlichkeit* besteht somit darin, von diesen Erwartungshorizonten zu abstrahieren und die physischen Referenten unseres sinnhaften Welterlebens zu dessen alleinigen Bezugsgrößen zu hypostasieren. Gleichwohl ist die hier vertretene Position eventuell mit einem Naturalismus zu vereinbaren, sofern die Vorstellung, dass sich Sinngegenständlichkeit durch (mitunter sozial) stabilisierte Erwartungshorizonte charakterisieren lässt, mit Theorievorschlägen kompatibel ist, die gegenwärtig etwa unter den Stichworten „affordances“, „predictive coding“ oder „the proactive brain“ diskutiert werden.<sup>51</sup> Die Naturalisierung bezöge sich dann allerdings nicht auf die Bezugsgrößen unseres Welterlebens, sondern auf dieses Welterleben selbst.<sup>52</sup>

### *Sozialontologie vs. Ontologie des alltäglichen Erlebens*

In den vorangehenden Überlegungen zeigte sich bereits eine gewisse inhaltliche Nähe zu der von Searle vorgeschlagenen Sozialontologie. Es bietet sich deshalb an, eine präzisere Bestimmung der *Ontologie des alltäglichen Erlebens* entlang einer Auseinandersetzung mit dessen Position zu entfalten.

Zunächst geht Searle davon aus, dass Menschen mit Tieren die Fähigkeit teilen, Gegenständen Funktionen zuzuweisen, die diese qua ihrer natürlichen Eigenschaften kausal auszuüben imstande sind. Ein Stuhl etwa hat die Funktion, darauf zu sitzen und er kann diese Funktion qua seiner natürlichen Eigenschaften kausal erfüllen. Die spezifische Differenz zwischen Tieren und Menschen sieht Searle in der menschlichen Fähigkeit, Gegenständen Funktionen zuzuweisen, die diese *nur* durch die

<sup>50</sup> Bei Searle finden sich hierzu unter dem Stichwort „scenarios of expectation“ aufschlussreiche Bemerkungen, die er m. E. allerdings nicht hinreichend mit den Statuszuweisungen in Verbindung bringt. Vgl. Searle 1995, 135 ff.

<sup>51</sup> Vgl. Gibson 1979, insbesondere Kapitel 8, sowie Clark 2013, Bar u. Neta 2008.

<sup>52</sup> Vgl. auch Searle 1995, 11.

soziale Akzeptanz dieser Funktionszuweisung und nicht allein qua ihrer natürlichen Eigenschaften ausüben können. Searle spricht in diesen Fällen von der Zuweisung von „Statusfunktion“ (oder auch von der Etablierung „konstitutiver Regeln“), die er durch die Formel „X gilt als Y in K“ expliziert (wobei X den physischen Träger, Y die zugewiesene Statusfunktion und K den jeweiligen Kontext markiert). Diese Zuweisungen sind für Searle dabei aufs engste mit dem Verfügen über symbolische Hilfsmittel („symbolic devices“) verknüpft, die „durch Konvention über sich selbst hinaus etwas *bedeuten*, *repräsentieren* oder *symbolisieren*“.<sup>53</sup> Solche Hilfsmittel seien gerade dort vonnöten, wo ein physischer Gegenstand die ihm zugewiesene Funktion nicht allein durch seine physikalischen Eigenschaften ausüben könne, in jenen Fällen also, „bei denen der [zugeschriebene] Status und die mit ihm einhergehende Funktion über die *bloßen, rohen, physischen Funktionen* hinausgehen, welche man physikalischen Objekten zuschreiben kann“.<sup>54</sup> Searle fasst also jene anderen Fälle, in denen die einem Gegenstand zugewiesenen Funktionen schon durch seine physikalischen Eigenschaften erfüllt werden können, als prälinguistische Funktionszuweisungen auf.<sup>55</sup>

Im Gegensatz dazu geht die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* davon aus, dass sich das von Searle für funktionserweiternde Statusfunktionen vorbehaltene *Symbolisieren* und *Bedeuten* im Sinne einer Gebrauchstheorie à la Wittgenstein ausbuchstabieren lässt – und zwar einer *Gebrauchstheorie des Sinns*, die sich ihrerseits als *Erwartungstheorie des Gebrauchs* explizieren lässt. Hinter dieser letzten Formulierung verbirgt sich die Vorstellung, dass der faktische, in einer Gesellschaft realisierte Gebrauch von Gegenständen (worunter in diesem Fall auch Worte zu rechnen sind) auf der Seite der in dieser Gesellschaft aufwachsenden Individuen durch Gewöhnung zur Ausbildung spezifischer Erwartungshorizonte führt, die im Erleben von jeweiligen re-identifizierbaren Perzepten (Gegenständen, Gesten, Worten, etc.) appräsentiert werden. Die Gebrauchstheorie der Bedeutung, die Wittgenstein auf den Sinn von Worten bezieht, erfährt also innerhalb der *Ontologie des alltäglichen Erlebens* eine Vertiefung, die es plausibel erscheinen lässt, die Kategorie des Sinns auch auf andere Gegenstände unseres alltäglichen Erlebens zu übertragen. So, wie wir Worte direkt sinnhaft erleben, erleben wir auch die uns vertrauten Gegenstände als jeweilige Sinne indizierend: diese *als* roh, jene *als* gekocht; diese Hand-

<sup>53</sup> Ebd., 60 [Meine Übersetzung, d. V.].

<sup>54</sup> Ebd., 44 [Meine Übersetzung, meine Hervorhebung, d. V.].

<sup>55</sup> Vgl. hierzu insbesondere Searle 1995, 43 ff.

bewegung *als* Schweigegezte, jene Geräusche *als* Stimmen, diese Personen *als* männlich, jene *als* weiblich.<sup>56</sup>

Zugleich wird Sinn in dieser Perspektive zu einem relativ basalen Vermögen, über das auch Tiere schon verfügen,<sup>57</sup> sofern *Sinn* den mit einem spezifischen Wahrnehmungsreiz (Perzept) appräsentierten Erwartungshorizont bezeichnet.<sup>58</sup> Auch Tiere erleben die Welt nicht primär konstativ, sondern sinnhaft differenziert, unterscheiden etwa zwischen *Nahrung*, *Feinden* und *Artgenossen*, wobei sich solche kategorialen Differenzierungen – so die These – jeweils durch spezifische Erwartungshorizonte ausbuchstabieren lassen, die durch bestimmte Standardreferenten indiziert werden. Der bei höheren Primaten beobachtete Gestengebrauch, der vor allem in Abkürzungen intentionaler Handlungen besteht (welche vorwegnehmend auf das in ihnen Intendierte verweisen), lässt sich so als ritualisierte Indizierung von Sinn durch re-identifizierbare Perzepte beschreiben.<sup>59</sup> Wenn das Affenjunge – nach einigen aufwendigeren Anläufen, seine Mutter dazu zu animieren, es zu tragen – dieser schon durch leichtes Berühren der Schulter anzeigen kann, dass es getragen werden will, so haben wir es hier bereits mit einer ritualisierten Indizierung von Sinn zu tun, wenngleich solche Indizierungen bei höheren Primaten im Wesentlichen auf konkrete situationsgebundene Forderungen beschränkt bleiben mögen.

Die Kontinuität zwischen sinnhaftem Welterleben und dem Gebrauch von Zeichen besteht also darin, dass die Wahrnehmung bestimmter Reize (mitunter durch Wiederholung/Ritualisierung/Abriechung) kontextspezifisch mit jeweiligen Erwartungshorizonten verknüpft wird. Gleichzeitig wird von hier aus deutlich, dass es nicht das Vermögen der Sinn-Indizierung selbst ist, das Menschen von Tieren unterscheidet, sondern vielmehr

<sup>56</sup> Darüber hinaus ermöglicht die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* beispielsweise auch Tönen in einer Melodie Sinn zuzuschreiben, sofern mit ihnen innerhalb eines Musikstücks oder auch innerhalb einer ganzen musikalischen Tradition spezifische Erwartungshorizonte appräsentiert werden.

<sup>57</sup> Zur Plausibilisierung dieser Erwägungen denke man an die in diesem Kontext gelegentlich erwähnten Forschungen von Uexkülls zur „Merk-“ und „Wirkwelt“ der Tiere. Vgl. etwa die Einleitung zu von Uexküll u. Kriszat 1934. An diese Überlegungen knüpft auch der Versuch von Allen an, geteilte Repräsentationen zwischen Tieren und Menschen zu erklären. Allen 2014, 148 ff.

<sup>58</sup> Was Wittgenstein dazu veranlasst haben mag, in diesem Zusammenhang von einem „Abriechen“ zu sprechen. Vgl. Wittgenstein 1990, 100.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu die von Tomasello angeführten Beispiele für „intention-movement signals“ als ontogenetisch ritualisierte Gesten. Tomasello 2008, 22 ff.

das menschliche Vermögen, Sinngegenstände und Referenten zu dissoziieren. Während Tiere von ihrem spezifischen sinnhaften Welterleben für gewöhnlich nicht zu abstrahieren imstande sind, besitzen Menschen das Vermögen, wiedererkennbare Perzepte kontingent mit Sinngegenständen zu verknüpfen.<sup>60</sup> Diese Fähigkeit lässt sich etwa schon an spezifisch menschlichem Spielverhalten ablesen, so wenn es beispielsweise „eine Zweijährige in der Interaktion mit Erwachsenen lustig findet, einen Bleistift wie eine Zahnbürste zu gebrauchen“.<sup>61</sup> Gerade die Fähigkeit zur Dissoziation von Sinn und Referenz ist es, die Menschen gegenüber Tieren auszeichnet. Auch wenn ein Bleistift die Funktion einer Zahnbürste kausal nicht erfüllen kann, lässt er sich doch (indem man etwa Bewegungen mit ihm ausführt, die eigentlich zum Sinngegenstand Zahnbürste gehören) verwenden, als sei er mit deren spezifischen Erwartungshorizonten verknüpft, als sei er selbst ein Sinngegenstand der Sorte Zahnbürste. Dieses Vermögen beruht auf dem Umstand, dass der Mensch, anders als seine tierischen Verwandten, von den sich hier und jetzt situativ nahelegenden Erwartungshorizonten zu abstrahieren imstande ist und mithilfe wiederholbarer Perzepte zugleich situationsferne Erwartungshorizonte zu indizieren vermag.<sup>62</sup> Der menschliche Horizont wächst so gewissermaßen über die aktuellen Situationen hinaus. Anders als andere Tiere sind Menschen so auch dazu in der Lage, physische Referenten unabhängig von dem durch sie indizierten Sinn wahrzunehmen, sich bloß auf die physischen Referenten der Wahrnehmung zu beziehen. Menschen scheinen somit die einzige Spezies zu sein, die über das Vermögen der „Sachlichkeit“ (Scheler) verfügt, das Vermögen der „Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst“.<sup>63</sup>

Es ist also nicht das Vermögen, Gegenständen Funktionen zuzuschreiben, die diese ihrer natürlichen Eigenschaften nach kausal zu erfüllen imstande sind, welches Menschen mit Tieren verbindet, sondern das sinnhafte Welterleben selbst. Der Unterschied im Welterleben von Menschen und Tieren besteht andererseits darin, dass Menschen zur Dissoziation

<sup>60</sup> Das setzt voraus, dass auf einer primitiveren (möglicherweise subpersonalen) Ebene die Fähigkeit zur Wahrnehmung von Objekt-Persistenz und -Wiedererkennung bereits realisiert sind. Vgl. FN 30.

<sup>61</sup> Habermas 2012, 64.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu auch Cartmill, Beilock, Goldin-Meadow 2012, insb. 133. Wie genau sich diese Fähigkeit ihrerseits erklären lässt, ist allerdings nicht Teil der hier angestellten Überlegungen.

<sup>63</sup> Scheler 1988, 39; zitiert nach Schnädelbach 2006, 27.

von Sinngegenständen und Referenten in der Lage sind, während Tiere ihre jeweiligen Umwelten gewissermaßen alternativlos sinnhaft erleben.<sup>64</sup> Es ist nun gerade die menschliche Fähigkeit zur Dissoziation von Sinngegenständlichkeit und Referenzialität, die die Ausbildung von Symbol- und Lautsprachen erst ermöglicht, in denen wiederholbaren Perzepten Sinn kontingent zugewiesen wird.

Diese Überlegungen haben zur Konsequenz, dass der Bereich, den Searle mithilfe seiner Sozialontologie zu beschreiben versucht, auf einer primitiven Ebene menschliches und tierisches Welterleben umfasst, sofern die Indizierung kategorial verschiedener Erwartungshorizonte (wie die Unterscheidung zwischen Artgenossen und Nahrung, Stimmen und Geräuschen) Menschen und Tieren gleichermaßen zukommt. Sofern Menschen allerdings über das Vermögen verfügen, Sinngegenstände und Referenten zu dissoziieren, können sich im Laufe ihrer Geschichte die durch re-identifizierbare Perzepte indizierten Sinne verschieben. Menschen entwickeln – als wahrscheinlich einzige Spezies – so etwas wie eine *Sinngeschichte*. Damit ist nichts anderes bezeichnet als der Umstand, dass im Laufe der Geschichte der re-identifizierbaren Perzepten durch Gebrauch und Realisierung zugewiesene Sinn sich durch Veränderungen und Rekontextualisierung ebendieses Gebrauchs immer wieder verschieben kann (und sich in der Tat immer wieder auch verschiebt). Analog zum Sprachwandel haben wir es innerhalb menschlicher Gesellschaften also auch mit historischen Veränderungen von Sinngegenständlichkeit zu tun. Dieser Umstand wird von Searle kaum berücksichtigt, sofern die von ihm favorisierten Beispiele einen besonderen Teilbereich der Sinngegenstände umfassen: Und zwar denjenigen der innerhalb einer Gemeinschaft *explizit kodifizierten* und *institutionell sanktionierten Sinngegenständlichkeiten*. Anders als Sinngegenstände, deren Erwartungshorizonte sich intersubjektiv stabilisieren und so immer minimale Varianzen zulassen, werden diese gewissermaßen trans-situativ fixiert. Daher schlage ich vor, zwei Ebenen der Sinngegenständlichkeit zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene werden Sinngegenstände wechselseitig allein durch jeweiligen Gebrauch (intra-situativ) stabilisiert (so etwa im Fall der gesprochenen Sprache, bei Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs, bei mit dem jeweiligen Geschlecht verbundenen Erwartungen, usw.): auf dieser Ebene ist eine gewisse Varianz der von verschiedenen Akteuren im Erleben appräsentierten

<sup>64</sup> Hierauf hebt auch schon von Uexküll ab, wenn er die Eingepasstheit der Tiere in ihre Umwelten beschreibt. Vgl. von Uexküll u. Kriszat 1934, 7 ff.

Erwartungshorizonten möglich. Auf der zweiten Ebene werden Sinngegenständlichkeiten demgegenüber explizit und trans-situativ kodifiziert und institutionell stabilisiert (so etwa im Fall kodifizierter Grammatiken, offizieller sozialer Statuspositionen, bei Währungen, etc.). Zeichnet sich also die erste Ebene durch eine gewisse (historische und kontextuelle) Fluidität der Sinngegenständlichkeit aus, wird auf der zweiten Ebene diese Fluidität durch öffentliche Kodifizierung und institutionelle Sanktionierung gerade eingeschränkt.

Dabei kommt es in menschlichen Gemeinschaften auch zur Herausbildung von Formen der Sinngegenständlichkeit, die, anders als in den von Searle favorisierten Beispielen, gerade auf der Einschränkung der seinen natürlichen Eigenschaften nach durch einen Gegenstand realisierbaren Möglichkeiten beruht. Füllen also, in denen die Zuweisung von „Statusfunktionen“ *funktionseinschränkend* und gerade nicht *funktionserweiternd* ist. So ist etwa eine Tasse ein Gegenstand, aus dem man seinen natürlichen Eigenschaften nach zwar auch kalte Getränke trinken *könnte*, dies aber im Regelfall nicht tut oder tun sollte.<sup>65</sup> Auch solche Einschränkungen des möglichen Gebrauchs, der möglichen Realisierung einer Sache lassen sich nicht einfach auf die *natürlichen Eigenschaften* des Gegenstandes zurückführen: Natürlich *kann* man aus einer Tasse kaltes, klares Mineralwasser trinken, aber man tut es (für gewöhnlich) nicht, *weil es sich dabei um eine Tasse handelt* (und nicht um ein Glas). Dies hat zur Konsequenz, dass sich der spezifisch menschliche Bereich des Sozialontologischen nicht durch das Konzept der Funktionserweiterung abgrenzen lässt, wie dies bei Searle geschieht.<sup>66</sup> Ihm zufolge obliegen die Funktionszuweisungen, die auf den natürlichen Eigenschaften eines Gegenstandes beruhen, der Willkür der einzelnen Akteure und besitzen insofern keinen sozialontologisch signifikanten Status. Was immer die relevanten natürlichen Eigenschaften besitzt, *kann* so Searle zufolge wahlweise als Aschenbecher oder Tasse oder Blumenvase gebraucht werden:

<sup>65</sup> Ebenso erscheint beispielsweise ein Mann als eine bestimmte Person, die grundsätzlich zwar Röcke tragen *könnte*, bis auf weiteres in entsprechenden Kontexten aber immer noch mit irritierten Blicken rechnen kann, wenn sie dies tut. Ich gehe also davon aus, dass die Unterscheidung zwischen *biologischem Geschlecht* und *Gender* ein Sonderfall der Unterscheidung von Referenten und Sinngegenständen ist.

<sup>66</sup> Searle betont immer wieder den „truly radical break“, der durch die Funktionserweiterung zwischen Menschen und anderen Tieren entstehe. Searle 1995, 40. Ich widerspreche ihm hierin nur insofern, als der Bruch durch die Fähigkeit zur kontingenten Indizierung von Sinngegenständlichkeit entsteht, die nicht mit Funktionserweiterung zu identifizieren, wohl aber durch diese gut zu veranschaulichen ist.

So, for example, as I am using this formula, it would not be a statement of a constitutive rule to say „objects that are designed and used to be sat on by one person count as chairs,“ because satisfying the X term is already sufficient for satisfying the Y term, just from the definition of the word „chair.“ [...] If it has a certain kind of shape, we can use it as a chair regardless of what anyone else thinks.<sup>67</sup>

Dabei ist es die Äquivokation von *Können*, welches sich in diesem Zusammenhang sowohl deskriptiv (im Sinne eines Vermögens) als auch präskriptiv (im Sinne einer Erlaubnis) auffassen lässt, die Searle dazu veranlasst, die konstitutive Dimension der Sinngegenständlichkeit zu übersehen. Natürlich „kann“ man einen Gegenstand, der eigentlich eine Tasse ist, als Aschenbecher *gebrauchen*, allerdings sollte man sich in einem solchen Fall nicht wundern, wenn andere diesem Gebrauch in entsprechenden Kontexten mit Irritation oder Abscheu (oder schlicht mit der Bemerkung „Eine Tasse ist doch kein Aschenbecher!“) begegnen. Obwohl dessen Status nicht in derselben Weise kodifiziert und institutionell stabilisiert ist wie im Falle des Geldscheins als Zahlungsmittel, gehört es zum Sinngegenstand Tasse, dass sein möglicher Gebrauch in spezifischer Weise eingeschränkt ist.<sup>68</sup> Abweichender Gebrauch kann innerhalb dieser Zuweisung und in entsprechenden Kontexten von normativ erwartenden Akteuren daher als sanktionierbarer Fehler erlebt werden. Auch in solchen Fällen, die Searle zufolge prälinguistisch sind, haben wir es beim Menschen also häufig bereits mit Symbolisierungen zu tun, nicht mit bloß willkürlichen, dem einzelnen Akteur je und je obliegenden, beliebigen Funktionszuweisungen.

Was den Menschen spezifisch vom Tier unterscheidet ist die Fähigkeit zur kontingenten Zuweisung von Sinn, worunter ich auch die Beispiele funktionseinschränkender Statuszuweisungen rechne: Nichts an den physischen Standardreferenten, die für gewöhnlich zur Indizierung von Tasse als Sinngegenstand Anlass geben, lässt darauf schließen, dass aus ihnen kein kaltes Mineralwasser getrunken werden sollte – hierin besteht gerade die Arbitrarität der durch sie indizierten Sinngegenständlichkeit.

Searle übersieht somit auf der einen Seite die Dimension der *schwachen Normativität*, die bereits mit funktionseinschränkenden Statuszuweisungen verbunden ist. Auf der anderen Seite suggeriert seine Auffassung, wonach Menschen und Tiere das Vermögen teilen, Dingen Funktionen zuzuschreiben, die diese qua ihrer kausalen Eigenschaften erfüllen können, dass Tiere die Welt primär konstativ und nicht sinnhaft differenziert erle-

<sup>67</sup> Ebd., 44.

<sup>68</sup> Was wiederum nicht heißt, dass diese Einschränkung normativ legitimiert ist.

ben. Gegen den Bereich der „bloßen, rohen physischen Funktionen“, den Menschen mit Tieren ihm zufolge teilen, möchte er den Menschen allein vorbehaltenen Bereich abgrenzen, der über diese Funktionen hinausgehe.<sup>69</sup>

Die *Ontologie des alltäglichen Erlebens* behauptet demgegenüber, dass Sinn-Indizierung kein dem Menschen allein zukommendes Vermögen ist. Vielmehr ist es so, dass der Mensch gegenüber den Tieren, die sich meist in relativ rigiden Sinnwelten bewegen, scheinbar als einzige Spezies in einem so gewaltigen Ausmaß dazu in der Lage ist, Sinn kontingent mit physischen Zeichen zu verbinden. Ein Vermögen, das ihn letztlich auch zur Ausbildung von Symbol- und Lautsprachen befähigt. Die Reichweite der Indizierbarkeit von abwesenden, nicht direkt innerhalb einer jeweiligen Situation appräsentierten Erwartungen ist es also, die den Menschen vom Tier unterscheidet, nicht das Vermögen zur Sinn-Indizierung als solches.

## Literatur

- Allen, Colin 2014: Umwelt or Umwelten? How should shared representation be understood given such diversity?, in: *Semiotica* 198, 137–158.
- Bar, Moshe u. Maital Neta 2008: The proactive brain: Using rudimentary information to make predictive judgements, in: *Journal of Consumer Behavior* 7, 319–330.
- Carnap, Rudolf 1974: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.
- Cartmill, Erica A., Sian Beilock and Susan Goldin-Meadows 2012: A word in the hand: action, gesture and mental representation in humans and non-human primates, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 367, 129–143.
- Clark, Chris 2013: Whatever next? Predictive brain, situated agents, and the future of cognitive science, in: *Behavioral and Brain Sciences* 36, 1–24.
- Dummett, Michael 1973: *Frege. Philosophy of Language*, London.
- Eddington, Arthur Stanley 1931: *Das Weltbild der Physik und der Versuch seiner philosophischen Deutung*, Braunschweig.
- Evans, Gerath 1982: *The Varieties of Reference*, New York.
- Frege, Gottlob 1962: Über Sinn und Bedeutung, in: Ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien*, Göttingen, 38–63.
- Gabriel, Markus 2013: The Meaning of „Existence“ and the Contingency of Sense, in: *Speculations: A Journal of Speculative Realism* 4, 74–83.
- Gibson, James J. 1979: *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston.
- Habermas, Jürgen 2012: Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, 54–76.

<sup>69</sup> Ebd., 44.

- Heidegger, Martin 1967: *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Husserl, Edmund 1995: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg.
- 1976: *Husserliana 3–1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*, Den Haag.
- Korman, Daniel Z. 2014: Ordinary Objects, in: E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/ordinary-objects/>.
- Luhmann, Niklas 1998: *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband*, Frankfurt am Main.
- Millikan, Ruth 2014: An Epistemology for Phenomenology?, in: R. Brown (Hg.), *Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience and the Nature of Experience*, Dordrecht, 13–26.
- Newen, Albert u. Ulrike Pompe 2009: Begriff und Erkenntnis. Eine Analyse von Objektwahrnehmung im Rahmen einer repräsentationalen Theorie, in: R. Schantz (Hg.), *Wahrnehmung und Wirklichkeit*, Frankfurt, 123–153.
- Noë, Alva 2004: *Representation in Action*, Cambridge u. London.
- Peirce, Charles Sanders 1955: Logic as Semiotic: Theory of Signs, in: Ders. u. J. Buchler (Hg.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, 98–119.
- Scheler, Max 1988: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn.
- Schnädlebach, Herbert 2006: Satz und Sachverhalt, in: G. Keil u. U. Tietz (Hg.), *Phänomenologie und Sprachanalyse*, Paderborn, 23–41.
- Searle, John 1995: *The Construction of Social Reality*, New York.
- 2015: *Seeing Things as They Are*, New York.
- Sellars, Wilfrid 1963: Philosophy and the Scientific Image of Man, in: Ders., *Science, Perception and Reality*, Atascadero, 1–40.
- Smith, Barry 1998: Ontologie des Mesokosmos. Soziale Objekte und Umwelten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52.4, 522–541.
- Tomasello, Michael 2008: *Origins of Human Communication*, Cambridge u. London.
- Vollmer, Gerhard 1988: *Was können wir wissen? Band 1. Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, Stuttgart.
- von Uexküll, Jakob u. Georg Kriszat 1934: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin.
- Wittgenstein, Ludwig 1990: *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig.