

Weiterführende Literatur

Kurz:

Churchland, Paul (1988): *Matter and Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

Ausführlicher:

Beckermann, Ansgar (1998): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin: de Gruyter.

Kim, Jaegwon (1997): *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview.

Klassiker:

Ryle, Gilbert (1949): *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. Zuletzt (2000) erschienen bei Penguin (London).

Die meisten anderen «Klassiker» der modernen Philosophie des Geistes sind Aufsätze. Eine Auswahl «klassischer» Autoren wurde im Text genannt und ist mit zumindest einem Aufsatz in einem der folgenden Sammelbände vertreten:

Block, Ned (Hg.) (1980): *Readings in Philosophy of Psychology*, Bd. 1. Cambridge: Harvard UP.

Lyons, Williams (Hg.) (1995): *Modern Philosophy of Mind*. London: J. M. Dent (Everyman).

Sprachphilosophie: Die Flüchtigkeit der Bedeutung

von Johannes Haag

I. Sprache, Denken und Welt

Philosophen aller Epochen haben Sprache als Gegenstand der Philosophie betrachtet. Doch die Beschäftigung mit sprachphilosophischen Problemen hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine qualitative Veränderung erfahren. Diese Veränderung war die Voraussetzung für die Wende zum Sprachlichen in der Philosophie, den sog. «linguistic turn», die sich dann in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts vollzog und deren Wirkung bis heute fort dauert. Systematische Philosophie ohne Einbeziehung sprachphilosophischer Fragestellungen ist heute kaum noch denkbar.

Anhand der Frage, wie das Verhältnis zwischen den Begriffen *Sprache*, *Denken* und *Welt* zu denken ist, soll diese Wende im folgenden veranschaulicht werden. Denn die Bemühungen der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts unterscheiden sich von vorangegangenen philosophischen Entwürfen dadurch, daß die Rolle der Sprache in dieser Begriffstria entscheidend aufgewertet wurde.

An der traditionellen Auffassung der Funktion von Sprache in dem genannten Begriffsverhältnis ändert sich zunächst – und teilweise bis heute – nicht viel: Sprache wird weiterhin als *Werkzeug* betrachtet, das dem Ausdruck und dem Austausch von Gedanken dient. Allerdings werden einige wesentlichen Fragen, die mit dieser Auffassung verbunden sind, nun erst als problematisch wahrgenommen. Was heißt es, Gedanken auszudrücken? Welche Eigenschaften muß eine Sprache haben, damit sie dazu in der Lage ist, geistige Inhalte zu «transportieren»? Was heißt es, einen Satz zu verstehen? Fragen wie diese beschäftigen die Sprachphilosophie bis heute, und keine von ihnen hat eine unumstrittene Antwort erhalten. Aber im Laufe der vielfältigen Versuche, diese Probleme zu lösen, rückte Sprache von der Peripherie philosophischen Interesses zunehmend in dessen Mittelpunkt.

Im Zuge unserer Auseinandersetzung mit diesen Fragen werden im folgenden Probleme und Methoden herausgearbeitet, die für die moderne Sprachphilosophie charakteristisch sind.

2. Idealsprache und Alltagssprache

Wesentlich zu den genannten Veränderungen beigetragen hat die *Entwicklung der modernen Logik* und der damit einhergehenden Anwendung formaler Methoden in der Philosophie. Mit ihrer Hilfe war es möglich, die Analyse der Sprache systematisch voranzutreiben und ihre strukturellen Eigenschaften immer besser herauszuarbeiten.

Gleichzeitig mußte man allerdings feststellen, daß diese Analyse bezüglich der *Alltagssprache* schnell an ihre Grenzen stößt. «Um so schlimmer für die Alltagssprache!» – dies war der Tenor der anfänglichen Reaktionen auf diese Einsicht. Denn wo sich Philosophen bislang weitgehend auf die Warnung vor dem Vertrauen auf das oftmals unzuverlässige Werkzeug Sprache beschränken mußten, schien nun Leibniz' Vision einer «sauberen» formalen Sprache realisierbar, die den Dingen angemessen ist oder sie *abbilden* kann.

Bei einer derartigen Sprache würde, wie Rudolf Carnap es einmal formuliert, die logische oder begriffliche «Grammatik» mit der syntaktischen Struktur übereinstimmen (Carnap 1931): Die Syntax einer Sprache legt fest, welche Sätze dieser Sprache überhaupt gebildet werden können. Übereinstimmung mit der begrifflichen «Grammatik» wäre dann gegeben, wenn wir nur noch solche Sätze bilden könnten, die – unter bestimmten Gesichtspunkten – *sinnvoll* sind. (Was natürlich nicht heißen darf, daß sich nur noch *wahre* Sätze ausdrücken lassen.) In einer solchen *idealen Sprache*, so die Hoffnung, würden alle echten philosophischen Probleme schnell einer klaren und unstrittigen Entscheidung zugeführt werden. Andere klassische philosophische Probleme könnten gar nicht erst entstehen, weil sie nicht mehr formulierbar wären (z.B. «Warum *ist* überhaupt etwas?»). Sie hätten sich als Scheinprobleme entpuppt.

Doch diese Reaktion schien vielen Philosophen – auch solchen, die prinzipiell die Erwartungen an eine Idealsprache teilten – bald unangemessen. Zwei sehr unterschiedliche Gründe waren ausschlaggebend dafür, daß sich diese kritische Position mehr und mehr durchsetzte.

Zum einen geriet die *Einstellung zur Alltagssprache*, die sich im Streben nach einer idealen Sprache widerspiegelt, ganz grundsätzlich in die Kritik. Vor allem britische Philosophen wiesen darauf hin, daß die Abkehr von der Alltagssprache genau das falsche Mittel sein kann, um philosophische Scheinprobleme zu entlarven. Nicht die Alltagssprache ist unklar und führt zu philosophischen «Scheinproblemen», sondern ihr Mißbrauch im philosophischen Diskurs. Eine idealsprachliche Kodierung dieses Diskurses würde die Probleme zementieren, statt sie als

Scheinprobleme zu entlarven. Denn für die Frage danach, was denn die angemessene logische Grammatik sei, sind die Philosophen selbst offenbar die schlechtesten Ratgeber. Wenden wir uns hingegen zurück zur alltagssprachlichen Verwendung derart mißbrauchter Begriffe, so die Behauptung, können wir die Probleme sehr viel wirksamer auflösen.

Im Zuge dieser Rückbesinnung zeigt sich, daß Sprache viel zu vielen ganz heterogenen Zwecken dient, als daß eine Formalisierung in einer Idealsprache noch sinnvoll oder überhaupt möglich wäre. Ludwig Wittgenstein formuliert das an einer Stelle seiner *Philosophischen Untersuchungen* so: «Als ob es nur Eines gäbe», was heißt: «Von den Dingen reden». Während wir doch das Verschiedenartigste mit unseren Sätzen tun» (Wittgenstein 1953, § 27). Und kurz vorher führt er eine Liste an, die die «Mannigfaltigkeit» der Arten und Weisen, Sprache zu verwenden, illustriert: Befehlen, Beschreiben, Berichten, Übersetzen, Bitten, Grüßen, um nur einige seiner Beispiele zu nennen (vgl. ebd., § 23). Wittgenstein bezeichnet diese verschiedenen Sprachverwendungen als *Sprachspiele* – und der Ausdruck von Gedanken, die die Wirklichkeit abbilden, ist eben nur eines von diesen Spielen.

Der andere Grund für die Zurückweisung des Projekts einer idealen Sprache bringt uns noch unmittelbarer zurück zu unserer Trias von Sprache, Denken und Welt. An verschiedenen Stellen des Projekts zeigte sich nämlich schnell die Unangemessenheit der ihm zugrundeliegenden Auffassung von dem Verhältnis zwischen diesen drei Begriffen – selbst wenn man sich auf die abbildende Funktion der Sprache beschränkt. Denn der Gedanke, daß das grundlegende Verhältnis von Sprache und Welt in einem weiten Sinne das einer Abbildung sei, erwies sich bald selbst als problematisch. Um das zu verstehen, müssen wir nun das klassische Bild der Sprache, das dieser Auffassung zugrundeliegt, etwas genauer betrachten.

3. Bedeutung und Bezugnahme

Die Grundlagen dieses Bildes hat Gottlob Frege in seinen sprachphilosophischen Schriften aus den 1890er Jahren geliefert. Frege war als Logiker auf Probleme gestoßen, deren Lösung die Antwort auf einige spezifisch sprachphilosophische Fragen einschloß. In diesem Zusammenhang entwickelte er eine Theorie über das, was er «Sinn» und «Bedeutung» nennt.

Sprachliche Ausdrücke *drücken etwas aus* und sie *nehmen auf etwas Bezug*. So bezieht sich der Ausdruck «Morgenstern» auf den Planeten Venus. Der Planet Venus ist, so Frege, seine *Bedeutung*. Was aber drückt

er aus? Eine mögliche Antwort ist z.B. «der Stern, der am Morgen am längsten zu sehen ist», eine andere wäre «der Stern, der am morgendlichen Sternenhimmel am hellsten leuchtet». Frege spricht in diesem Zusammenhang etwas kryptisch von der «Art des Gegebenseins» (Frege 1892 a, 41). Diese Art des Gegebenseins ist der (genauer: ist enthalten im) *Sinn* des Ausdrucks «Morgenstern». Der Sinn ist dabei streng zu trennen von der bloß subjektiven Vorstellung, die wir jeweils mit bestimmten Ausdrücken verknüpfen. Die Vorstellung ist ein «mit Gefühlen getränkt(es) inneres Bild» (ebd., 43). Sinne hingegen sollen *objektiv, intersubjektiv zugänglich* und – wenigstens im Idealfall – *eindeutig* sein, d. h. jedem Ausdruck sollte genau ein (möglicherweise komplexer) Sinn entsprechen. (Daß die Alltagssprache den letzten Teil dieser Anforderung nicht erfüllt, zeigt sich schon an unseren zwei Sinnen des Ausdrucks Morgenstern.)

Warum brauchen wir überhaupt die Sinnebene? Warum reicht es nicht aus, den Bezug sprachlicher Ausdrücke zu bestimmen, um das herauszuarbeiten, was wir ihre Bedeutung nennen? Frege sah sich zur Einbeziehung der Sinnebene gezwungen, weil er auf keine andere Weise erklären konnte, wie sich *informative Identitätsaussagen* wie «Der Morgenstern = der Abendstern» unterscheiden von uninformativen wie «Der Morgenstern = der Morgenstern». Das Bezugsobjekt der Teilausdrücke «der Morgenstern» und «der Abendstern» ist in beiden Fällen dasselbe, nämlich der Planet Venus. Woraus erklärt sich dann der Unterschied der beiden Arten von Identitätsaussagen? Die Art des Gegebenseins, der Sinn, unterscheidet sich offenbar – und deshalb ist die erste Identitätsaussage informativ, die zweite hingegen nicht.

Doch nicht nur das Problem informativer Identitätsaussagen macht die Einführung der Sinnebene Freges Ansicht nach erforderlich. Ein weiterer, und für die Entwicklung der Sprachphilosophie wichtiger Grund ergibt sich aus dem *Vorrang des Satzes* gegenüber der Ebene der Satzbestandteile.

Einerseits betont Frege nämlich das *Prinzip der Kompositionalität* der Sprache, d. h. das Prinzip, daß Sinn und Bedeutung komplexer Ausdrücke, und damit auch von Sätzen, in systematischer Weise von Sinn und Bedeutung ihrer einfachen Bestandteile abhängen. Er modelliert den von diesem Prinzip geforderten Zusammenhang der grundlegenden Satzbestandteile Subjekt und Prädikat nach dem Vorbild von Argument und Funktion, respektive. Diese Modellierung ist jedoch nicht zwingend und, wie wir sehen werden, auch nicht sehr hilfreich. Das Kompositionalitätsprinzip selbst ist hingegen weitgehend unumstritten, da nur schwer zu

sehen ist, wie wir andernfalls halbwegs komplexe Sprachen, die zudem die Bildung immer neuer Sätze erlauben, erlernen sollten. Irgendwie müssen sich Sinn und Bedeutung komplexer Ausdrücke in systematischer Weise aus Sinn und Bedeutung einer endlichen Anzahl von Wörtern ergeben können.

Im selben Zuge vollzieht Frege aber andererseits den entscheidenden Schritt von der traditionellen Konzentration auf einzelne Wörter hin zur Satzebene: «Man muß immer den vollständigen Satz ins Auge fassen. Nur in ihm haben die Wörter eigentlich eine Bedeutung» (Frege 1884, § 60). Sinn und Bedeutung jedes Satzes sind also funktional abhängig von Sinn und Bedeutung seiner Teilausdrücke, diese haben ihrerseits aber nur deshalb Sinn und Bedeutung, *weil* sie einen derartigen systematischen Beitrag zu Sinn und Bedeutung von Sätzen liefern. Dieses *Kontextprinzip* ist das begriffliche Gegenstück zum *Prinzip der Kompositionalität*.

Wenn wir nun nach dem *Sinn des Satzes* fragen, so können wir zunächst in Analogie zu Namen sagen, daß der Satz seinen Sinn ausdrückt. Was der Satz aber ausdrückt, ist in Freges Terminologie ein *Gedanke*, etwa «Der Morgenstern ist ein Planet.» Dieser Gedanke soll sich, entsprechend dem Prinzip der Kompositionalität, in systematischer Weise aus dem funktionalen Zusammenhang der Sinne seiner Teilausdrücke ergeben. Genau wie der Sinn der Teilausdrücke ist auch der Sinn des Satzes etwas Objektives. Frege postuliert deshalb einen «gemeinsamen Schatz von Gedanken» (Frege 1892 b, 70).

Wenn der Gedanke der Sinn des Satzes sein soll, worin liegt dann seine *Bedeutung*? Die Teilausdrücke beziehen sich, soweit sie Namen sind, auf Gegenstände. (Den Bezug von Prädikaten lasse ich außen vor.) Ein möglicher Kandidat für die Satzbedeutung ist deshalb eine bestimmte Anordnung von Gegenständen, d. h. ein Sachverhalt, auf den sich der Satz bezieht. Sofern der Sachverhalt besteht, bezöge sich der Satz dann auf eine Tatsache, zu der er – in näher zu bestimmender Weise – korrespondiert.

Eine solche *Korrespondenztheorie*, die z. B. in Wittgensteins stark von Frege beeinflusstem Frühwerk, dem *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 1921), ausgearbeitet ist, ist allerdings nicht Freges Theorie der Satzbedeutung. Frege teilt zwar die Intuition, daß es bei der Bedeutung des Satzes darauf ankommt, wie sich die Dinge, auf die sich die Satzbestandteile beziehen, tatsächlich verhalten. Allerdings konzentriert er sich auf das Ergebnis der Übereinstimmung: Wenn die Struktur des Satzes der Struktur der Welt angemessen ist, dann ist der Satz *wahr*. Für Frege wird die Frage nach der *Bedeutung* eines Satzes so zur Frage nach

seiner *Wahrheit*. Er identifiziert deshalb Wahrheitswert, d. h. Wahrheit oder Falschheit, und Bezug eines Satzes: Alle wahren Sätze bedeuten demnach das Wahre, alle falschen Sätze aber das Falsche.

Der zweite Grund Freges für die Einführung der Sinnebene wird nun deutlich. Denn unter Voraussetzung einer derartigen Auffassung der Satzbedeutung sieht man sofort, weshalb man auf den Satzinn, den Gedanken, nicht verzichten kann: «Wenn nun der Wahrheitswert eines Satzes dessen Bedeutung ist, so haben einerseits alle wahren Sätze dieselbe Bedeutung, andererseits alle falschen. Wir sehen daraus, daß in der Bedeutung des Satzes alles einzelne verwischt ist. Es kann also niemals auf die Bedeutung des Satzes allein ankommen» (Frege 1892 a, 50).

Darüber hinaus gibt es Kontexte, in denen wir an der so gefaßten Bedeutung, d. h. am Wahrheitswert, nicht interessiert sind. Wenn wir sagen, daß Hamlet Prinz von Dänemark ist, beanspruchen wir nicht, etwas über einen bestehenden Sachverhalt ausgesagt zu haben. Dennoch ist der Satz sicherlich sinnvoll. Frege kann diesen Umstand leicht erklären: In diesen *fiktionalen Kontexten* kommt es uns eben nur auf den Sinn an, auf die Gedanken, die ausgedrückt werden.

Daß es uns auf die Bedeutung des Satzes ankommt, müssen wir durch eine bestimmte Art und Weise der Satzverwendung deutlich machen. Dadurch unterscheiden sich *Urteile* von bloßen *Äußerungen*. Aber auch im Urteil kommt es uns auf das Verhältnis eines Gedankens zu einem Wahrheitswert an, und nicht etwa allein auf den Wahrheitswert. «Urteilen ist das Unterscheiden von Teilen innerhalb des Wahrheitswerts» (Frege 1892 a, 50).

Wenn wir nun Freges sprachphilosophischen Entwurf unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sprache, Denken und Welt betrachten, können wir festhalten, daß Sprecher mit Sätzen Gedanken ausdrücken und diese, sofern sie urteilen, auf Wahrheitswerte beziehen, die abhängig sind vom tatsächlichen Zustand der Welt. Gedanken sind objektive, abstrakte Entitäten von komplexer Struktur, die ihre Entsprechung auf der Ausdrucksebene in den komplexen strukturierten Ausdrücken finden, die wir als Sätze bezeichnen.

In der auf Frege folgenden philosophischen Bedeutungstheorie hat sich für diese abstrakten Entitäten schnell der Ausdruck «*Proposition*» durchgesetzt. Freges Sinne werden heute meist *Bedeutungen* genannt, und sein Bedeutungsbegriff ist durch die Rede von *Bezugnahme* oder *Referenz* ersetzt worden. Propositionen und allgemein Bedeutungen sind modern gesprochen die *Intensionen*, die Bezugsobjekte hingegen die

Extensionen sprachlicher Ausdrücke. So hat, um ein berühmtes Beispiel W. V. O. Quines zu verwenden, der Ausdruck «Lebewesen mit Herz» dieselbe Extension wie der Ausdruck «Lebewesen mit Niere», d. h. er bezieht sich auf dieselben Gegenstände unserer Welt. Dennoch ist seine Intension offenbar verschieden.

Ungeachtet dieser Verschiebungen im Ausdruck, der ich mich im folgenden anschließen werde, gibt aber das klassische Bild der Sprache, das Frege entworfen hat, bis heute die Koordinaten wieder, an denen sich ein großer Teil der sprachphilosophischen Diskussion orientiert.

4. Probleme des klassischen Bilds der Sprache

Wenden wir uns nun wieder zurück zu unserer Ausgangsfrage. Inwiefern haben immanente Probleme der klassischen Theorie zu einer Revision der Konzeption des Verhältnisses von Sprache, Denken und Welt geführt?

Ein Problem, das vor allem in den Diskussionen des Wiener Kreises und in der Philosophie Quines eine große Rolle gespielt hat, ist sicherlich darin zu sehen, daß die Theorie sich wesentlich auf Bedeutungen als Entitäten stützt – und Bedeutungen sind, mit Quine gesprochen, geradezu Urtypen geistiger, abstrakter Entitäten (vgl. Quine 1969, 26). Was diese Bedeutungen sein sollen, ist völlig ungeklärt und – so würden jedenfalls empiristisch orientierte Philosophen sagen – entzieht sich auch prinzipiell jeder Klärung.

Unabhängig von dieser Skepsis gegenüber abstrakten Entitäten, richtet sich Quines Kritik nämlich vor allem gegen die Vorstellung, daß Sätze *für sich allein genommen* Bedeutung haben sollen. Damit bringt er – sicherlich nicht als erster, aber zum ersten Mal mit einer Wirkung in eine breitere philosophische Öffentlichkeit – eine Sichtweise in die Sprachphilosophie ein, die man als *Holismus* bezeichnet (vgl. Quine 1949).

In gewisser Weise ist der Holismus in der Sprachphilosophie die Ausdehnung des Kontextprinzips von einzelnen Sätzen auf die Sprache als Ganzes. Der Grund für diese Ausdehnung liegt bezeichnenderweise im begrifflichen Gegenstück zum Kontextprinzip, nämlich im Prinzip der Kompositionalität. Donald Davidson hat das einmal wie folgt auf den Punkt gebracht: «Sofern Sätze hinsichtlich ihrer Bedeutung von ihrer Struktur abhängen und wir die Bedeutung jedes Elements in der Struktur nur als Abstraktion von der Gesamtheit der Sätze, in denen es vorkommt, begreifen, können wir die Bedeutung eines Satzes (oder Wortes) nur angeben, indem wir die Bedeutung jedes Satzes (und Wortes) in der betreffenden Sprache angeben» (Davidson 1967, 47).

Anders als Carnap, der bereits in den frühen dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts holistische Aspekte auf der syntaktischen, und damit erfahrungsunabhängigen Ebene ins Spiel gebracht hat (vgl. Carnap 1934), vertritt Quine einen durchgängigen Holismus, der auch Erfahrungssätze mit einbezieht: «Unsere Aussagen über die Außenwelt (treten) nicht als einzelne, sondern als ein Kollektiv vor das Tribunal der sinnlichen Erfahrung» (Quine 1949, 45). Mehr noch, Quines Holismus ist geradezu dadurch charakterisiert, daß zwischen erfahrungsabhängigen Teilen in der Sprache und nicht erfahrungsabhängigen, «rein sprachlichen» Teilen gar nicht klar unterschieden werden kann – einer Unterscheidung, die sich beispielsweise in der klassischen Trennung von analytischen (z.B. «Junggesellen sind unverheiratete Männer» oder «p oder nicht-p») und synthetischen Sätzen (z.B. «Die Erde ist rund») widerspiegelt.

Aber auch wenn man, anders als Quine, an einem klassischen Begriff der Satzbedeutung festhalten will, gibt es gute Gründe dafür, das Frege'sche Bild zu kritisieren. Ein wichtiger Punkt betrifft die Rolle der Gedanken oder Propositionen als Intension von Sätzen. Propositionen sollten Sätze mit gleichem Wahrheitswert voneinander unterscheiden. Doch die Art und Weise, wie sich die komplexe Intension von Sätzen, die die Propositionen ja sind, aus den Intensionen ihrer Bestandteile in systematischer Weise ergibt, ist durch Freges Funktionsmetaphorik nicht im geringsten geklärt. Wie sich aber die Bedeutung von komplexen Ausdrücken in systematischer Weise aus den Bedeutungen der Teilausdrücke ergibt, muß, wie wir gesehen haben, Bestandteil einer zufriedenstellenden Erklärung dieser Unterscheidung sein.

Nun könnte man vielleicht hoffen, durch einen Wechsel zu einer alternativen Theorie des Satzbezugs, etwa der erwähnten Korrespondenztheorie, den Propositionsbegriff zu retten: Wenn nicht mehr Wahrheitswerte als Bezugsobjekte der Sätze dienen, sondern Sachverhalte, die von den Sätzen abgebildet werden, dann hätte man auf der Bezugsebene doch genug Struktur, um zu erklären, wie die Bedeutung komplexer Ausdrücke von den Bedeutungen der Teilausdrücke abhängt. Die Propositionen würden sich ihre systematische Struktur sozusagen von den Sachverhalten leihen. Doch gegen einen derartigen Rettungsversuch sprechen wenigstens zwei schwerwiegende Gründe. Erstens wurden Propositionen überhaupt nur eingeführt, weil sie scheinbar leisten konnten, was Wahrheitswerte nicht vermochten, nämlich verschiedene Sätze anders als bloß syntaktisch zu unterscheiden. Wenn eine alternative Theorie des Satzbezugs dieses Problem der «Unterscheidung von Teilen

innerhalb des Wahrheitswerts» bereits löst, brauchen wir keine Propositionen mehr.

Und zweitens argumentiert Davidson, aufbauend auf einer Quineschen Überlegung (vgl. Quine 1953, 159), dafür, daß dieses Unterscheidungsproblem unabhängig von den Details der Frege'schen Theorie des Satzbezugs auftritt – unter alleiniger Voraussetzung des Begriffs bezugnehmender Satzbestandteile und einiger Zusatzannahmen, die die meisten Sprachphilosophen teilen werden (vgl. Davidson 1967, 42/3 und ders. 1969, 74/5). Damit kann die Korrespondenztheorie, die von Sätzen mit bezugnehmenden Satzbestandteilen als abbildenden sprachlichen Pendanten der Tatsachen ausgeht, nicht zwischen verschiedenen Sätzen auf der Basis ihrer Bezugsobjekte (der Tatsachen) unterscheiden. Als Bedeutungstheorie taugt sie deshalb nicht.

Doch Anhänger des Propositionsbegriffs müssen sich noch nicht geschlagen geben. Sie können versuchen, den von ihnen postulierten Propositionen selbst so viel Struktur zu verleihen, daß diese die Aufgabe, die ihnen ursprünglich von Frege zugeordnet wurde, doch noch erfüllen können. Solche Versuche wurden und werden in verschiedensten intensionalen Semantiken unternommen (vgl. z. B. Church 1946, Carnap 1947, Lewis 1970).

Dies führt zu sehr interessanten Theorieansätzen, die ich hier allerdings nicht weiter verfolgen möchte. Stattdessen werde ich mich für den Rest meiner Ausführungen auf einen Ansatz konzentrieren, der einen *alternativen Weg* aus den Schwierigkeiten des klassischen Bilds weist: Die holistische Bedeutungstheorie von Donald Davidson.

Wie wir gesehen haben, ist der Holismus in der Sprachphilosophie durch ein Zusammenspiel von *Kontextprinzip* und *Kompositionalitätsprinzip* gekennzeichnet: Die Erweiterung des für die (Wort-)Bedeutung relevanten Kontexts vom Satz auf die Sprache als Ganzes wird erzwungen durch die Auffassung, daß sich der systematische Beitrag einzelner Wörter zur Satzbedeutung nur charakterisieren läßt, indem wir ihren Beitrag zu jedem beliebigen Satz charakterisieren. Die Frage, *wie* man den Beitrag der einzelnen Wörter charakterisieren kann, wird also zwangsläufig in holistischen Theorien eine entscheidende Rolle spielen. Und während diese Frage bei anderen Autoren, wie beispielsweise bei Wilfrid Sellars oder bei Robert Brandom (vgl. Sellars 1974 und Brandom 1994), eine am *regelkonformen Sprachgebrauch* orientierte Antwort erhält, schlägt Davidson eine Lösung vor, die an zentraler Stelle auf *formale* Ergebnisse zurückgreift.

Davidsons Theorie werde ich im folgenden ausführlicher vorstellen, um an einem *Beispiel* die Probleme einer philosophischen Semantik und ihre Implikationen für das Verhältnis von Sprache, Denken und Welt annähernd so anzusprechen, wie es ihrer Komplexität entspricht.

5. Ein Erfolgskriterium für Bedeutungstheorien

Davidson hält, wie wir gesehen haben, den Versuch, mit Hilfe von Intensionen eine philosophisch interessante Theorie der Satzbedeutung zu entwickeln, prinzipiell für vergeblich. Weshalb er glaubt, eine *extensionale* Bedeutungstheorie entwickeln zu können, versteht man, wenn man sich seine *Spezifikation der Aufgabe* einer solchen Theorie näher ansieht.

Eine Bedeutungstheorie muß, so Davidson, immer auch eine Theorie des *Sprachverstehens* sein. Deshalb muß sie für beliebige Sätze *einer gegebenen (natürlichen) Sprache* zeigen, wie deren Bedeutung sich in systematischer Weise aus dem Beitrag der Satzbestandteile ergibt.

Die Spezifikation auf eine Sprache ist wichtig, weil wir nach Davidson nicht hoffen dürfen, *eine* Theorie der Bedeutung für *alle* Sprachen angeben zu können – was bei einer befriedigenden Ausgestaltung des Propositionsbegriffs zu erwarten gewesen wäre. Mit dem Abschied vom Begriff solcher an-sich seiender und intersubjektiv zugänglicher Propositionen, die in den verschiedensten Sprachen ausgedrückt werden, haben wir uns auch von dieser Erwartung verabschiedet. Das hindert uns natürlich nicht daran, *allgemeine Bedingungen* anzugeben, die *jede* Theorie erfüllen muß, um als Bedeutungstheorie akzeptabel zu sein. Diese Bedingungen liefern uns in ihrer Gesamtheit ein *Kriterium* für Bedeutungstheorien. Allerdings werden sich die konkreten Bedeutungstheorien von Sprache zu Sprache unterscheiden.

Diese allgemeinen Bedingungen sind, nach Davidson, folgende: Aus einer Bedeutungstheorie müssen für eine gewählte Sprache, *erstens*, alle Aussagen über die Bedeutung von Sätzen *s* dieser Sprache, also Aussagen der Form

(B) *s* bedeutet, daß *p*.

aus dieser Theorie folgen. Und *zweitens* muß die Theorie dafür ein *effektives Verfahren* angeben (Davidson 1967, 44). (Die zweite Bedingung garantiert uns, daß die Aufgabe für endliche Wesen zu bewältigen ist – eine wichtige Bedingung für eine Theorie des Sprachverstehens.) Ein Beispiel für einen Satz, der aus einer guten Bedeutungstheorie *folgen* sollte, ist

«Der Morgenstern ist ein Planet» bedeutet,
daß der Morgenstern ein Planet ist.

Da wir Aussagen in Aussagen wie diesen *über* Sätze zu sprechen – da wir sie, in sprachphilosophischer Terminologie, *erwähnen* –, muß kenntlich gemacht werden, daß die Einsetzungen für *s* nicht *verwendet* werden. Das geschieht in unserem Beispiel durch Anführungszeichen.

Allgemein wird die Gesamtheit der Sätze, *über* die wir in Sätzen der Form (B) reden, als *Objektsprache* bezeichnet, die Sprache, *in* der wir Sätze der Form (B) formulieren, als *Metasprache*. Wenn wir Sätze nach dem Satzschema (B) bilden, ist es hilfreich, wenn die Objektsprache Teil der Metasprache ist. Denn dann können wir den *erwähnten* Satz *s*, wie in unserem Beispielsatz, in derselben Äußerung *verwenden*, indem wir *p* äußern. Die Bedeutungstheorie, die den genannten Anforderungen genügt, ist dann eine Theorie der Bedeutung der Sätze der Objektsprache.

Davidsons entscheidende Beobachtung war nun, daß wir in einem anderen, im weiteren Sinne semantischen Kontext einem ähnlichen Kriterium begegnen, wie es die beiden genannten Bedingungen für Bedeutungstheorien formulieren: Dieser Kontext ist die (formale) *Wahrheitstheorie*. Für Wahrheitstheorien hat der Logiker Alfred Tarski bereits in den 30er Jahren Erfolgskriterien formuliert (vgl. Tarski 1935). Eine Wahrheitstheorie für eine beliebige formale Objektsprache muß, nach Tarski, *erstens*, alle Aussagen der Form

(W) *s* ist wahr genau dann, wenn *p*.

als Folgerungen enthalten. Und *zweitens* muß sie ein *effektives Verfahren* für die Erzeugung solcher Sätze angeben.

Wenn es uns gelänge, das Satzschema (B) auf das Satzschema (W) zurückzuführen, wäre das Erfolgskriterium für Wahrheitstheorien Tarski'scher Art auch ein Erfolgskriterium für Bedeutungstheorien. Davidson meint, daß dies möglich ist. Grundlegend für diese Rückführung von (B) auf (W) ist die Idee, daß der Ausdruck «bedeutet, daß» in (B), der *Intensionen* ins Spiel bringt (nämlich Bedeutungen), durch einen extensional charakterisierten Ausdruck ersetzt wird, nämlich «ist wahr genau dann, wenn». (Für die Details vgl. Davidson 1967, 40–49.) Eine Bedeutungstheorie wäre demnach genau dann als erfolgreiche Bedeutungstheorie zu klassifizieren, wenn sie das Prädikat «ist wahr» so charakterisiert, daß aus ihr alle Sätze der Form (W) in systematischer Weise folgen. Und damit hätten wir dann ein rein extensionales Kriterium für eine Theorie der Satzbedeutung. Das hieße aber auch, daß eine extensionale Theorie der Satzbedeutung nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist, d. h. eine Theorie der Bedeutung ohne Intensionen!

Die *intuitive Grundlage* für die Rückführung auf das Tarski'sche *Kriterium* ist folgende: Jemand, der weiß, was ein Satz bedeutet, muß wissen, was der Fall ist, wenn der Satz wahr ist. Mit anderen Worten, er muß seine *Wahrheitsbedingungen* kennen. Genau die liefert uns aber eine an Tarski angelehnte Bedeutungstheorie. Davidson behauptet nun – und er unterstützt diese Behauptung durch die Überlegungen, die zur Annäherung von (B) und (W) geführt haben –, daß es mehr für einen Sprecher oder Hörer auch gar nicht zu verstehen gibt. Wenn man weiß, was die Wahrheitsbedingungen eines Satzes sind, dann kennt man auch seine Bedeutung. Man hat deshalb Davidsons Theorie als *Wahrheitsbedingungssemantik* bezeichnet.

Dabei ist es allerdings wichtig zu beachten, daß es sich bei dieser Theorie nicht um eine *Korrespondenztheorie* im klassischen Sinne handelt, wie wir sie oben bereits zurückgewiesen haben: Die Angabe von Wahrheitsbedingungen ist ja eine Funktion von Sätzen der Form (W). Und diese konstituieren nicht die *Theorie*, die am Ende die (W)-Sätze als Folgerungen enthält, sondern das *Kriterium*, den *Test*, für diese Theorie. In dieser Theorie selbst muß von der Tatsache oder dem Sachverhalt, der den jeweiligen Satz wahrmacht, gar nicht die Rede sein. (Und es sollte davon nicht die Rede sein, wenn die oben angedeuteten Überlegungen Davidsons gegen eine Korrespondenztheorie der Bedeutung richtig sind.)

6. Formale Theorie und natursprachliche Anwendung

Die Zurückführbarkeit des ursprünglichen Erfolgskriteriums auf das Erfolgskriterium für Wahrheitstheorien versucht Davidson nun weiter auszubeuten. Denn Tarski hat nicht nur ein *Kriterium* aufgestellt, sondern darüber hinaus auch eine *Theorie* entwickelt, die diese Anforderung erfüllt, d. h. eine Theorie, die das Wahrheitsprädikat so charakterisiert, daß alle Sätze der Form (W) aus ihr folgen. Die Theorie liefert uns das oben geforderte effektive Verfahren zur Erzeugung von (W)-Sätzen. Was auch immer man deshalb von seiner Theorie als *Wahrheitstheorie* halten mag, als *Bedeutungstheorie* scheint sie bislang doch angemessen, sofern man Davidsons Überlegungen bis hierher folgen mag.

Unabhängig von den Details der Tarski'schen Theorie, die uns hier nicht beschäftigen müssen, ergeben sich Schwierigkeiten für ihre Verwendung als Bedeutungstheorie: Tarskis Theorie ist eine Theorie für *formale*, mithin *künstliche* Sprachen – und damit ist ihre Anwendbarkeit auf *natürliche* Sprachen zumindest fraglich. (Tarski selbst war diesbezüglich skeptisch.)

Besonders schwer wiegt die Tatsache, daß natürliche Sprachen, anders als künstliche, *indexikalische* und *demonstrative* Ausdrücke enthalten, d. h. Ausdrücke, die kontextabhängig sind, wie etwa die Abhängigkeit der Wahrheit von Aussagen vom Äußerungszeitpunkt, vom Ort der Äußerung und vom Sprecher. Der Satz «Ich habe hier gesiegt» ist wahr gesprochen von Napoleon am 14. 10. 1806 in der Nähe von Jena. Derselbe Satz ist falsch gesprochen von Napoleon am 18. 6. 1815 in der Nähe von Waterloo. Es ist nicht möglich, den systematischen Beitrag solcher Elemente zu explizieren, solange man sich auf die Wahrheit von Sätzen unabhängig vom Äußerungskontext konzentriert. Davidson schlägt deshalb vor, von der metasprachlichen Rede über *Sätze* zur Rede über *Äußerungen* überzugehen, die mit den entsprechenden Kontextkoordinaten versehen sind.

Wie Davidson selbst in späteren Arbeiten zugibt, löst diese Modifikation die Probleme seiner Bedeutungstheorie mit Ausdrücken dieser Art nicht in zufriedenstellender Weise. An weiteren Modifikationen wurde und wird gearbeitet, doch der anfängliche Optimismus ist verfliegen. Dennoch beschäftigen die Versuche, *Davidsons Programm* einer Anwendung von Tarskis Wahrheitstheorie für formale Sprachen auf die Bedeutungstheorie natürlicher Sprachen konkret umzusetzen, nicht wenige Sprachphilosophen bis heute.

7. Bedeutung und Interpretation:

Davidsons Auffassung von Sprachverstehen

Bisher sind wir stillschweigend davon ausgegangen, daß die Objektsprache Teil der Metasprache ist. Dies wird von Tarski für die formale Wahrheitstheorie gefordert – und ist dort unproblematisch: Tarski geht es gerade nicht um eine Bedeutungstheorie oder gar eine Theorie des Sprachverstehens bzw. der Interpretation, sondern um eine Wahrheitstheorie. Deshalb wissen wir immer von vorneherein, welchem erwähnten Satz wir welchen verwendeten zuordnen müssen.

Doch für eine Theorie des Sprachverstehens ist dies nicht plausibel. Denn diese Forderung impliziert, daß wir, die Sprecher der Metasprache, die Objektsprache verstehen. In einer Bedeutungstheorie, die auch eine Theorie des Sprachverstehens sein soll, dürfen wir nicht das *Verständnis* der Objektsprache implizit *voraussetzen*, das es doch gerade zu erklären gilt.

Mit der Zurückweisung dieser Forderung läßt Davidson aber scheinbar beliebige mit s wahrheitswertgleiche Sätze als Einsetzungen für p zu – denn die Bedingung der Wahrheitswertgleichheit ist die einzige Beschrän-

kung, die die Theorie selbst den (W)-Sätzen auferlegt. Damit ist beispielsweise auch

«Der Morgenstern ist ein Planet» ist wahr
genau dann, wenn Gras grün ist.

zulässig. Nun muß aber uns aber unsere Theorie in die Lage versetzen, «gute» von solchen «schlechten» (W)-Sätzen zu unterscheiden. Andernfalls wäre sie keine Theorie des Sprachverstehens (allerdings möglicherweise noch immer eine Wahrheitstheorie).

Hier sind wir natürlich wieder an einer Spielart des Frege'schen Problems der «Unterscheidung von Teilen innerhalb des Wahrheitswertes» angelangt, das ursprünglich zur Einführung des Propositionsbegriffs geführt hat. Davidson ist der Ansicht, daß er dieses Problem durch die Betonung *holistischer* Aspekte seiner Theorie lösen kann. Er illustriert dies am *Spezialfall* der Verständigung mit Sprechern einer uns fremden Sprache. Was wir in dieser Situation leisten müssen, bezeichnet er, in Anlehnung an Quines Begriff der *radikalen Übersetzung* (vgl. Quine 1960), als *radikale Interpretation*.

Davidson geht dabei von der Voraussetzung aus, daß wir, wenn wir die Äußerungen dieser Sprecher verstehen wollen, ihnen vor allem eins entgegenbringen müssen: Vertrauen in ihre rationalen Fähigkeiten, das «principle of charity». Denn sonst können wir nicht die Übereinstimmung erzeugen, die nötig ist, um zu systematischen Zuordnungen zwischen Sätzen der fremden Sprache und unseren eigenen zu kommen. «Wenn wir keine Möglichkeit finden, die Äußerungen und das sonstige Verhalten eines Geschöpfes so zu interpretieren, daß dabei eine Menge von Überzeugungen zum Vorschein kommt, die großenteils widerspruchsfrei und nach unseren eigenen Maßstäben wahr ist, haben wir keinen Grund, dieses Geschöpf für ein Wesen zu erachten, das rational ist, Überzeugungen vertritt oder überhaupt etwas sagt» (Davidson 1973, 199).

In der radikalen Interpretation ordnen wir deshalb, ausgehend von als Zustimmung (oder Ablehnung) interpretiertem Verhalten, den Äußerungen des Sprechers der Objektsprache *in ihrer Gesamtheit* Äußerungen in unserer Sprache in einer Weise zu, die es uns erlaubt, ihn so zu interpretieren, daß er in seinem sprachlichen und sonstigen Verhalten von dem, was wir Interpretieren für richtig halten, so wenig wie möglich abweicht. (Davidson muß dabei offensichtlich voraussetzen, daß wir dazu in der Lage sind, Zustimmungsverhalten als solches zu interpretieren, ohne dabei zu verstehen, was die Sätze bedeuten, denen der Sprecher zustimmt. Diese Voraussetzung ist keineswegs unproblematisch.)

Unsere Theorie der Bedeutung der fremden Sprache ist dann eine gute Theorie, wenn sie uns die W-Sätze erzeugt, die wir mit Hilfe des angegebenen Verfahrens als Testsätze ausgezeichnet haben. Die Objektsprache wird also als (allerdings nicht-abgeschlossenes) Ganzes und gemeinsam mit den Sprecherintentionen (Zustimmung bzw. Ablehnung) von demjenigen interpretiert, der die ihm fremde Sprache verstehen möchte. Damit wäre das Problem der «schlechten» W-Sätze gelöst: Solche Sätze werden sich schlecht oder gar nicht in das Gesamtgefüge der Interpretation einbetten lassen.

8. Sprechen und Denken

Die radikale Interpretation macht aber auch noch einen weiteren zentralen Punkt von Davidsons Theorie der Sprache deutlich, nämlich die *wechselseitige Abhängigkeit von Denken und Sprechen*. Denn einerseits werden wir dem Sprecher, um ihn zu verstehen, immer eine Vielzahl von Überzeugungen zuschreiben müssen, da wir sonst ja keine Chance hätten, die fragliche Übereinstimmung zu erzeugen. Andererseits können wir ihm keine Überzeugungen zuschreiben, ohne die Sätze zu interpretieren, denen er – wiederum unserer Interpretation gemäß – zustimmt. Wir können also die Überzeugungen des Sprechers nicht ohne seine Äußerungen, seine Äußerungen nicht ohne seine Überzeugungen interpretieren.

Dieser Umstand wirft ein interessantes Licht auf unser Leitproblem der Charakterisierung des Verhältnisses von Sprache, Denken und Welt. Mit Gedanken beziehen wir uns, gemäß der traditionellen Auffassung, unmittelbar auf Sachverhalte in der Welt, mit der Sprache nur mittelbar – sofern sie nämlich dem Ausdruck von Gedanken dient.

Davidsons Theorie zwingt uns nun nicht unbedingt dazu, diese Auffassung ganz aufzugeben, aber sie erzwingt eine Ergänzung dieses Bildes. Und diese Ergänzung verändert das Verhältnis von Sprache und Denken entscheidend. Denn sofern die geschilderte wechselseitige Abhängigkeit von Sprechen und Denken besteht, können wir unser Gegenüber nur dann als *Denker* interpretieren, wenn er auch ein *Sprecher* ist. Gewiß brauchen wir die Sprache, um unsere Gedanken auszudrücken; aber ebenso brauchen wir sie, um einem Gegenüber und uns selbst überhaupt Gedanken zuschreiben zu können.

Kann es aber nicht auch denkende Wesen geben, die sich selbst und anderen keine Gedanken zuschreiben können, d. h. die zwar den *Begriff des Gedankens* nicht haben, wohl aber *Gedanken*? Davidson meint nein – und zwar aus prinzipiellen Gründen, die die wechselseitige Abhängig-

keit von Sprechen und Denken weiter erhellen. Seine Überlegung vollzieht sich in zwei Schritten.

Er argumentiert erstens, daß *eine Überzeugung haben* auf das engste damit verbunden ist, *etwas für wahr zu halten*, und etwas dieser Überzeugung widersprechendes für falsch. Was es bedeutet, etwas für wahr zu halten, versteht man wiederum nur dann, wenn man weiß, daß das, was man für wahr *hält*, nicht wahr *sein* muß. Man kann, mit anderen Worten, nichts *glauben*, ohne zugleich zu wissen, was es heißt, sich zu *irren*. Das Haben einer Überzeugung setzt also den *Begriff des Irrtums* voraus – und damit den *Begriff der objektiven Wahrheit*.

In einem zweiten Schritt weist Davidson darauf hin, daß die Begriffe der objektiven Wahrheit und des Irrtums «... mit Notwendigkeit im Kontext der Interpretation zum Vorschein kommen» (Davidson 1974 a, 245). Denn in der Interpretationssituation muß es ja gerade unser Anliegen sein, größtmögliche Übereinstimmung zwischen dem herzustellen, was wir selbst, und dem, was unsere Gesprächspartner für wahr halten. Und dabei setzen wir natürlich voraus, daß das, was wir für wahr *halten*, im Großen und Ganzen wahr *ist*. Entsprechend klassifizieren wir dann die Überzeugungen unserer Gegenüber als wahr, sofern wir Übereinstimmung mit unseren eigenen Überzeugungen erzielen können, oder falsch in den übrigen Fällen.

Wenn aber das *Haben einer Überzeugung* tatsächlich so eng mit dem Begriff der objektiven Wahrheit verbunden ist und unser Begriff der Wahrheit mit dem Kontext der Interpretation, dann können wir keine Überzeugungen haben, ohne daß wir auch den *Begriff* (des Habens) *der Überzeugung* haben, d. h. ohne zu wissen, was eine Überzeugung ist. Denn es ist eine notwendige Bedingung für die Interpretation, daß wir selbst zwischen Überzeugungen und dem, was wahr ist, unterscheiden. Und diese Interpretation kann nur gelingen, sofern auch unserem Gegenüber diese Unterscheidung zur Verfügung steht.

Andernfalls können wir ihn nicht als rationales, mithin nicht als denkendes Wesen betrachten. «Unser Begriff des Glaubens rührt ausschließlich von der Rolle her, die das Glauben bei der Interpretation der Sprache spielt, den als private Einstellung ist das Glauben nicht verständlich, es sei denn, als Anpassung an die durch die Sprache gelieferte öffentliche Norm» (Davidson 1974 a, 245/6).

Welche Rolle spielt aber die Welt in dieser Theorie? Im Kontext der Interpretation wird sie über den Begriff der objektiven Wahrheit relevant. Was wir als Interpretieren für die objektive Wahrheit halten, ist unsere spezifische Art und Weise des Weltbezugs. Zwar taucht die Welt damit

als uninterpretierte Realität nicht mehr auf. Wenn wir über die Welt sprechen und nachdenken, ist die Welt immer *interpretierte* Welt, d. h. eine Welt, der wir mit unserem Sprechen und Denken in seiner Gesamtheit, und nicht etwa Satz für Satz, Gedanke für Gedanke begegnen. Das heißt aber nicht, daß wir an eine an-sich-seiende Realität unsere jeweils verschiedenen Interpretationsschemata herantragen (vgl. Davidson 1974 b). Denn in der Interpretationssituation setzen wir als Interpretieren notwendig voraus, daß wir und unser Gegenüber über ein und dieselbe Welt auf die im Großen und Ganzen selbe Art und Weise sprechen und nachdenken. Und ohne diese Voraussetzung wäre Verständigung nicht möglich.

Weiterführende Literatur

- Frege, Gottlob (1986): *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Lycan, William (1999): *Philosophy of Language*. London: Routledge.
Precht, Peter (1999): *Sprachphilosophie*. Stuttgart: Metzler.
Runggaldier, Edmund (1993): *Analytische Sprachphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
Taylor, Kenneth (1998): *Truth and Meaning*. Oxford: Blackwell.
Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. I. Frankfurt a.M. 1984, S. 225–618.

Literaturverzeichnis

- Brandom, Robert (1994): *Making it Explicit*. Cambridge, Ma.: Harvard UP.
Carnap, Rudolf (1931): *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Erkenntnis 2, S. 219–241.
Carnap, Rudolf (1934): *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer.
Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago UP.
Church, Alonzo (1946): *Abstract: A Formulation of the Logic of Sense and Denotation*. Journal of Symbolic Logic 9, S. 31.
Davidson, Donald (1967): *Wahrheit und Bedeutung*. In: ders. (1990), S. 40–67.
Davidson, Donald (1969): *Getreu den Tatsachen*. In: ders. (1990), S. 68–91.
Davidson, Donald (1973): *Radikale Interpretation*. In: ders. (1990), S. 183–203.
Davidson, Donald (1974 a): *Denken und Reden*. In: ders. (1990), S. 224–246.
Davidson, Donald (1974 b): *Was ist eigentlich ein Begriffsschema*. In: ders. (1990), S. 261–282.
Davidson, Donald (1990): *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Frege, Gottlob (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: W. Koebner.
Frege, Gottlob (1892 a): *Über Sinn und Bedeutung*. In: ders. (1986), S. 40–65.
Frege, Gottlob (1892 b): *Über Begriff und Gegenstand*. In: ders. (1986), S. 66–80.
Lewis, David (1970): *General Semantics*. In: ders., *Philosophical Papers*. Bd. I. Oxford 1983, S. 189–232.

- Quine, Willard Van Orman (1949): *Two Dogmas of Empiricism*. In: ders.: From a Logical Point of View. Cambridge, Ma. 1953, S. 20–46.
- Quine, Willard Van Orman (1953): *Reference and Modality*. In: ders.: From a Logical Point of View. Cambridge, Ma. 1953, S. 139–159.
- Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge, Ma.: Bradford Books, The MIT Press.
- Quine, Willard Van Orman (1969): *Ontological Relativity*. In: ders.: *Ontological Relativity and other Essays*. New York 1969, S. 26–68.
- Sellars, Wilfrid (1974): *Meaning as Functional Classification. (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics.)* Synthese 27, S. 417–437.
- Tarski, Alfred (1935): *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*. *Studia philosophica* 1. Warschau, S. 261–405.
- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1984, S. 7–85.

Logik: Von Epimenides zu Gödel

von Godehard Link und Karl-Georg Niebergall

1. Inmitten seiner Irrfahrten gerät Odysseus auf einer abgelegenen Insel in ein Labyrinth, aus dem an einem Punkt nur zwei Wege links und rechts hinausführen: Der eine Weg geht ins Freie, während am Ende des anderen gefährliche Ungeheuer lauern. Die Insel wird bevölkert von menschenartigen Wesen, die zwar harmlos sind, aber, wie die Nymphe Kalypso Odysseus gewarnt hatte, eine seltsame Eigenschaft besitzen: Sie teilen sich, von außen ununterscheidbar, in zwei Arten, die *W-Wesen* und die *F-Wesen*. *W-Wesen* sagen stets die Wahrheit, *F-Wesen* lügen immer. Jedem Sterblichen beantworten sie genau eine Frage mit Ja oder Nein. Da kommt ein solches Wesen Odysseus entgegen; welche Frage soll er ihm stellen, will er sicher ins Freie gelangen?

In diesem Rätsel verbirgt sich ein ernstes Stück Logik. Die Frage, die Odysseus stellen sollte, lautet: *Bist du ein W-Wesen dann und nur dann, wenn der linke Weg ins Freie führt?* Gleichgültig nämlich, ob das Wesen ein *W-Wesen* ist oder nicht, und ob es mit Ja oder Nein antwortet, Odysseus bekommt auf jeden Fall die Information, die er haben will. Das kann man wie folgt einsehen. Fall A: Angenommen, ein *W-Wesen* gibt die Antwort. Dann gibt es zwei Unterfälle: (a) das Wesen sagt Ja; dann ist die in der Frage enthaltene Aussage:

(1) *Das Wesen ist ein W-Wesen dann und nur dann, wenn der linke Weg ins Freie führt*

wahr, da *W-Wesen* stets die Wahrheit sagen. Die Aussage (1) hat aber die Form eines sogenannten *Bikonditionals*, einer Verbindung von zwei Aussagen ϕ und ψ , welche genau dann wahr ist, wenn entweder beide Aussagen wahr oder aber beide Aussagen falsch sind; ist das Bikonditional dagegen falsch, so haben nach dieser Bestimmung ϕ und ψ verschiedene Wahrheitswerte. In (1) z. B. steht ϕ für «*das Wesen ist ein W-Wesen*» und ψ für «*der linke Weg führt ins Freie*». Die linke Seite ϕ ist aber nach Annahme wahr, also ist die rechte Seite ebenfalls wahr, und Odysseus weiß, daß der linke Weg die Rettung bringt. Unterfall (b): das Wesen sagt Nein; dann ist (1) falsch, da es sich immer noch um das