

Zur Philosophie des Zeichens

Herausgegeben von
Tilman Borsche und Werner Stegmaier



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1992

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Zur Philosophie des Zeichens / hrsg. von Tilman Borsche und
Werner Stegmaier. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1992

ISBN 3-11-013638-4

NE: Borsche, Tilman [Hrsg.]

© Copyright 1992 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, D-1000 Berlin 30

Buchbindearbeiten: Dieter Mikolai, D-1000 Berlin 10

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	VII
-------------------------------	-----

I. Zeichen und Wort

EUGENIO COSERIU (Tübingen) Zeichen, Symbol, Wort	3
ANA AGUD (Salamanca) Zeichenphilosophie und Sprachwissenschaft	28
MARCO OLIVETTI (Rom) Wort, Schrift, Religion	40

II. Zeichen und Sein

STANLEY ROSEN (PennState) Kann die Freiheit ein Zeichen sein?	59
WOLFRAM HOGREBE (Düsseldorf) Metafisica Povera	79
PHILIPPE FORGET (Paris) Vor dem Zeichen	102

III. Zeichen und Geschichte

GÜNTER WOHLFART (Wuppertal) A. Mantik. Konjekturen zum Zeichen-Begriff Nietzsches	119
B. Wittgenstein und Simon zum Zeichen	132
KURT FLASCH (Bochum) Historische Arbeit an Zeichen	136

IV. Zeichen und Interpretation

HANS POSER (Berlin)	
Sprache, Zeichen, Wissenschaft	151
GÜNTER ABEL (Berlin)	
Zeichen und Interpretation	167

V. Antworten der Zeichenphilosophie

JOSEF SIMON (Bonn)	
Bemerkungen zu den Beiträgen zur Philosophie des Zeichens	195
Personenregister	221
Sachregister	224
Stellenregister	230

Vorwort

Josef Simons Philosophie des Zeichens gibt eine zeit-gemäße Antwort auf die alte philosophische Frage nach der Wahrheit. Sie wurde in einer langen Auseinandersetzung zunächst mit Hegel, sodann mit Hamann, Herder, Humboldt und dem ganzen Feld der späteren Sprachphilosophie und schließlich mit Peirce, Nietzsche, Derrida und vor allem Kant entwickelt. Dabei geht sie von der Erfahrung aus, daß eine Philosophie der Sprache, ohne Metaphysik zu werden, nur im Horizont einer Philosophie des Zeichens gedacht werden kann, daß in einer solchen Philosophie des Zeichens aber Zeichen und Bedeutung indifferent sind, d. h. daß Zeichen immer nur durch Zeichen verdeutlicht werden und niemals zur Sache kommen. Zeichen verdeutlichen individuell, für jeden anders. Sie folgen nicht a priori unbedingten Vorgaben, wohl aber bedingten Vorgaben a prioribus. Simon nimmt damit eine radikale Position in den Problemen der Sprache, des Zeichens und der Kommunikation ein.

Die Philosophie des Zeichens versteht sich als eine *kritische* Form der Ersten Philosophie. Sie sagt nicht, ‚alles ist Zeichen‘. Denn in der Annahme, daß alles, was überhaupt etwas ist, unabhängig von uns und unseren Fragen das ist, was es ist, lag ja gerade die Voraussetzung der alten Metaphysik. Zwar hatte die neuere Metaphysik ‚alles‘ nur noch relativ auf unser Denken definiert, doch hatte sie dieses dabei immer noch zeitlos, als metaphysisches Ich oder als transzendentes Subjekt usw., bestimmt. In der Philosophie des Zeichens hingegen ist ‚alles‘ bezogen auf uns als auf vielfältiges, endliches, individuelles Denken, das aus seiner jeweiligen historischen Lage heraus konkrete Probleme hat und konkrete Fragen stellt. Dieser veränderte Ausgangspunkt führt zu einer Neuformulierung des fundamentalphilosophischen Anfangs: Alles, *was wir verstehen*, d. h. alles, was in den *Horizont unseres Fragens* eintreten kann, ist Zeichen.

Es zeigt sich, daß sich der – gegebene und geläufige – Begriff des Zeichens besser als andere für diesen Versuch einer Rücknahme der jeweils letzten Hypostasierungen von Leitbegriffen des Denkens eignet, zumal dann, wenn seine erneute Vergegenständlichung bewußt vermieden wird. Denn der Begriff des Zeichens enthält nichts anderes als den Verweis *auf anderes*. Nun wird das, worauf ein Zeichen als solches verweist, seine Bedeutung genannt. Zu dem Grundsatz, daß alles, was wir verstehen, Zeichen sei, gehört daher als erstes corollarium ein neuer Begriff der Bedeutung: Danach ‚gibt es‘ Bedeutung nicht unabhängig von oder vor einem konkreten Zeichenverstehen. Bedeutung ist vielmehr entweder das fraglos verstandene Zeichen selbst oder das, was an einem Zeichen, das als Zeichen verstanden wird, im Moment nicht verstanden wird. Bedeutung läßt sich also vom Zeichen nur dann unterscheiden, wenn sich eine Differenz am Zeichen auftut, die die Frage nach seiner Bedeutung zu stellen nötigt. Denken ist ‚Arbeit an Zeichen‘ mit dem Ziel der konkreten, momentanen Wiederherstellung des Verstehens. Erkennen ist die gelingende, d. h. die das Fragen zur Ruhe bringende, Verständnis evozierende ‚Variation von Zeichen‘, die in diesem Sinn stets „ad melius esse“ (Kant) geschieht. Nicht das Verstehen ist erklärungsbedürftig, sondern das jeweilige Nichtverstehen. Dieses ist das Faktum der Vernunft, ihr bewegendes Moment; Denken ist folglich nur in der Differenz von Verstehen und Nichtverstehen wirklich. Alle Erklärungen, die wir suchen und geben können, dienen einer – jeweiligen und möglichst dauerhaften, aber stets endlichen – Überwindung dieser Differenz.

Die Philosophie des Zeichens steht in der Tradition der Transzendentalphilosophie. Auf die Frage nach den *Formen* aller Erkenntnis, was etwas sei, gibt sie die Antwort, daß es *Zeichen* sind, die, wenn sie fraglich werden, in andere Zeichen übersetzt werden können, und versteht diesen Prozeß der verdeutlichenden Übersetzung als das ‚Transzendente‘ in aller Erkenntnis. Zeitlichkeit und Individualität des Denkens sind damit als die zentralen Bestimmungen einer Philosophie des Zeichens bestimmt. In ihr tritt „die Differenz zwischen dem unmittelbaren Zeichenverstehen und der diskursiven Zeicheninterpretation an die Stelle der transzendental-philosophischen Differenz zwischen *Sinnlichkeit* und *Verstand*“ (Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989

[= PZ], 68). Doch sind die Grenzen der Transzendentalphilosophie damit auch ausdrücklich überschritten. Der radikal metaphysikkritische Zug der Philosophie des Zeichens kommt in folgendem Grundsatz zum Ausdruck: „Im Sinne von Aussagen, ‚was‘ etwas definitiv *sei*, z. B. was ‚Erkenntnis‘ zuletzt und eigentlich, also in einer Realdefinition sei oder wie sie möglich sei, sagt die Philosophie des Zeichens nichts. Sie besagt nur die Vorläufigkeit und Bedingtheit *aller* solcher Aussagen und ist in diesem umfassenden Sinne selbst transzendental“ (PZ 150). Sie reflektiert als Bedingung aller Wahrheit das „Erfülltsein der Zeit, in der, ohne daran zweifeln zu können, gedacht werden kann, daß etwas zu aller Zeit gelte“ (ebd.).

Von der so entwickelten Grundlage aus werden traditionelle philosophische Probleme neu betrachtet und konkurrierende philosophische Grundpositionen kritisch diskutiert. Form und Stil bleiben bewußt aphoristisch: Die Sätze zeigen mehr, als sie sagen, indem sie ungewohnte Verbindungen in der Form kategorischer Urteile präsentieren. Dabei setzt jeder der sechzig Abschnitte neu an. Diese Form und dieser Stil ergeben sich aus dem Versuch einer „Überwindung der Dichotomie von Methodenzwang und Beliebigkeit“, jener unfruchtbaren Scheinalternative, die die Diskussionen um das Problem einer radikalen Metaphysikkritik seit Nietzsche zu belasten pflegt. Die Absicht, die Sache endgültig auf den Begriff zu bringen, ist aufgegeben. Stattdessen sucht die Philosophie des Zeichens methodische Angemessenheit an ihren Gegenstand dadurch, daß sie sich „in den Prozeß der Zeichen einläßt“. Darin versteht sie sich als „Weg der Sache selbst“ (PZ 34).

Die Herausgeber haben das Erscheinen der *Philosophie des Zeichens* und zugleich Josef Simons 60. Geburtstag zum Anlaß genommen, Wissenschaftler mit unterschiedlichen Zugängen zu den Fragen des Zeichens zu einem Symposium am 2. und 3. November 1990 nach Bonn einzuladen und sie um eine kritische Auseinandersetzung mit Simons Gedanken zu bitten. Die Beiträge des Symposiums sind in diesem Band abgedruckt.

Er gliedert sich wie das Symposium in vier Teile. Der *I. Teil: Zeichen und Wort* ist dem Verhältnis der Zeichenphilosophie zur Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft gewidmet. Das Sprachzeichen eröffnet den Spielraum zwischen Wort, Schrift,

Symbol und Offenbarung, und so reicht die Spannweite der Erörterungen bis in die Religionsphilosophie hinein. Ist es die Arbeit der Linguistik auf der einen Seite, das Wort zum Gegenstand zu machen und in möglichst strenge Definitionen seines Gebrauchs einzuschließen, so lebt die Religion auf der anderen Seite von Zeichen, die durch ihre Vergegenständlichung verfälscht würden und in denen das Wort als Zeichen für Inkommensurables zu einer äußersten Möglichkeit kommt. Da sich die Simonsche Zeichenphilosophie bewußt einer Vergegenständlichung des Zeichens enthält, öffnet sie sich auch für religionsphilosophische Überlegungen. *Eugenio Coseriu*, von Hause aus Romanist, dann immer mehr Allgemeiner Sprachwissenschaftler, verbindet in seiner Arbeit die ganze Breite konkreter linguistischer Forschung mit einer systematischen Vertiefung der Sprachphilosophie und ihrer Geschichte; *Ana Agud*, Schülerin zugleich von Coseriu und Simon, von Hause aus Indogermanistin, sucht die Allgemeine Sprachwissenschaft von der Zeichenphilosophie her neu in Bewegung zu bringen, *Marco Olivetti* geht es darum, die Sprachphilosophie in Anthropologie und Religionsphilosophie einzufügen. In kritischer Auseinandersetzung mit poststrukturalistischen Denkmotiven spürt er den polyästhetischen Valenzen des Zeichenverstehens in menschlicher Anrede und Antwort nach.

Im *II. Teil: Zeichen und Sein* werden kritische Anfragen an Simons Philosophie des Zeichens aus einer ontologischen, einer metaphysischen und einer dekonstruktivistischen Perspektive gestellt. Können Zeichen nur auf Zeichen oder müssen sie nicht zuletzt doch auf Dinge verweisen? Muß sich eine Philosophie des Zeichens, auch wenn sie zeigen kann, daß die Metaphysik ihre Zeit gehabt hat, nicht notwendig doch wieder an metaphysische Spuren heften, wenn sie zu neuen Zeichen kommen will, mögen auch diese Spuren durch Kritik fast nichtssagend geworden sein? Oder haftet umgekehrt Simons Philosophie des Zeichens selbst noch an metaphysischen Spuren, deren sie sich nur nicht gewahr wird, aber durch Dekonstruktivismus gewahr werden könnte und sollte? *Stanley Rosen*, dessen Beitrag um die erste Frage kreist, ist selbst nahe an Simons Philosophie des Zeichens herangerückt, indem er in seinen Büchern einerseits Platon aus dem Platonismus zu lösen, andererseits die Grenzen der Analytischen Philosophie zu bestimmen versuchte. *Wolfram Högrefe* entwirft das Konzept

einer ihrer ererbten Gegenstände beraubten und doch als Horizont alles Denkens fortwirkenden Metaphysik, die, so verarmt, nun nicht nur der Kritik Kants, sondern auch der Kritik Wittgensteins und Simons gewachsen sein könne. Högrefe hat Kant seinerseits sprachphilosophisch gedeutet und aus dessen Kritiken eine transzendente Semantik entwickelt, die den Finitismus der Bedeutung auf einen Meliorismus einschränkt, wonach Zeichen nie *etwas*, sondern nur etwas *besser* als andere Zeichen bezeichnen. *Philippe Forget* schließlich, dem es gelungen ist, Hermeneutik und Dekonstruktivismus in eine aufschlußreiche Auseinandersetzung zu bringen, versucht Simons Anspruch, mit Hilfe der Zeichenphilosophie Grenzen von Derridas Philosophie der Schrift und des verschiebbaren Sinns aufzeigen zu können, wiederum aus der Sicht Derridas zu begrenzen.

Im *III. Teil: Zeichen und Geschichte* wird Simons Philosophie des Zeichens im Blick auf die Geschichte der Philosophie beleuchtet, zum einen von den Standpunkten Nietzsches und Wittgensteins her, die ihr besonders nahekommen, zum andern aus der Sicht der Arbeit des Philosophiehistorikers selbst. Schon Nietzsche, der seinerseits auf Heraklit zurückgriff, hat in vermeintlichen Dingen und ihren Geschichten nicht mehr als ‚fortgesetzte Zeichen-Ketten von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen‘ erkannt; Wittgenstein hat Versuche einer logisch-positivistischen Erklärung der Bedeutung von Worten und Zeichen durch Gegenstände und Vorstellungen vollends abgeschnitten und in eine ästhetisch-pragmatische Deutung aufgehoben. *Günter Wohlfart* macht es sich seit langem zur Aufgabe, die Übergänge von Logischem zu Ästhetischem in der Geschichte der Philosophie zu erkunden; sein Weg führte ihn von Hegel über Nietzsche und das 20. Jahrhundert über viele Zwischenstationen seinerseits zurück zu Heraklit. — Philosophiehistoriker werden sich im ganzen weit stärker als Systematiker dessen bewußt, daß sie es nur mit Zeichen zu tun haben, die sie aus ihrem Verstehenshorizont zu deuten und zu ordnen versuchen, und daß sie dabei nicht nach schon vorgegebenen Regeln vorgehen dürfen, wenn sie sich das Andere der Geschichte nicht von vornherein verstellen wollen. Sie müssen frei, dürfen aber auch nicht beliebig vorgehen; Zeichen der Geschichte sagen nichts Definitives, aber auch nichts Indifferentes, sondern Signifikantes. Sie fordern Arbeit; Arbeit, die

das Signifikante herausarbeitet und dabei Zeichen umstellt und verändert, doch immer nur so, wie die Zeichen es zulassen, und nur so, daß sie immer Zeichen bleiben; Geschichte, wie sie heute verstanden werden kann, sträubt sich gegen jedes abschließende Denken, jeden Finitismus. Die Zeichenphilosophie kann der Philosophiegeschichte, aber auch der Geschichte im allgemeinen, Begriffe an die Hand geben, ihre Abwendung vom Finitismus nicht als Resignation, sondern im Gegenteil als Bedingung ihrer Möglichkeit zu verstehen, ihrer Möglichkeit, dem vergangenen Anderen als einem unwiederholbar Anderen gerecht zu werden. *Kurt Flasch* hat seinerseits in der Arbeit an der Geschichte der Philosophie des Mittelalters im ganzen und im einzelnen, besonders an Neuinterpretationen des Werks von Nikolaus von Kues und von Augustin, eine Methodologie des historischen Übergehens von Zeichen zu Zeichen entwickelt, die die bloße Übergängigkeit von Zeichen in Zeichen, wie sie Simons Zeichenphilosophie, für viele provokativ, postuliert, in geschichtliche Prozesse einzubinden erlaubt. Philosophiegeschichte ist ein Zeichengeschehen, ein philosophisches Zeichengeschehen aber immer auch Philosophiegeschichte. Die Differenz von Zeichengeschehen und Zeichengeschichte macht die Differenz von Indifferentem und Signifikantem methodologisch operabel.

Philosophiegeschichte gewinnt auf diese Weise selbst systematische Bedeutung und führt so zur Systematik zurück. Im *IV. Teil: Zeichen und Interpretation* wird Simons Philosophie des Zeichens zuerst mit einer Philosophie der Wissenschaft, die ihrerseits bereits durch eine umfassende Kritik der wissenschaftlichen Vernunft hindurchgegangen ist, dann mit einer an Nietzsche entwickelten Philosophie der Interpretation konfrontiert. *Hans Poser* hat, ausgehend von der Logik und ihrer Gestaltung bei Leibniz, die Enge der Wissenschaftstheorie für eine Philosophie der Wissenschaft geöffnet, die die Diskontinuitäten und Inkommensurabilitäten ihrer Entwicklung mitbedenkt, und versucht hier nun, die Grenzen der Vernunft überhaupt am Mythos einerseits und am alltäglichen Handeln andererseits auszutasten. *Günter Abel* hat zunächst über die Entstehungsgeschichte des modernen Denkens im Feld von Ethik und Politik, dann ausführlich über Nietzsche gearbeitet und ist dabei, in Auseinandersetzung mit den reflektiertesten Strömungen der Analytischen Philosophie eine Philosophie der

Interpretation auszuarbeiten. Zeichenphilosophie und Interpretationsphilosophie greifen eng ineinander: Zeichen werden interpretiert durch immer neue Zeichen, Interpretationen sind Anlässe und darum Zeichen für immer neue Interpretationen. Die Nähe von Zeichenphilosophie und Interpretationsphilosophie macht gerade ihre Distanz interessant.

Der systematische Ansatz Simons beim Zeichen sollte also mit verwandten systematischen Ansätzen aus dem Bereich, der heute die Fragen der Ersten Philosophie behandelt, ins Gespräch gebracht werden, mit Ansätzen besonders bei der Sprache, der Religion, der Geschichte, der Evolution der Wissenschaften und, sofern all dies Interpretationen unseres Weltverstehens sind, bei der Interpretation überhaupt. Sie mußten, näher oder ferner, mit der Zeichenphilosophie verwandt sein und mit ihr sympathisieren, wenn ein fruchtbarer Dialog entstehen sollte. Und der Rückblick bestätigt, daß ein solcher in der Tat entstanden ist. Wie fruchtbar er wurde, zeigt im *V. Teil* Josef Simons eigener Beitrag, in dem er mit neuen Zeichen auf die Zeichen der anderen antwortet.

Den einzelnen Vorträgen folgten Diskussionen, das Symposium endete mit einer Abschlußdiskussion zur Philosophie des Zeichens. Die Vortragenden erhielten die Möglichkeit, Anregungen aus den Diskussionen in die Druckversion ihrer Texte einzuarbeiten. Zwei umfangreichere Beiträge zur Abschlußdiskussion von A. Agud und Ph. Forget wurden zu Abhandlungen erweitert, die Antworten Josef Simons sind im Rückblick verfaßt.

Dank gebührt an dieser Stelle dem Rektor der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität und dem Dekan der Philosophischen Fakultät für ihre wohlwollende Unterstützung des Symposiums sowie insbesondere Hans-Michael Baumgartner, dem Geschäftsführenden Direktor des Philosophischen Seminars A, der das Symposium eröffnete und durch seine Diskussionsbeiträge auf vielfältige Weise bereicherte. — Die Fritz Thyssen Stiftung hat dem Symposium unbürokratisch und großzügig finanzielle Unterstützung gewährt, dafür sei ihr auch an dieser Stelle gebührend gedankt.

Hildesheim und Bonn, im Oktober 1991

Tilman Borsche

Werner Stegmaier

I. Zeichen und Wort

EUGENIO COSERIU (Tübingen)

Zeichen, Symbol, Wort

1.1. Es ist vielleicht hilfreich, wenn ich von Anfang an meinen doppelten Hintergrund offenlege.

Einerseits handelt es sich im wesentlichen um die Sprachphilosophie von Aristoteles, Hegel und Humboldt, die ich als eine fortschreitende Bemühung um dasselbe und in derselben Richtung ansehe, auch wenn die Sprachphilosophie von Humboldt weit weniger fachmännisch und weit weniger eindeutig als diejenige von Hegel formuliert wurde. Damit meine ich allerdings nicht, daß wir einfach zu Hegel zurückkehren oder bei Hegel bleiben sollten; auch Hegel hätte es sicherlich nicht so gemeint noch so gewollt. Ich meine vielmehr, daß wir mit Hegel über Hegel hinausgehen müssen, in der Sprachphilosophie und auch in der Philosophie des Zeichens.

Andererseits werde ich als Sprachtheoretiker sprechen, d. h. aus der Sicht der linguistischen Semiotik und der wissenschaftlichen Sprachtheorie. Ich glaube nicht, daß man in der Philosophie von den Unterscheidungen und Ergebnissen der Einzelwissenschaften absehen, noch, daß man ihre Ergebnisse und Antworten als außerhalb der Philosophie liegend einstufen darf. Es stimmt zwar, daß die Einzelwissenschaften ihre Fragen innerhalb bestimmter Grenzen stellen und beantworten, aber gerade zu diesem Zweck müssen sie ihre jeweiligen Gegenstände gegenüber anderen Gegenständen schon abgegrenzt haben. Diese Abgrenzung aber schließt ein Schauen über die Grenzen hinaus und dadurch auch eine philosophische Stellungnahme schon ein. Es gibt keine Wissenschaft, die frei von jeder Philosophie wäre. Außerdem geht es in den Einzelwissenschaften und in der Philosophie im Grunde um dasselbe: um das Sein der Dinge. Nur ist das, was in der

Wissenschaft Antwort ist, in der Philosophie Gegenstand der Frage; in ihr wird das wissenschaftliche Objekt auf neue Weise problematisiert. Die Wissenschaft fragt z. B. in bezug auf die Bäume nach dem Sein der Bäume und stellt das „Baumsein“ der Bäume fest. Die Philosophie fragt in bezug auf das (so erkannte) Baumsein nach dem Sein des Baumseins, d. h. nach dem Sinn dieses Seins. Einerseits haben wir die Frage ‚Was ist ein Baum?‘ und die Antwort ‚Ein Baum ist dieses und jenes‘, andererseits die Frage ‚Was ist Baumsein?‘, und die Antwort will den Sinn des Baumseins im Rahmen des Seins überhaupt feststellen. Der Unterschied ist also nicht bloß ein Unterschied des Gesichtskreises, des Horizonts, sondern ein Unterschied des Niveaus des Fragens und des Ziels der Fragen. Man kann auch sagen, daß die Wissenschaft nach dem unmittelbaren Sein der Dinge, die Philosophie hingegen nach dem Wesen bzw. nach dem Grund dieses Seins fragt.

1.2. So muß auch im Falle der Sprache und der Zeichen die Antwort der Sprachtheorie und der Sprachwissenschaft jeweils das Objekt der philosophischen Frage sein. Was ist ein Zeichen? Die Antwort stellt das Zeichensein, die Zeichenhaftigkeit als solche fest, sie sagt uns, *was* die Zeichen sind und wie sie funktionieren. Und was ist nun eigentlich Zeichensein? Die Antwort hierzu erklärt und begründet den Sinn des Zeichenseins. Freilich kann man die philosophische Frage auch direkt stellen, d. h. man kann ‚Was ist ein Wort?‘ fragen und ‚Was ist Wortsein?‘ meinen, ‚Was ist ein Zeichen?‘ fragen und ‚Was ist die Zeichenhaftigkeit?‘ meinen oder ‚Was ist ein Schiff?‘ fragen und ‚Was ist die Schiffheit?‘ meinen. Dies bedeutet aber, daß der Philosoph dann doppelte Arbeit leisten muß. Und als Nichtfachmann auf dem Gebiet der Einzelwissenschaften läuft er Gefahr, sich eben auf diesem Gebiet zu irren, wichtige Unterschiede zu verkennen, Unwesentliches für wesentlich zu halten und umgekehrt. Im Falle der Zeichen und der Sprache neigen vor allem Sprachphilosophen – reine Sprachphilosophen, nicht auch sprachtheoretisch und sprachwissenschaftlich geschulte Sprachphilosophen – dazu, Sprache mit allem Semiotischen, mit dem Zeichenhaften schlechthin, und das Zeichenhafte mit allem, was (für einen Ausleger) „Zeichen“ (Anzeichen!) sein kann, zu identifizieren. In diesem Fall wird die Sphäre der Zeichen und dadurch der Sprache bis

ins Unendliche erweitert, so daß dann Sprache nicht mehr von Nichtsprache, Zeichenhaftes im eigentlichen Sinn nicht mehr von Nichtzeichenhaftem zu trennen sind. Wenn aber alles Zeichen und Sprache ist, dann ist nichts Zeichen und Sprache, und wir befinden uns vor der bewußten schwarzen Kuh in einem dunklen Raum, in dem es sie überhaupt nicht gibt. Denn Etwas-Sein ist nicht nur Identität, es ist immer und notwendigerweise auch Differenz, wenn es nicht um das Sein schlechthin geht. Man kann wohl akzeptieren, daß alles, was wir interpretieren, in gewisser Hinsicht „Zeichen“ ist und daß die Interpretation stets über „Zeichen“ erfolgt. Man muß sich aber darüber im klaren sein, daß man dabei die Bezeichnung „Zeichen“ doppeldeutig verwendet, da die (ausdrücklichen) „Interpretatoren“ tatsächlich stets Zeichen sind, die Interpretanda hingegen keineswegs von vornherein und an sich schon Zeichen sein müssen. Wenn dem so wäre, gäbe es auch keine Zeichen als für sich selbst erkennbare, von anderen Seinsarten trennbare „Dinge“. Und man könnte nicht nach dem den Zeichen eigenen Sein fragen: die Zeichenhaftigkeit wäre nichts anderes als ein Status im Interpretationsprozeß.

Andererseits neigen die Philosophen dazu, die Sprache schlechthin – das Sprechen im allgemeinen – und die Einzelsprache gleichzusetzen; ferner die Sprache als Fachsprache zu interpretieren und dadurch die Bezeichnung mit der Bedeutung zu identifizieren; darüber hinaus auch noch die Einzelsprache mit dem Text bzw. mit dem Diskurs sowie den Diskurs meist mit dem Aussagesatz gleichzusetzen. Das tun sie, weil sie eigentlich am Sein aller Dinge über die Sprache hinaus interessiert sind und daher auch nur am erkenntnistheoretischen Wert der Sprache und des Sagens durch Sprache als Aussage.

1.3. Wir wollen deshalb im folgenden den Bereich der Zeichen näher bestimmen, um dadurch auch ihr eigentliches Verhältnis zur Sprache klarzumachen. Seit Locke – in Deutschland insbesondere seit Lambert – betrachtet man nämlich auch die Sprache, und die Sprache sogar an erster Stelle, als ein semiotisches System, als eine Sektion der Welt der Zeichen. (Ich sage „seit Locke“, weil wir in den meisten Fällen die ältere, mittelalterliche und scholastische Semiotik fast gänzlich vergessen haben, z. B. diejenige von Johannes a Sancto Thoma; wir entdecken diese ältere

Semiotik erst zu unserer Zeit wieder, und das auch nur teilweise und nur mühsam). Auch in der Sprachwissenschaft betrachtet man die Sprache als ein semiotisches System, und man spricht von „sprachlichen Zeichen“. Das gilt im Falle von Saussure, der die Sprachwissenschaft als einen Teil der Semiologie ansieht; ebenso, wenn auch mit einer sehr wichtigen Einschränkung, im Falle von Hjelmslev, der die Sprache als „Semiotik“ (= semiotisches System) definiert. Die Einschränkung ist folgende: Die Sprache ist für Hjelmslev eine ganz besondere, eigenartige Semiotik. Man hat die wichtige These von Hjelmslev meines Erachtens bisher nicht genug reflektiert, daß nämlich die Sprache diejenige Semiotik ist, in die alle übrigen Semiotiken übertragen werden können, die aber in keine andere Semiotik im ganzen übertragen werden kann.

2.1. Zuerst aber zum Begriff „Zeichen“ im allgemeinen. Die verschiedenen Definitionen, mit denen wir arbeiten, sind unvollständig in bezug auf ihren Gegenstand (und zwar unvollständig auch in ihrem eigenen Sinne) und beziehen sich nicht genau auf denselben Faktenbereich, betreffen also nicht genau dieselbe Zeichenhaftigkeit. So etwa: (1) „Ein Zeichen ist eine ‚Sache‘ bzw. eine Erscheinung, die auf etwas anderes, als sie selbst [in ihrer Materialität] ist, hinweist“; oder: (2) „Ein Zeichen ist eine Erscheinung, die für etwas anderes, als sie selbst ist, steht“; oder schließlich: (3) „Ein Zeichen ist Ausdruck mit Inhalt (bzw. Bedeutung), ein Ausdruck, der sich auf eine Bedeutung bezieht, eine Bedeutung vertritt bzw. hervorruft, oder – einfacher – eine Bedeutung hat“. Diese Definitionen enthalten zwar die wesentlichen Bestimmungen „auf etwas anderes hinweisen“, „für etwas anderes stehen“, „eine Bedeutung haben“, sie sind aber (insbesondere die beiden ersten; auf die dritte kommen wir im Zusammenhang mit dem Wort zurück) unvollständig, weil sie nicht sagen, für wen und durch wen die gemeinten Erscheinungen „auf etwas anderes hinweisen“ oder „für etwas anderes stehen“: Es wird nur stillschweigend für *alle* Zeichen (für alles, was ‚Zeichen‘ genannt werden kann) die Bedingung vorausgesetzt, daß sie *für* jemanden, für einen Ausleger, d. h. für denjenigen, der sie interpretiert, als „Zeichen“ gelten (bzw. zu Zeichen werden). Zugleich betreffen unsere Definitionen deshalb nicht denselben Faktenbereich, weil

einerseits „für jemanden Zeichen sein“ und „an und für sich Zeichen sein“ (bzw. „als Zeichen gelten“ und „als Zeichen produziert werden“) zwei verschiedene Bestimmungen darstellen, und weil andererseits „auf etwas anderes hinweisen“, „für etwas anderes stehen“ und „eine Bedeutung haben“ keineswegs synonym sind.

2.2. Die erste Definition bezieht sich eigentlich nicht auf die Zeichen, die als solche gegeben sind, sondern auf etwas anderes, wofür wir nur vorläufig die umgangssprachliche Bezeichnung *Zeichen* verwenden: sie bezieht sich nämlich auf diejenigen „Zeichen“, die erst durch die Interpretation als solche zustande kommen, auf „Zeichen“ also, bei denen nur eine Intentionalität vorausgesetzt wird, und zwar diejenige des Auslegers, der sie als Hinweise deutet und dadurch zu Hinweisen macht. Es handelt sich um Erscheinungen, die mit anderen Erscheinungen in einem bestimmten, bekannten oder auch nur geahnten existentiellen Kontext stehen, so daß man aus der Feststellung einer dieser Erscheinungen, die man als Hinweis annimmt, auf das Vorhandensein bzw. auf das Vorkommen anderer, in demselben Kontext damit erfahrungsgemäß zusammenhängenden Erscheinungen inferieren kann. So interpretiert man Wolken als „Zeichen“ von möglichem Regen, Fieber als „Zeichen“ von Krankheit. Es sind also Karl Bühlers *Symptome*, die man besser und allgemeiner *Anzeichen* nennen würde. Die Anzeichen werden nicht intentionell als Zeichen erzeugt, d. h. nicht, damit sie als Zeichen interpretiert werden. Die Anzeichen haben keinen „Inhalt“, keine „Bedeutung“, und sie stehen auch nicht für „etwas anderes“, als sie sind. Was hier auf „etwas anderes“ schließen läßt, ist nur die vorgegebene Kenntnis der Position des Anzeichens in einem bestimmten Zusammenhang. Hier ist die Interpretation immer nur Inferenz, Zurückführung auf Zusammenhänge. Gewiß können Anzeichen auch intentionell produziert, d. h. „simuliert“ werden. Doch geschieht das gerade, damit sie als Anzeichen, als nicht-intentionell produziert, interpretiert werden; sonst verfehlen sie ihr Ziel. Auch sprachliche Zeichen (besser: Sprechhandlungen) können als Anzeichen funktionieren, aber auch in diesem Fall ist ihre Funktion als Anzeichen nicht ihre „Bedeutung“; und wenn sie nur als Anzeichen funktionieren, haben sie keine „Bedeutung“

und sind auch keine sprachlichen Zeichen mehr. Die Anzeichen spielen eine sehr wichtige Rolle in der Interpretation auf den verschiedensten Gebieten der Erfahrung und der Wissenschaft; es ist aber trotzdem äußerst fraglich, ob wir sie deshalb der Welt der Zeichen zuordnen dürfen.

2.3. Anders verhält es sich mit den Zeichen im eigentlichen Sinne oder Zeichen schlechthin, die als Zeichen — d. h. als auf etwas hinweisend bzw. als für etwas stehend — produziert werden, damit sie als solche von einem Ausleger aufgenommen und interpretiert werden. Hier haben wir es mit einer doppelten Intentionalität zu tun, und zwar mit einer offenen produktiven Intentionalität bei demjenigen, der das Zeichen erzeugt, und mit einer nicht „zeichenproduzierenden“ Intentionalität beim Ausleger, die sich auf die Bereitschaft beschränkt, das Zeichen als Zeichen aufzunehmen und es zu interpretieren. Diese Unterscheidung ist m. E. zur Abgrenzung der Welt der Zeichen wesentlich. Denn der Satz „Alles kann Zeichen sein“ bedeutet nicht dasselbe in dem einen und in dem anderen Fall. Im Falle der Anzeichen bedeutet das *Alles* in diesem Satz tatsächlich „alles“: alles befindet sich ja in einem gegebenen oder möglichen oder vermuteten Zusammenhang, und alles kann deshalb „Anzeichen“, d. h. Anlaß für eine Inferenz sein. Im Falle der Zeichen im eigentlichen Sinne bedeutet hingegen der Satz „Alles kann Zeichen sein“ nur, daß die materielle Seite des Zeichens eine beliebige sein kann, d. h. daß der Stoff des Zeichens grundsätzlich gleichgültig ist. Zeichen sind aber in diesem Fall nur diejenigen, die als solche erzeugt werden. Das bedeutet u. a., daß auch Bilder Zeichen sein können, wenn sie dazu bestimmt sind (z. B. wenn das Bild eines Baumes für den Inhalt „Baum“ steht), daß sie aber als bloße Darstellungen von Gegenständen keineswegs Zeichen sind (in diesem Fall könnten sie höchstens Anzeichen sein).

3.1. Um die Leistung der Zeichen im eigentlichen Sinne richtig einzuschätzen und sie in der „Welt der Zeichen“ genauer einzuordnen, müssen wir jedoch von dem „Modell aller Semiotiken“ (im Sinne Hjelmslevs), d. h. von der Sprache und vom sprachlichen Zeichen ausgehen. „Sprachliches Zeichen“ ist an erster Stelle das, was wir normalerweise *Wort* nennen. Vom Wort wird gesagt, daß

es „etwas *bedeutet*“, daß es „eine *Bedeutung* hat“. Beim Wort (und bei der Sprache überhaupt) müssen wir jedoch in dem, was meist pauschal „Bedeutung“ genannt wird, drei Arten von Inhalt – *Bezeichnung*, *Bedeutung* und *Sinn* – unterscheiden, die allerdings beim verwendeten Wort alle drei zugleich gegeben sind. Denn die Sprache selbst ist erstens „Sprache im allgemeinen“ – auf das Außersprachliche bezogene Tätigkeit –, zweitens ist sie immer „Einzelsprache“ – eine bestimmte Sprache (Deutsch, Englisch, Französisch usw.) –, und drittens ist die im Sprechen konkret realisierte Sprache immer „Text“ oder „Diskurs“ mit Einheiten wie: Aussage, Feststellung, Frage, Befehl, Unterstellung, Anweisung, Antwort, Einwand usw. (den *λόγοι* der Stoiker). Die *Bezeichnung* entspricht der Ebene der Sprache im allgemeinen, die *Bedeutung* (in diesem Sinne) der jeweiligen Einzelsprache, der *Sinn* der Ebene des Textes.

Die *Bezeichnung* ist die sogenannte „Referenz“, das Sich-auf-etwas-anderes [auf etwas außerhalb des Zeichens]-Beziehen: auf Außersprachliches (Gegenstände, Handlungen, Sachverhalte) oder auch auf Sprachliches als „Sache“, als Erscheinung in der Welt. Die *Bedeutung* ist der im Zeichen selbst einzelsprachlich gegebene Inhalt, die einzelsprachlich abgegrenzte Bezeichnungsmöglichkeit, durch die die Bezeichnung als solche erfolgt.¹ Man

¹ In der Diskussion wurde gefragt, ob *Bedeutung* gleichbedeutend mit engl. *meaning* sei. Nein: In der hier vorgeschlagenen Terminologie ist *Bedeutung* ausschließlich der durch die Einzelsprache bzw. das Sprachsystem als solches gegebene Inhalt, das, was man als Kenner einer bestimmten Sprache versteht. *Meaning* hingegen ist (in der angelsächsischen Linguistik) meist ein komplexer oder ein undifferenzierter Begriff: er umfaßt in der Regel unsere „Bedeutung“ und „Bezeichnung“, jedoch mit Hervorhebung der Bezeichnung und bisweilen sogar des Bezeichneten.

Im Deutschen aber habe *Bedeutung* immer auch den Sinn von *momentum*, bei Frege etwa ausschließlich: Er unterscheidet bekanntlich „Bedeutung“ und „Sinn“ und meine mit „Bedeutung“ den bezeichneten Gegenstand, so daß *Tragelaphos* überhaupt keine „Bedeutung“, wohl aber einen „Sinn“ habe. Müßte man da nicht eine sehr scharfe Differenzierung vornehmen? Darauf wird erwidert: Gerade eine solche Differenzierung wurde hier vorgenommen. Bei Frege handelt es sich, was die Terminologie betrifft, um einen eher unglücklichen Einfall. Seine Unterscheidung ist zwar als solche sinnvoll. Er nennt aber „Bedeutung“ – gerade nicht wie im Deutschen, sondern entge-

kann diese Unterscheidung mit Hilfe eines sehr einfachen Beispiels verdeutlichen: Die kurzen Sätze *Viene* im Spanischen und *Viene*

gen dem üblichen deutschen Sprachgebrauch – das, was in der deutschen Tradition „das Bezeichnete“, „der bezeichnete Gegenstand“ u. ä. genannt wird, und „Sinn“ das, was man eher „Bedeutung“ nennen würde, nämlich „die Art des Gegebenseins“ (des bezeichneten Gegenstandes). Seine Terminologie hat deshalb auch vielen Schwierigkeiten bereitet und hat viel Verwirrung gestiftet. In meiner Terminologie versuche ich (in diesem Fall wie überhaupt), so weit wie möglich der Tradition zu entsprechen und zugleich mich nicht allzu sehr vom alltäglichen Sprachgebrauch in der jeweiligen Sprache (in diesem Fall im Deutschen) zu entfernen. D. h., ich versuche als genau definierte Fachtermini diejenigen Wörter einer Sprache zu verwenden, die wenigstens meist (wenn auch natürlich nicht immer) gerade das nennen, was auch ich mit meinen Termini meine. So soll *Bedeutung* als Terminus stets das bezeichnen, was auch sonst im Deutschen meist damit gemeint ist, wenn man von der Sprache spricht, nämlich: den Inhalt eines Ausdrucks in einer Sprache; man fragt ja im Deutschen nach der „Bedeutung“ (nicht z. B. nach der „Bezeichnung“) eines Wortes im Lateinischen, im Griechischen usw. (bei „Bezeichnung“ würde man verstehen, daß das Wort bezeichnet wird). Ähnliches gilt für *bezeichnen*, *Bezeichnung*: man sagt z. B. auch sonst „bezeichneter Gegenstand“, „damit bezeichnen wir folgendes“, usw., d. h. man meint eben damit die Anwendung eines Zeichens auf etwas (obwohl „Bezeichnung“, im Gegensatz zu „Bedeutung“, auch für den Ausdruck gebraucht wird). Und *Sinn* entspricht dem Usus von lat. *sensus* in der alten Übersetzungstheorie, insbesondere bei Hieronymus, und ebenfalls mehr oder weniger dem alltäglichen deutschen Sprachgebrauch; denn „Sinn“, auf Sprachliches angewandt, wird eben als eine weitere Bestimmung der Bedeutung verstanden und wird vorzugsweise vom Sagen gesagt (vgl. „In welchem Sinn sagen Sie das?“, „Wie soll ich den Sinn Ihrer Frage verstehen?“). Es handelt sich aber in jedem Fall um konsequent verwendete Termini, nicht um die Wörter der alltäglichen Sprache als solche, die auch viele andere Verwendungen zulassen. Die wirkliche Schwierigkeit bei diesen Termini ist vielmehr, daß wir nicht in jedem Fall über genau „homologe“ Verben und Verbalableitungen verfügen. Man hat *bezeichnen* – *Bezeichnung* – *Bezeichnendes* – *Bezeichnetes*; *bedeuten* – *Bedeutung*, dazu noch, wenn auch nicht ohne Einschränkung, *Bedeutetes*, es fällt aber schon schwer, in nicht völlig eindeutigen Kontexten *Bedeutendes* zu gebrauchen (Saussures *signifiant* – *signifié* wurden deshalb mit *Bezeichnendes* – *Bezeichnetes* übersetzt, was irreführend ist); und bei *Sinn* verfügt man über kein Verb und folglich auch über keine Verbalableitung; man muß, wie die alltägliche Sprache, auf *meinen* zurückgreifen und entsprechend *Gemeintes*, *das Gemeinte* sagen, *Meinendes*, *das Meinende* sind aber kaum annehmbar.

im Italienischen können u. U. genau den gleichen Tatbestand bezeichnen, sie können sich auf die Tatsache, daß ‚jemand in diesem Augenblick kommt‘, beziehen; sie bedeuten aber nicht dasselbe und wären deshalb in anderen Situationen nicht austauschbar („übersetzungsäquivalent“), da die Bezeichnung eben über die einzelsprachliche Bedeutung erfolgt. Im Italienischen bedeutet nämlich *venire* „sich in Richtung auf den Ort der ersten und der zweiten Person bewegen“, im Spanischen hingegen bedeutet *venir* ausschließlich „sich in Richtung auf den Ort der ersten Person bewegen“. Man kann im Spanischen deshalb (z. B. am Telefon) für „Ich komme morgen zu dir“ nicht *Vengo mañana a verte* sagen, da das Ziel der Bewegung in dieser Situation nicht mit dem Ort der ersten Person im Augenblick des Sprechens zusammenfällt; in diesem Fall muß man ein anderes Verb (*ir*), d. h. eine andere Bedeutung anwenden. Der *Sinn* schließlich ist die im jeweiligen Sagen intendierte Art des Meinens, der dem Sagen eigene Inhalt (Sinn – sprachlich ausgedrückt – gibt es nur im Sagen, d. h. im „Text“ oder „Diskurs“). Die schon erwähnten „Texteinheiten“ – Aussage, Feststellung, Frage, Befehl, Unterstellung, Anweisung usw. – sind Einheiten von Sinn.

3.2.1. Die Unterscheidung zwischen *Bedeutung* und *Bezeichnung*, zwischen dem Inhalt, der im Wort selbst gegeben ist, und dem Bezug des Wortes auf „Sachen“ und Sachverhalte, ist sehr alt. Schon Aristoteles macht sie mehr oder weniger ausdrücklich, zuerst durch die Bestimmung der Bedeutung als solcher. Am Anfang von *Peri Hermeneías* (16 a, 3 ff.) steht bekanntlich, daß „die sprachlichen Laute Symbole der Inhalte der Seele sind“: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. Von einem *πρᾶγμα*, das bezeichnet werden könnte, ist dort überhaupt nicht die Rede, denn das Wort als solches setzt nicht einmal die Existenz der der Bedeutung entsprechenden „Sachen“ voraus. *Tragelaphos* bedeutet etwas, σημαίνει μὲν τι, sagt jedoch nicht, ob der *Tragelaphos* existiert oder nicht. Man könnte einwenden, in diesem Fall gehe es um ein Fabelwesen, und deshalb sei es auch vernünftig anzunehmen, daß es ein solches nicht gibt. Aristoteles sagt jedoch genau das gleiche vom Wort *ἄνθρωπος*. Auch *ἄνθρωπος*, „Mensch“, schließt nicht die Existenz des Menschen ein, sondern bedeutet nur eine Art Sein, eine virtuelle Modalität des

Seins. Im Grunde ist es bei Aristoteles nicht viel anders als bei Plato. Auch bei Aristoteles ist die Bedeutung von *τράπεζα* eigentlich doch *τραπεζότης*, die Bedeutung von *Tisch* nichts anderes als „Tisch-sein“. Dies wird in *Metaphysik Γ* sogar ausdrücklich gesagt, und zwar dort, wo Aristoteles meines Wissens zum ersten Mal in der Geschichte eben diese Unterscheidung zwischen Bedeutung und Bezeichnung macht und wo er für „Bedeutung“ den Terminus *ἐν σημαίνειν*, „ein Unikum bedeuten“, verwendet: *ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἐν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἤ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι* (1006 a, 31 ff.). D. h. etwa: „Ferner, wenn *ἄνθρωπος*, *Mensch*, Eines [ein Unikum] bedeutet, darf man annehmen, daß dies z. B. ‚zweibeiniges Tier‘ ist. ‚Eines bedeuten‘ [eine einheitliche Bedeutung haben] nenne ich folgendes: Für die (genannte) Bedeutung von *ἄνθρωπος*, *Mensch*, gilt: Wenn etwas als *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, vorkommt [d. h. wenn wir etwas *ἄνθρωπος*, *Mensch*, nennen], so besteht dies [das ‚Eines-Bedeuten‘] in der Tatsache, daß dies etwas eben zu *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, gehört [d. h. ein *ἄνθρωπος*, ‚Mensch‘, ist, dieses Sein aufweist].“ Nach jahrhundertelanger Diskussion ist man sogar in der behavioristischen Semiotik zu der gleichen Unterscheidung und sogar zu einer analogen Formulierung gekommen. In der Tat entspricht die Formel, durch die Charles W. Morris sein „Significatum“ definiert (dieses sei ‚die Gesamtheit der Bedingungen, die ein Denotatum erfüllen muß, um Denotatum eines Zeichens zu sein‘), genau dem, was Aristoteles vom Eines-Bedeuten sagt. In der Antike haben übrigens die Stoiker dieselbe Unterscheidung von Aristoteles noch deutlicher herausgearbeitet und durch eindeutige Termini – *σημαῖνον*, „das Bedeutende“, und *σημαινόμενον*, „das Bedeutete“ (bzw. *λεκτόν*, „das zu Sagende“), und *πᾶγμα*, „Sache“, oder *τυγχάνον*, „das Jeweilige“ (d. h. „das jeweils Bezeichnete“) – befestigt. Augustinus hat für dieselben Begriffe *verbum* (= *σημαῖνον*), *dicibile* (cf. *λεκτόν*) und *res* (cf. *πᾶγμα*). Und noch in unserer Zeit kommt Saussure sogar auf dieselben Termini der Stoiker, nur ins Französische übertragen: *signifiant*, *signifié* und *chose*. In allen diesen Fällen befindet sich die (bezeichnete) „Sache“ außerhalb der Zeichenrelation, die aber die Bedeutung einschließt. Nur die Einzelsprachlichkeit der Bedeutung (obwohl sicherlich stillschweigend angenommen, da es stets um Wörter bestimm-

ter Sprachen geht) wird in der älteren Sprachtheorie nicht ausdrücklich vertreten.

3.2.2. Wichtig ist ferner bei dieser Unterscheidung, daß dadurch zugleich die Doppeldeutigkeit des Terminus „Zeichen“ (auf sprachliche Zeichen bezogen) klar wird. Denn „Zeichen“ nennt man einerseits – umgangssprachlich sogar meist – das *signifiant* bzw. σημαῖνον allein, das *verbum* von Augustinus, andererseits aber auch – und zwar besser, bzw. streng fachsprachlich – die Einheit von σημαῖνον und σημαίνόμενον, von *verbum* und *dicibile*, von *signifiant* und *signifié* (so schon bei den Stoikern, die eben das Ganze σῆμα oder σημεῖον nennen, und bei Augustinus, der dafür *dictio* verwendet; ebenso, völlig eindeutig, bei Hegel, in der *Enzyklopädie*, wo das Zeichen als Einheit von selbständiger Vorstellung und Anschauung dargestellt wird, und bei Saussure, für den *signe* die unauflösbare Einheit von *signifiant* und *signifié* ist). In Hegels *Enzyklopädie* wird zudem noch deutlich gemacht, daß der Stoff des *signifiant* als solcher in funktioneller Hinsicht (für die Zeichenfunktion) belanglos ist, da die Materialität des Zeichens in der Interpretation aufgehoben wird: Dieses Aufgehobenwerdenkönnen, d. h. die Tatsache, daß kein kausal notwendiges Verhältnis zwischen der Materialität des Zeichens und seiner Bedeutung besteht, ist das, was wir – insbesondere nach Saussure (bzw. nach Saussure so gut wie allgemein) – „Arbitrarität“ des Zeichens nennen, und was auch Hegel eben „Willkür“ nannte.

3.3.1. Erst angesichts dieser Komplexität des sprachlichen Zeichens, das an sich schon Bedeutung „hat“ (bzw. „enthält“) und dadurch bezeichnen und zum Sinn beitragen kann, sowie der Doppeldeutigkeit des Terminus können wir uns sinnvoll fragen, wie es sich mit den übrigen „Zeichen“, zuerst mit dem sogenannten *Symbol*, verhält. Bei Aristoteles sind σημεῖον und σύμβολον anscheinend synonym: Schon mehrmals, und zwar seit der Antike, wurde die Meinung vertreten, er würde beide Termini einfach unterschiedslos verwenden; und die jüngsten Bemühungen, in ihrer Verwendung doch eindeutige Unterschiede festzustellen, sind bisher ergebnislos geblieben. Nur was die Perspektive betrifft, kann man vielleicht eine gewisse Nuance identifizieren: σημεῖον nennt Aristoteles das Zeichen in seiner Funktion, σύμβολο-