

Klaus PETRUS*

AUSTIN VERSUS GRICE ÜBER DIE VORAUSSETZUNGEN DER ANALYSE RELIGIÖSER SPRECHAKTE

I. Vorbemerkungen

Auch religiöses Sprechen wird seit geraumer Zeit sprachphilosophisch analysiert. Nicht selten beruft man sich dabei auf den Slogan „Sprechen ist Handeln“ und hier vor allem auf John L. Austin. Zumindest für das Verständnis von Aspekten der religiösen Sprache —den sog. religiösen Performativa— scheint sein Ansatz besonders geeignet.¹ Denn offenbar werden damit die Bedingungen des erfolgreichen *Vollzugs* religiöser Handlungen auf der einen, die Voraussetzungen ihrer *Wirksamkeit* auf der anderen Seite deutlicher; und offenbar wird damit auch deutlicher,

* Institut für Philosophie
Unitobler
Länggaß-Straße 49a
CH-3000 Bern 9
petrus@philo.unibe.ch

¹ Vgl. schon D. M. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London 1963 sowie L. Bejerholm und G. Hornig, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gütersloh 1966; ferner z.B. A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, 1972 und A. Schulte, *Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache*, Frankfurt a. M. 1992. — Ein Standardbeispiel religiöser Performativa ist mittlerweile: „Ich spreche dich los von deinen Sünden“; dazu ausführlicher O. Bayer, *Theologie. Handbuch systematischer Theologie*, Bd. 1, Gütersloh 1994, S. 443ff.

wie Vollzug und Wirksamkeit zusammenhängen und worin das Besondere religiösen Sprechens allenfalls besteht.²

Weil der Unterschied zwischen dem Vollzug einer Handlung und ihrer Wirksamkeit maßgeblich auf dem Unterschied zwischen dem Illokutionären und dem Perlokutionären beruht, setzt eine solche Analyse religiöser Sprechakte unweigerlich voraus, daß zwischen illokutionären und perlokutionären Akten klar unterschieden werden kann. Auf den folgenden Seiten geht es in diesem Sinn um die handlungstheoretischen bzw. sprachphilosophischen *Voraussetzungen* einer sprechakttheoretischen Analyse religiöser Performativa. Konkret werde ich zum einen darlegen, daß Austin über kein taugliches Kriterium für die Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten verfügt. Falls das zutrifft (und falls die Analyse religiöser Performativa auf dieser Unterscheidung beruht), heißt das vorerst nicht mehr, als daß man sich zum Zwecke der Analyse religiöser Performativa nicht auf den Ansatz von Austin berufen sollte. Zum anderen werde ich versuchen, ein solch taugliches Kriterium aufzustellen. Falls es tatsächlich taugt (und falls die Analyse religiöser Performativa ein solches Kriterium benötigt), heißt dies im Minimum, daß man sich zum Zwecke der Analyse religiöser Performativa auf jenen sprachphilosophischen Ansatz berufen kann, dem dieses Kriterium entstammt: auf die Theorie des Meinens von Paul Grice.

II. Austins Kriterium

In der VIII. Vorlesung von *How to Do Things With Words* schreibt Austin:

„We must notice that the illocutionary act is a conventional act: an act done as conforming to a convention.“ (105)³

Laut Austin sind illokutionäre Akte *wesentlich* konventional.⁴ Und wesentliche Konventionalität ist denn auch genau jenes Merkmal illokutionärer Akte, das sie von perlokutionären Akten unterscheidet:

² Vgl. bes. G. Hornig, „Analyse und Problematik religiöser Performativa“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 24 (1982), S. 53-70, Bayer, *Theologie* (Anm. 1) und neuerdings H. Illge, „Inwiefern bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens?“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 41 (1999), S. 245-269.

³ In der Folge werden die Seitenzahlen aus J. L. Austin, *How to Do Things With Words* (1955, 1962), Oxford 1975 in den Text eingerückt.

⁴ Strawson spricht von „«conventional» nature of the illocutionary act“ (vgl. P. F. Strawson, „Intention and Convention in Speech Acts“, *Philosophical Review* 73 (1964), S. 439-460, hier S. 441).

„Illocutionary acts are conventional: perlocutionary acts are *not* conventional.” (121; Austins Hervorhebung)

Um zu verstehen, inwiefern wesentliche Konventionalität als Kriterium der Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten gilt, ist zu klären, in welchem Sinne illokutionäre Akte konventional sind. An einer Stelle in der VIII. Vorlesung heißt es:

„[...] yet the former [i.e. illocutionary acts] may, for rough contrast, be said to be conventional, in the sense that at least it could be made explicit by the performative formula; but the latter [i.e. perlocutionary acts] could not.” (103)

Einmal davon abgesehen, daß dem „could” nur schwer Sinn abzugewinnen ist⁵, scheint Austin dieses nahezulegen:

(K1) ϕ -en ist ein illokutionärer Akt genau dann, wenn unter geeigneten Umständen die Äußerung des Satzes „Hiermit ϕ -e ich (daß dies-und-das)” den Sachverhalt konstituiert, daß der Sprecher dieses Satzes $ge\text{-}\phi\text{-}t$ hat (daß dies-und-das).

Doch ist ein solches Kriterium, so formuliert, zu weit. Es ist zu weit, weil der ausdrückliche Bezug auf irgendeine Konvention fehlt, und somit z.B. auch Einen-deutschen-Satz-äußern ein illokutionärer Akt ist („Hiermit äußere ich einen deutschen Satz”). Vielleicht sollte man (K1) wie folgt reformulieren:

(K1*) ϕ -en ist ein illokutionärer Akt genau dann, wenn es eine Konvention K gibt, die besagt: Unter geeigneten Umständen konstituiert die Äußerung des Satzes „Hiermit ϕ -e ich (daß dies-und-das)” den Sachverhalt, daß der Sprecher dieses Satzes $ge\text{-}\phi\text{-}t$ hat (daß dies-und-das).

Aber auch so krankt das Kriterium, wie Austin selbst bemerkt hat (30f.), immer noch daran, daß es zu eng ist: Beleidigen z.B. ist unter diesen Umständen kein illokutionärer Akt, ebensowenig Schimpfen oder Imponieren.

Austin bezeichnet illokutionäre Akte allerdings noch in einem anderen Sinne von „konventional” als konventionale Akte. Aufschlußreich ist sein Hinweis auf Wirkungen oder Folgen, die er „konventionale Ergebnisse” des Handlungsvollzugs nennt (20f.). Das entsprechende Kriterium würde dann wohl so lauten:

(K2) x ist illokutionärer Akt genau dann, wenn durch den Vollzug von x für eine künftige Handlung y festgelegt wird, ob sie in Ordnung ist oder nicht.

Dabei geht es in diesem Sinn von „konventional” nicht darum, daß y *üblicherweise* auf x folgt. Es geht vielmehr darum, unter welchen

⁵ Vgl. Strawson, „Intention and Convention” (Anm. 4), S. 445.

Bedingungen *y* korrekt ist (29). Für bestimmte Beispiele mag (K2) zweifelsohne einiges für sich haben — so etwa für dieses:

„Thus, I name this ship the *Queen Elisabeth*’ has the effect of naming or christening the ship; then certain subsequent acts such as referring to it as the *Generalissimo Stalin* will be out of order.” (117)

Doch soll (K2) ja nicht dazu dienen, derlei Akte in ihrer Eigenart zu charakterisieren, sondern sie erst als illokutionäre Akte zu identifizieren. Und für diesen Zweck ist auch dieses Kriterium, leider, unbrauchbar. Denn es wird durch den Vollzug von nahezu beliebigen Akten — und typischerweise auch von perlokutionären Akten — für zukünftige Handlungen festgelegt, ob sie korrekt sind oder nicht: Beleidigt S H, so ist es eben korrekt zu sagen, H sei beleidigt worden (und eben falsch zu sagen, H sei belustigt worden); oder erschrickt S H und fällt dieser in Ohnmacht, so ist es eben korrekt zu sagen, S sei dafür (zumindest mit-) verantwortlich (und eben falsch zu sagen, S könne rein gar nichts dafür, daß H in Ohnmacht gefallen ist).

Und schließlich ein drittes Kriterium (das Austin genau genommen nicht als solches eingeführt hat). In der IX. Vorlesung findet sich diese Passage:

„An effect must be achieved on the audience if the illocutionary act is to be carried out. [...] Generally the effect amounts to bringing about the understanding of the meaning and of the force of the locution. So the performance of an illocutionary act involves the securing of *uptake*.” (116f.; Austins Hervorhebung)

Eine Möglichkeit, hieraus ein Kriterium zu ziehen, könnte auf folgendes hinauslaufen:

(K3) *x* ist ein illokutionärer Akt *a* genau dann, wenn der Adressat (die Äußerung von) *x* als den Vollzug von *a* versteht.

Allerdings gibt es keine Indizien dafür, daß Austin Illokutionarität dermaßen stark ans faktische Verstehen des Adressaten knüpft (das wäre, im Blick auf sein Unternehmen, auch reichlich seltsam).⁶ Darüber hinaus fehlt auch diesem Kriterium der Bezug auf irgendwelche Konventionen, also auf jenes Merkmal, das illokutionären Akten nachgerade wesentlich sein soll. Zieht man in Betracht, daß es Austin an der obzitierten Stelle darum geht, illokutionäre Wirkungen von perlokutionären Wirkungen zu unterscheiden (114f.), liegt vermutlich dieser Gedanke näher: Es gibt eine Konvention, kraft derer die Äußerung von *x* unter geeigneten Umständen der Vollzug eines

⁶ Weiter unten (s. Abschnitt V) taucht ein Kriterium auf, das gewisse Ähnlichkeiten mit (K3) hat; mit dem faktischen Verstehen des Adressaten hat dieses Kriterium aber rein gar nichts zu tun.

illokutionären Aktes ist — vorausgesetzt, es wird der illokutionäre Effekt erzielt, d.h. der Adressat versteht diese Äußerung als Vollzug dieses illokutionären Aktes. Das Kriterium würde dann lauten:

(K3*) x ist ein illokutionärer Akt a genau dann, wenn es eine Konvention gibt, kraft derer die Äußerung von x, die vom Adressaten als Vollzug von a verstanden wird, tatsächlich der Vollzug von a ist. So attraktiv (K3*) auch sein mag, es ist letztlich nichtssagend — wenigstens so lange, bis deutlich wird, um was für Konventionen es sich hierbei handelt. Ganz sicher, intuitiv gesehen besteht dieser Unterschied: Will S mit der Äußerung des Satzes „Ferdinand ist ein gefährlicher Stier“ H verängstigen, so reicht das bloße Verstehen auf seiten von H nicht aus, damit diese Wirkung tatsächlich eintritt. Will S hingegen mit der Äußerung dieses Satzes H mitteilen, daß Ferdinand ein gefährlicher Stier ist, reicht auf seiten von H das besagte Verstehen aus, damit von S gesagt werden kann, er habe mit der Äußerung dieses Satzes H mitgeteilt, daß Ferdinand ein gefährlicher Stier ist. Zumindest muß S bei H keine weitere Wirkung erzielen, die über dieses Verstehen hinausgeht. Doch inwiefern soll eine Konvention diesen Unterschied machen? Und wie würde eine solche Konvention wohl aussehen?

Ich breche an dieser Stelle ab. Es ist Austin nicht gelungen, ein Kriterium zu formulieren, das eine klare Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten erlaubt. Damit will ich keineswegs sagen, daß Austin ein solches Kriterium braucht. Es gibt unbestritten Fälle, die sich, so oder so, gewinnbringend in den Dimensionen des Illokutionären und des Perlokutionären analysieren lassen. Auf der anderen Seite wiegt das Manko aber doch schwer. Anhand der Überlegungen Austins sollten wir eigentlich in der Lage sein zu bestimmen, was mit einer Äußerung gesagt wird, welche Handlung mit ihr vollzogen wird und was sie allenfalls bewirkt. Fehlt das besagte Kriterium, läßt sich nebst anderem die Frage, welche Handlung vollzogen wurde, nicht mehr eindeutig beantworten. Gerade dies ist für eine handlungstheoretische (und im übrigen auch für eine sprachphilosophische⁷) Analyse aber unerlässlich. Denn es macht sichtlich einen Unterschied, ob wir sagen, Ss Äußerung von x sei unter gegebenen Umständen eine Drohung, oder ob wir sagen, Ss Äußerung von x sei unter gegebenen Umständen eine Einschüchterung.

Dieses Manko trifft auch die Analyse religiöser Performativa. Fehlt ein Kriterium zur Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten, ist nicht ohne weiteres klar, was für eine Handlung beispielsweise mit der Äußerung von „Ich spreche dich los von deinen

⁷ Vgl. den Schlußabschnitt.

Sünden" vollzogen wird. Zumindest kann —anhand der Überlegungen von Austin— nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß das, was mit der Äußerung dieses Satzes *getan* wird, in Begriffen der Wirksamkeit, also des Perlokutionären, zu bestimmen ist. Anders herum: Wer sich zum Zwecke der Analyse religiöser Performativa allein auf Austins Ansatz beruft, der kann gut und gerne die Auffassung vertreten, die Äußerung von „Ich spreche dich los von deinen Sünden" sei unter gegebenen Umständen ein Befreien (des Angesprochenen bzw. des Gläubigen).⁸ Dabei spielt es für den Augenblick keine Rolle, ob eine solche Handlungsbeschreibung plausibel ist. Es ist bloß wichtig zu sehen, daß wir unter Berufung auf Austin keinerlei Möglichkeiten haben, die eine Handlungsbeschreibung gegenüber der anderen auszuzeichnen.⁹ Für eine Analyse, die (auch) dazu dienen soll, die Eigenart religiöser Sprechakte offenzulegen, wird das kaum von Vorteil sein — zumal es ja darum geht, die Gültigkeit bzw. die Bedingungen des erfolgreichen Vollzugs einer Handlung von ihrer Wirksamkeit zu unterscheiden und sich darüber Klarheit zu verschaffen, unter welchen Voraussetzungen die betreffende Handlung wirksam werden kann. Wer also wissen möchte, ob die Äußerung von „Ich spreche dich los von deinen Sünden" überhaupt wirksam sein kann bzw. unter welchen Voraussetzungen sie es ist, für den ist es unerlässlich, zunächst einmal klar zu bestimmen, was für eine Handlung mit dieser Äußerung vollzogen wird.¹⁰

III. Austins Konventionalität

Man könnte versuchen, Austins Kriterien zu modifizieren und für unsere Belange auszubessern. Daß sich mit Austin kein definitives Kriterium zur Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten finden läßt, hat vielleicht aber einen tieferen Grund. Und vielleicht liegt er darin, daß Austin fälschlicherweise geglaubt hat, illokutionäre Akte seien wesentlich konventional (und wesentliche Konventionalität sei mithin *das* Merkmal, das sie von perlokutionären Akten unterscheidet).¹¹

⁸ Bayer, *Theologie* (Anm. 1), S. 444 spricht hier von einer „Sprachhandlung, die befreit und gewiß macht“.

⁹ Der Punkt ist also systematischer Art. Demzufolge wäre z.B. Illge, „Inwiefern bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens?“ (Anm. 2), S. 257 zu seiner Analyse eigentlich nicht berechtigt — obschon er der Sache nach natürlich (im großen und ganzen) recht hat.

¹⁰ So für Hornig, *Analyse und Problematik* (Anm. 2) — aber nicht nur für ihn!

¹¹ Vgl. dazu auch A. Kemmerling, „Der bedeutungstheoretisch springende Punkt

Im letzten Abschnitt wurde bereits angedeutet, in welchem Sinne illokutionäre Akte wesentlich konventional sind: Zum einen muß ein sog. *konventionales Verfahren* im Spiel sein, das heißt: es gibt Konventionen (K), kraft denen ein bestimmtes Tun unter geeigneten Umständen zum Vollzug eines bestimmten illokutionären Aktes wird. Zum andern müssen sog. *konventionale Ergebnisse* im Spiel sein, das heißt: es gibt Konventionen (K*), kraft denen den am obgenannten Verfahren beteiligten Personen bestimmte Rechte und Pflichten zugewiesen werden (und zwar diese oder jene Rechte und Pflichten, je nachdem, welcher illokutionäre Akt vollzogen wird). Mit dieser Unterscheidung soll bloß nahegelegt werden, daß es hier um zweierlei Konventionen geht und wesentliche Konventionalität sich somit in unterschiedlichem Gewande präsentieren kann. Hingegen will ich nicht behaupten, daß illokutionäre Akte im Sinne Austins wesentlich konventional sind, wenn sie entweder wesentlich (K)-konventional oder aber wesentlich (K*)-konventional sind. In der Folge lasse ich dieses offen und möchte einfach darlegen, daß illokutionäre Akte weder im einen noch im anderen Sinne wesentlich konventional sind.

Daß sie nicht wesentlich (K*)-konventional sind, hat einen simplen Grund: Konventionen der Art (K*) sind gar keine Konventionen. Konventionen sind Regeln, zu denen es rationale Alternativen gibt; und eine rationale Alternative liegt vor, wenn eine Regel durch eine andere ersetzt werden kann und die Pointe der ersetzten Regel konserviert wird.¹² Dazu ein klassisches Beispiel: Gibt S H mit der Äußerung von x ein Versprechen, so ist S von da an verpflichtet, das Versprochene einzuhalten, und H hat das Recht, von S zu verlangen, das Versprochene einzulösen.¹³ Handelte es sich bei dieser Regel um eine Konvention, so müßte sie sich durch eine andere ersetzen lassen — und zwar so, daß der Witz der ursprünglichen Regel nicht verlorengeht. Das aber geht nicht. Denn würde sie getilgt und durch eine andere ersetzt, würde der entsprechende Sprechakt getilgt, es wäre die Äußerung von x kein Versprechen mehr, sondern etwas anderes. Das mag zwar zeigen, daß illokutionäre Akte *wesentlich* mit Regeln der Art (K*) verknüpft sind; es zeigt aber (insbesondere) auch, daß solche Regeln *keine* Konventionen sind.

Anders liegt die Sache mit (K). Hier handelt es sich klar um Regeln, zu denen es rationale Alternativen gibt. Man kann sich z.B. Formen der

sprachlicher Verständigung", in *Kommunikationsversuche*, ed. G.-L. Lueken, Leipzig 1997, S. 60-106, hier S. 79f.

¹² Vgl. D. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Mass. 1969, S. 68ff.

¹³ Vgl. J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, S. 57ff.

Vereidigung vorstellen, bei denen statt „Lo giuro“ eine andere Formel geäußert wird, die genauso statthaft ist wie diese. Um zu zeigen, daß illokutionäre Akte wesentlich (K)-konventional sind, reicht es aber nicht aus, typische Fälle anzuführen. Sagen, daß illokutionäre Akte wesentlich (K)-konventional sind, heißt mehr: es heißt sagen, daß sie dem Begriffe nach (K)-konventional sind. Auch hierzu ein klassisches Beispiel: Erteilt S mit der Äußerung von x H einen Befehl, dann ist dieser Akt insofern wesentlich (K)-konventional, als S nur kraft Konvention befugt ist, von H etwas zu verlangen. In einem solchen Fall gehört es also zum Begriff „— hat die Befugnis, Handlungen vom Typ V zu vollziehen“, daß solche Befugnis per Konventionen erworben wird.

Es gibt ohne Zweifel zahlreiche Fälle, da diese Befugnis aufgrund von Konventionen erworben wird: Der Chef ist aufgrund des Arbeitsvertrages befugt, seiner Sekretärin (bestimmte) Befehle zu erteilen, der Major ist es gegenüber dem Soldaten aufgrund der Rechtsvorschriften der Staatsgewalt, die Mutter ist es gegenüber ihren Kindern aufgrund der juristischen Absicherung der elterlichen Gewalt. Doch gilt das fürs Befehlen prinzipiell? Wie gesagt, es reicht nicht aus, paradigmatische Beispiele aufzulisten, wenn gezeigt werden soll, daß illokutionäre Akte wesentlich (K)-konventional sind. Gibt es also nicht auch Fälle, da S über die entsprechende Befugnis verfügt, ohne daß er sie aufgrund von Konventionen erworben hat?

Zum Beispiel kann man sich dieses ausmalen: S ist eine ungemein starke Persönlichkeit (ihr Aussehen ist betörend, sie hat Charakter, verfügt reichlich über Erfahrung oder über irgendein Geheimwissen und so fort) und S verlangt von H, er solle ϕ tun, und H tut ϕ ohne wenn und aber. Dieses „ohne wenn und aber“ soll anzeigen, daß Ss Tun von H als bindend betrachtet wird (H wird von S also nicht ‚bloß‘ aufgefordert, ϕ zu tun), wobei wir davon ausgehen wollen, daß H die Verpflichtung, ϕ zu tun, freiwillig eingegangen ist (H wird von S also nicht gezwungen, ϕ zu tun). Ich sehe keinen Grund, weshalb man in einem solchen Fall nicht sagen kann, S habe H *befohlen*, ϕ zu tun. Die Pointe besteht hier einfach darin, daß S nicht kraft irgendwelcher Konventionen bzw. Verträge oder Gesetze befugt ist, von H zu verlangen, er solle ϕ tun. Vielmehr verdankt sich die entsprechende Befugnis der (wie Max Weber sagt) „charismatischen Herrschaft“, die S über H ausübt.¹⁴ Ich betrachte das als ein Beleg dafür, daß es nicht zum Begriff von „— hat die Befugnis, Handlungen vom Typ V auszuführen“ gehört, daß diese Befugnis per Konventionen zu erwerben ist. Und dieses wiederum

¹⁴ Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921), Tübingen 1980, S. 654-678.

nehme ich als ein Beleg dafür, daß illokutionäre Akte nicht wesentlich (K)-konventional sind. Auf einen Nenner gebracht: Entweder sind illokutionäre Akte (oder wie man sie jetzt auch nennen mag) wesentlich mit (K*) verknüpft; dann sind sie überhaupt nicht konventional. Oder es sind illokutionäre Akte mit (K) verknüpft; und dann sind sie nicht wesentlich konventional.

Austin fehlt nicht bloß ein taugliches Kriterium zur Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten. Er hat sich auch geirrt hinsichtlich dem wesentlichen Merkmal illokutionärer Akte. Wie gesagt, bei ihm hängen beide Punkte zusammen: wesentliche Konventionalität zeichnet illokutionäre Akte aus und unterscheidet sie von perlokutionären Akten. Für eine Analyse von Sprechakten —und selbstverständlich auch von religiösen Performativa— bringt der vorige Abschnitt also abermals *bad news*. Denn spätestens jetzt erweist sich auch das Vorhaben als aussichtslos, Austins Kriterium unter Rückgriff auf wesentliche Konventionalität so zu modifizieren oder auszubessern, daß es zur Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten taugt.

IV. Grices Theorie

Wir tun also gut daran, nach einem neuen Kriterium Ausschau zu halten. Eingangs habe ich angekündigt, daß es ein solches Kriterium gibt, und ich habe auch angedeutet, daß dieses Kriterium der sog. Theorie des Meinens von Paul Grice entstammt.¹⁵ Ich werde zunächst also diese Theorie in groben Strichen skizzieren.¹⁶

In einer relativ handlichen Form läßt sich der zentrale Bestandteil der Theorie Grices wie folgt wiedergeben:

(G) „Mit f-Tun meinte S gegenüber H etwas“, heißt:

- (1) S beabsichtigte mit f-Tun, daß H die Reaktion r zeigt
- (2) S beabsichtigte mit f-Tun, daß H erkennt, daß S mit f-Tun beabsichtigte, daß H die Reaktion r zeigt
- (3) S beabsichtigte mit f-Tun, daß Hs Erkenntnis, daß S mit f-Tun beabsichtigte, daß H die Reaktion r zeigt, für H mit zu seinem Grund gehört, r zu zeigen.

Dazu eine Handvoll Erläuterungen:

Wenn S mit seinem f-Tun gegenüber H etwas *meint*, so unternimmt S damit einen Verständigungs- bzw. einen Kommunikationsversuch.

¹⁵ Die Quellen sind hauptsächlich diese drei Aufsätze: „Meaning“ (1957), „Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“ (1968) und „Utterer's Meaning and Intentions“ (1969), allesamt in: H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass./London 1989.

¹⁶ Wer Grices Theorie kennt, sollte Zeit sparen und den Abschnitt überspringen.

Dabei kann *f-Tun* in der Äußerung eines Satzes bestehen; dann ist der Verständigungsversuch sprachlicher Art. Dem aber muß nicht so sein. S kann sich mit H auch verständigen, indem er ihm zuwinkt, seine Nasenflügel bewegt oder indem er demonstrativ gähnt (im übrigen kann *f-Tun* auch in einer Unterlassung bestehen). In jedem Fall darf *f-Tun* kein natürliches Zeichen dafür sein, was S mit ihm meint, wobei gilt: x ist ein natürliches Zeichen für y, wenn Hs Kenntnis der äußeren (physikalischen) Eigenschaften von x ausreicht, um davon überzeugt zu sein, daß y der Fall ist. (Wir setzen voraus, daß sich H bezüglich dieser Eigenschaften nicht irrt, er das Zeichen also richtig deutet.) Laut Grice kann S nun mit *f-Tun* nur dann etwas meinen, wenn H nicht ohne Annahmen darüber, was S mit *f-Tun* zu erreichen beabsichtigt, zur Überzeugung gelangt, daß p; und das ist der Fall, wenn Hs Kenntnis der äußeren (physikalischen) Eigenschaften von Ss *f-Tun* nicht ausreicht, um davon überzeugt zu sein, daß y der Fall ist, mit anderen Worten: wenn *f-Tun* ein *nicht-natürliches* Zeichen für y ist.¹⁷

Die *Reaktion*, die S mit *f-Tun* bei H hervorzurufen beabsichtigt (vgl. (1)), kann grob entweder in einer Handlung bestehen bzw. in der Absicht, eine Handlung zu vollziehen, oder aber in einer Überzeugung, wobei in diesem Fall zu unterscheiden ist zwischen Hs Überzeugung, daß S glaubt, daß p, und Hs Überzeugung, daß p.¹⁸ Entscheidend ist, daß S laut (G) H einen *Grund* gibt, r zu zeigen, und dieser Grund in Hs Erkenntnis besteht, daß S mit *f-Tun* beabsichtigt, daß H r zeigt (vgl. (3)). Mit anderen Worten handelt es sich bei dieser Form der Verständigung um einen *rationalen Beeinflussungsversuch*.¹⁹

Hs *Erkenntnis*, daß S mit *f-Tun* dies-und-das beabsichtigt (vgl. (2)), läßt sich, wiederum grob und wiederum ohne auf Implikationen zu achten, so umschreiben, daß für H durch Ss *f-Tun* deutlich wird, was S mit *f-Tun* beabsichtigt, kurz: daß H *versteht*, was S mit dem, was er tut, erreichen will. Versteht H in diesem Sinne tatsächlich, was S mit *f-Tun* beabsichtigt, so ist Ss Verständigungsversuch *gelingen*. Demgegenüber ist er *erfolgreich*, wenn H —und das bezieht sich jetzt auf (3)— aufgrund dessen, daß er erkennt, daß S mit *f-Tun* beabsichtigt, daß H die Reaktion r zeigt, tatsächlich r zeigt. Dabei ist unbedingt zu

¹⁷ Vgl. v.a. Grice, „Meaning“ (Anm. 15), S. 213ff sowie ders., „Meaning Revisited“ (1976), in: Grice, *Studies* (Anm. 15), S. 290ff.

¹⁸ Vgl. Grice, „Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“ (Anm. 15), S. 123 sowie ders., „Utterer's Meaning and Intentions“ (Anm. 15), S. 111.

¹⁹ Dazu K. Petrus, „Gibt es quasi-natürliche Bedeutung? Bemerkungen zu einem entscheidenden Punkt bei Grice“, erscheint in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001).

beachten, daß ein Fall von Meinen nicht erst dann vorliegt, wenn H tatsächlich versteht bzw. tatsächlich *r* zeigt. Davon ist in (G) mit keinem Wort die Rede. Ein Fall von Meinen liegt vor, wenn die Bedingungen (1) bis (3) erfüllt sind; und damit ist ‚lediglich‘ gefordert, daß *S* beabsichtigt, daß H erkennt, daß [...] bzw. daß *S* beabsichtigt, daß H aufgrund von [...] *r* zeigt, und *nicht*, daß H erkennt, daß [...] bzw. daß H aufgrund von [...] *r* zeigt. Es ist aber auch darauf zu achten, daß laut (G) der Sprecher das ‚primäre‘ Ziel hat, H mit dem, was er tut, deutlich zu machen, was er mit dem, was er tut, erreichen möchte, anders gesagt: daß *S* beabsichtigt, sein Unterfangen (i.e. bei H *r* hervorzurufen) dadurch zu realisieren, daß er von H verstanden wird.²⁰

Und schließlich noch dieses: Laut Grice läßt sich die Frage, *was* *S* z.B. mit der Äußerung eines Satzes meint bzw. *was* diese Äußerung bedeutet, dadurch beantworten, daß die von *S* beabsichtigte Reaktion *r* spezifiziert wird.²¹ Diese Idee ist für die Gricesche Bedeutungstheorie zentral; leider ist sie im Detail mit Problemen behaftet und ich werde, ohne aber auf diese Schwierigkeiten eingehen zu können, am Ende des Aufsatzes von Grices Idee noch kurz Gebrauch machen.

Weiter oben wurde gesagt, daß (G) eine relativ handliche Wiedergabe der Theorie von Grice darstellt; und damit habe ich nicht untertrieben. Zum einen handelt es sich bei (G) bloß um den Kern der Griceschen Kommunikationstheorie. Vieles, was ihn umgibt, ist bei einer Rekonstruktion dieser Theorie dringend zu bedenken. Und zum andern birgt der Kern, für sich genommen, viele Schwierigkeiten. Etliche davon wurden von Grice und anderen aufgedeckt und auch zu lösen versucht, was teilweise zu schwindelerregend komplizierten Versionen von (G) geführt hat.²² Da diese Probleme unser Anliegen nicht berühren und wir auch nicht um eine Rekonstruktion der Griceschen Kommunikationstheorie bemüht sind, brauchen wir uns um derlei aber nicht weiter zu kümmern.

²⁰ Hierzu G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin/New York 1997 (1. Aufl. 1981), S. 250ff.

²¹ Vgl. Grice, „Meaning“ (Anm. 15), S. 217 und ders., „Utterer's Meaning and Intentions“ (Anm. 15), S. 92 sowie 105.

²² Vgl. z.B. Grice, „Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“ (Anm. 15), ders., „Utterer's Meaning and Intentions“ (Anm. 15) und v.a. St. Schiffer, *Meaning*, Oxford 1972; für wichtige Modifikationen von (G) vgl. ferner Strawson, „Intention and Convention“ (Anm. 4), S. 445ff., Searle, *Speech Acts* (Anm. 13), S. 42ff., Meggle, *Grundbegriffe* (Anm. 20) und Kemmerling, „Utterer's Meaning Revisited“, in: *Philosophical Grounds of Rationality*, hrsg. von E. R. Grandy und R. Warner, Oxford 1986, S. 131-155; für einen Überblick vgl. A. Avramides, *Meaning and Mind. An Examination of a Gricean Account of Language*, Cambridge, Mass. 1989, bes. Kap. 2.

V. Das Gricesche Kriterium

Jetzt sind wir für das Gricesche Kriterium gerüstet. Weil es ziemlich umständlich formuliert ist, soll es gleich ausführlicher kommentiert werden:

(GK) x ist eine Handlung (vom Typ) V , wenn es dafür, daß S mit dem, was er tut, V vollzieht, ausreicht, daß S mit dem, was er tut, deutlich macht, daß er V vollziehen will.

Vorab ist einzuräumen, daß sich (GK) bei Grice selbst nicht findet.²³ Doch läßt sich (GK) aus (G) gewinnen; und deshalb sei (GK) das „Gricesche Kriterium“ genannt und Handlungen (vom Typ) V „Gricesche Handlungen“. Daß sich das Gricesche Kriterium aus (G) gewinnen läßt, wird vielleicht deutlicher, wenn zweierlei berücksichtigt wird. Erstens ist hier im selben Atemzug von „Handlungen“ und von „Absichten“ bzw. „Zwecken“ die Rede; und damit wird weiter nichts verknüpft. Es wird bloß in Rechnung gestellt, daß S auf die Frage, weshalb er „Paß auf!“ geäußert hat, ohne weiteres antworten kann: „Um (jemanden) zu warnen“ — (jemanden) warnen ist in diesem Fall der Zweck oder die Absicht, die S mit f -Tun verfolgt hat, und freilich ist dies eine Handlung. So gesehen läßt sich (GK) auch folgendermaßen formulieren:

S_s Äußerung von „Paß auf!“ ist eine Gricesche Handlung, wenn es dafür, daß S mit der Äußerung von „Paß auf!“ H warnt, ausreicht, daß S mit der Äußerung von „Paß auf!“ deutlich macht, daß er H damit zu warnen beabsichtigt.

Zweitens ist wichtig zu sehen, daß die Wendung „mit dem, was S tut, deutlich macht“ im Sinne der Erläuterungen im vorigen Abschnitt zu lesen ist. Es geht also darum, daß S (H) zu erkennen gibt, daß er mit der Äußerung von „Paß auf!“ beabsichtigt, (H) zu warnen. Dabei sind die Klammern an dieser Stelle nicht zufällig. Denn die letzten Bemerkungen klingen sehr danach, als ob (GK) verlangen würde, daß es S *tatsächlich* schafft, H deutlich zu machen, daß er ihn mit der besagten Äußerung zu warnen beabsichtigt bzw. daß S_s Kommunikationsversuch *gelingt*. Wie oben ausdrücklich gesagt, ist davon jedoch in (G) mit keinem Wort die Rede. Um zu verstehen, was (GK) genau besagt, scheint es aber doch hilfreich, sich vorzustellen, *für H würde tatsächlich deutlich*, was S beabsichtigt. Also: Wenn es dafür, daß S mit der Äußerung von x H warnt, ausreicht, daß er H mit dieser Äußerung zu erkennen gibt, daß er ihn damit warnen möchte, so *würde H , falls H*

²³ Eher findet es sich (überraschenderweise) bei Searle, *Speech Acts* (Anm. 13), S. 47 und dann v.a. bei Kemmerling, „Der bedeutungstheoretisch springende Punkt“ (Anm. 11), S. 94.

tatsächlich erkennen würde, daß S ihn mit dieser Äußerung warnen möchte, auf die Frage: „Was hat S mit dieser Äußerung bezweckt?“ (bzw. „Was für eine Handlung hat S mit dieser Äußerung vollzogen?“), antworten müssen: „S hat mich (mit dieser Äußerung) gewarnt“. Oder anders herum: *Würde H tatsächlich erkennen*, daß S ihn mit der Äußerung von x zu warnen bezweckt und wäre dieser Zweck dadurch erreicht, so *würde* eben gelten, daß Ss Äußerung von x eine Gricesche Handlung ist. Wie gesagt, all diese Konjunktive sind wichtig: (GK) verlangt *nicht*, daß H tatsächlich erkennt, was S mit seinem Tun beabsichtigt. Daß wir uns einen solchen Hörer H vorgestellt haben, war bloß ein Trick und sollte dem besseren Verständnis des Griceschen Kriteriums dienen.

VI. Handlungen und Wirkungen

Was für Beispiele Gricescher Handlungen gibt es? Das folgende ist sicherlich keines: S äußert den Satz „Ferdinand ist ein gefährlicher Stier“ und beabsichtigt mit der Äußerung dieses Satzes, H zu *beunruhigen*. Würde H tatsächlich erkennen, daß S mit der Äußerung dieses Satzes solches beabsichtigt, so würde H auf die Frage: „Was hat S mit dieser Äußerung bezweckt?“ (bzw. „Was für eine Handlung hat er damit vollzogen?“) *nicht* notgedrungen mit: „Nun, er hat mich beunruhigt“ antworten müssen (H könnte Ss Tun vollends cool lassen; dann würde er allenfalls entgegnen: „S hat mich mit dieser Äußerung zu beunruhigen *versucht*.“) Hingegen sind diese Beispiele klare Fälle von Griceschen Handlungen:

Fragen, Mitteilen, Drohen, Bitten, Auffordern, Raten.

Ebenso eindeutig sind diese Beispiele keine Fälle von Griceschen Handlungen:

Irritieren, Belustigen, Beängstigen, Überzeugen, Überreden, Entlasten.

Um was für Gebilde handelt es sich bei den letztgenannten Handlungen? Wenn sich anhand des Griceschen Kriteriums bestimmen läßt, daß sie keine Griceschen Handlungen sind, und wenn (GK), wie ich oben sagte, der Griceschen Theorie bzw. (G) entstammt, so bedeutet das vor allem dieses: S kann im Rahmen von (G) solche Handlungen gar nicht vollziehen; und zwar deshalb nicht, weil er (in jenem technischen Sinne von (G)) gar nicht beabsichtigen kann, mit dem, was er tut, H beispielsweise zu irritieren. Dafür ist (G) nicht gemacht; (G) ist einzig für Fälle geschaffen, bei denen es dafür, daß S mit dem, was er tut, eine Handlung vollzieht, ausreicht, daß er mit dem, was er tut, deutlich macht, daß er damit diese Handlung vollziehen möchte. Gewiß, S kann H dadurch irritieren, daß er eine Gricesche Handlung vollzieht — so

z.B., indem er ihm etwas mitteilt, ihm eine Frage stellt oder ihn um etwas bittet. Aber selbst dann gilt, daß S im Sinne von (G) gar nicht beabsichtigen kann, H zu irritieren. S kann allenfalls beabsichtigen, ihn etwas zu fragen, und er kann (jedoch in einem anderen Sinne) beabsichtigen, bei H etwas zu bewirken — und zwar dadurch, daß er ihn etwas fragt. So gesehen handelt es sich bei den obgenannten Beispielen also um *Wirkungen* von Griceschen Handlungen.

Wenigstens auf den ersten Blick scheint die Unterscheidung zwischen Griceschen Handlungen und solchen, die es nicht sind, mit Austins Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten zusammenfallen. Aber auch wenn dem so wäre, wäre das nicht weiter schlimm. Denn in den vorigen Abschnitten wurde ja nie bestritten, daß wir dank Austins Unterscheidung viel über Handlungen lernen können. Es wurde nur dargelegt, daß die Unterscheidung auf wackligen Füßen steht und *dieser* Umstand handlungstheoretisch (und auch sprachphilosophisch) gesehen bedenklich ist; und es wurde gezeigt, daß Austins Unterscheidung letztlich auf einer falschen Auffassung bezüglich dem ‚Wesen‘ illokutionärer Akte beruht.

Darin besteht gewiß ein Vorteil von (GK). Denn in (GK) taucht Konventionalität im Sinne Austins gar nicht auf. Das hat schlicht damit zu tun, daß Gricesche Handlungen nicht wesentlich konventional sind. Gricesche Handlungen sind dadurch charakterisiert, daß sie notwendig auf rationale Beeinflussung zielen, und rationale Beeinflussung notwendig mit nicht-natürlichen Zeichen erfolgt (und drittens, daß sie in einem bestimmten Sinne auf Kooperation angelegt sind²⁴). Verkürzt gesagt, verlangt der Vollzug Gricescher Handlungen ‚lediglich‘ das Deutlichmachen der Vollzugsabsicht. Eine der Pointen Gricescher Handlungen besteht also darin, daß ein beliebiger Sprecher S, um eine Gricesche Handlung zu vollziehen, im Prinzip Beliebiges tun kann — wenn daraus, was er tut, nur deutlich wird, daß er mit dem, was er tut, die entsprechende Handlung vollziehen möchte.

Damit scheint (GK) aber doch enger zu sein als Austins Kandidat. Und zwar in zweierlei Hinsicht (auf den zweiten Punkt komme ich im nächsten Abschnitt zu sprechen). Beispielsweise gibt es eine Reihe von Handlungen, die im Sinne Austins unzweifelhaft illokutionäre Akte sind und für die gerade *nicht* gilt, daß eine x-beliebige Person sie vollziehen kann. Einer solchen Handlung sind wir schon begegnet: dem Befehlen.

²⁴ Dieses Merkmal hat mit der Bedingung (2) in (G) zu tun; ich kann hier allerdings nicht weiter darauf eingehen; vgl. K. Petrus, „Kommunikation als Kooperation“, in: *Werte und Fakten*, hrsg. von M. Flügel, T. Gfeller und Ch. Walser, Bern/Stuttgart/Wien 1999, S. 213-234.

Haben wir ein Interesse daran, Handlungen dieses Schlags mit dem Griceschen Kriterium zu erfassen, sollten wir folgendes unbedingt im Auge behalten: (GK) ist nicht etwa deshalb zu modifizieren, weil dem Kriterium das abgeht, was Austins Kriterium nachgerade ausmacht: der Rekurs auf Konventionalität. Das wäre nur dann vonnöten, wenn zum Befehlen wesentlich gehört, daß die hierzu erforderliche Befugnis per Konvention zu erwerben ist. Daß dem nicht so ist, haben wir weiter oben herausgefunden. Entsprechend gibt es keinen Grund, (GK) durch ein zweites, sozusagen Austinsches Kriterium ergänzen. Dennoch haben wir zu berücksichtigen, daß S eine Befugnis oder eine besondere Autorität haben muß, damit es dafür, daß er mit der Äußerung von „Geh raus!“ einen Befehl erteilt, ausreicht, daß S mit der Äußerung dieses Satzes deutlich macht, daß er damit einen Befehl erteilen möchte. Das Kriterium, welches diesem Umstand Rechnung trägt, würde also lauten:

(GK*) x ist eine Handlung vom Typ V, wenn es dafür, daß die Autorität S mit dem, was er tut, V vollzieht, ausreicht, daß die Autorität S mit dem, was er tut, deutlich macht, daß er V vollziehen will.

Sind wir bereit, (GK) durch (GK*) zu ergänzen, werden z.B. solch kontraintuitive Einsichten vermieden, wonach Auffordern eine Gricesche Handlung ist, Befehlen dagegen nicht. Im übrigen ist diese Ergänzung nicht substanzieller Art, da die Wendung „Autorität S“ in (GK*) letztlich recht harmlos ist.²⁵ Nichtsdestotrotz mag es für bestimmte Zwecke sinnvoll sein, zwischen (GK) und (GK*) klar zu unterscheiden und entsprechend in einen Fall von Griceschen Handlungen zu reden, im andern Fall zum Beispiel von *Quasi-Griceschen Handlungen*. Zumindest mahnt uns diese Unterscheidung daran, daß der Vollzug Gricescher Handlungen bloß das Deutlichmachen der Vollzugsabsicht verlangt, der Vollzug Quasi-Gricescher Handlungen darüber hinaus die Vollzugsbefugnis erfordert. Das für Gricesche Handlungen zentrale Merkmal weisen davon unabhängig aber auch Quasi-Gricesche Handlungen auf: *Sofern* S die entsprechende Autorität hat, kann er die betreffende Handlung auf beliebige Weise vollziehen — wenn mit dem, was er tut, nur deutlich wird, daß er damit die betreffende Handlung vollziehen möchte.²⁶

Zugegeben, wir haben uns unterdessen weit von den religiösen Sprechakten entfernt. Doch wie eingangs schon gesagt, geht es in diesem Aufsatz nicht primär um eine Analyse religiöser Performativa.

²⁵ Auch auf diesen Punkt kann ich hier nicht weiter eingehen.

²⁶ Weil die Wendung „Gricesche bzw. Quasi-Gricesche Handlungen“ auf Dauer ziemlich umständlich ist, werde ich ab jetzt bloß von Griceschen Handlungen reden.

Es geht darum, die handlungstheoretischen (bzw. sprachphilosophischen) *Voraussetzungen* einer solchen Analyse zu klären. Und in dieser Hinsicht, so hoffe ich, sind wir jetzt doch ein Stück vorangekommen: Wir verfügen dank der Griceschen Kommunikationstheorie über ein definitives Kriterium für die Unterscheidung zwischen Griceschen Handlungen und solchen, die es nicht sind — ihren möglichen Wirkungen, wenn man so will. Insofern haben wir der Sache nach jenes Problem gelöst, das uns Austin hinterlassen hat. Doch ist mit all dem noch nicht gesagt, daß dieser Gricesche Ansatz für die Analyse religiöser Performativa überhaupt etwas taugt.

VII. Zeremonielle Handlungen (zugleich Überlegungen zu einer Griceschen Analyse religiöser Performativa)

In der Tat werden mit den Griceschen Kriterien ganz bestimmte Handlungen immer noch nicht erfaßt — und zwar all jene, an denen Austin vor allem interessiert ist, die aus einer Sicht geradezu paradigmatisch für illokutionäre Akte sind und zu denen freilich auch die religiösen Performativa gehören. Ich meine z.B. das Taufen, das Schwören, das Heiraten oder auch das Freisprechen von Sünden. Erfaßt werden diese Handlungen deshalb nicht, weil sie hochgradig konventional sind und Konventionalität in den Griceschen Kriterien nirgendwo auftaucht. Erinnern wir uns: Austin zufolge sind illokutionäre Akte in zweierlei Hinsicht konventional: zum einen hinsichtlich des Verfahrens (wir sagten oben, es seien dies Konventionen der Art (K)), zum andern hinsichtlich des Ergebnisses (hier seien es Konventionen der Art (K*)). Dabei haben wir bemerkt, daß (K*)-Konventionen keine Konventionen sind und illokutionäre Akte in diesem Sinne auch gar nicht (K*)-konventional sein können. Hingegen gibt es sehr wohl Handlungen —so auch die obgenannten—, die (K)-konventional sind. Für sie ist in aller Regel nicht nur minuziös festgelegt, wer unter welchen Bedingungen befugt ist, dies oder das zu tun, sondern auch, auf welche Weise und unter welchen Umständen diese Person dies oder das zu tun hat. Solche Fälle zeigen also, daß es Handlungen gibt, deren Vollzug mehr verlangt als das Deutlichmachen der Vollzugsabsicht (vgl. (GK)): S mag mit dem, was er tut, den Anwesenden deutlich machen, daß er damit eine Handlung (vom Typ) V vollziehen möchte — und doch kann es sein, daß er mit dem, was er tut, diese Handlung nicht vollzieht. Auch wird für den Vollzug solcher Handlungen mehr verlangt als die (wie auch immer verliehene) Vollzugsbefugnis (vgl. (GK*)): S mag eigens befugt sein, eine Handlung (vom Typ) V zu vollziehen — und doch braucht das, was er unter gegebenen Umständen tut, nicht der Vollzug dieser Handlung zu sein.

Der entscheidende Punkt scheint demnach zu sein, daß solche Handlungen darüber hinaus eine vorab festgelegte (etablierte) Form erfordern. Ich werde diese Form als *Zeremonie* bezeichnen und Handlungen, deren Vollzug eine Zeremonie verlangt, als *zeremonielle Handlungen*.²⁷ Eine zeremonielle Handlung ist demzufolge eine Handlung, für die gilt²⁸:

x ist eine Handlung (vom Typ) V, wenn sie sich nur von einem eigens Befugten vollziehen läßt, der im Vollzug dieser Handlung einer bestimmten Zeremonie genügen muß.

So weit so gut. Nun wissen wir, daß im Rahmen der Griceschen Theorie all jene illokutionäre Akte, die für Austin von besonderem Interesse waren, zeremonielle Handlungen sind. Und wir wissen auch, daß laut bisherigen Überlegungen zeremonielle Handlungen von den Griceschen Kriterien nicht erfaßt werden und somit keine Griceschen Handlungen sind. Man könnte nun geneigt sein zu sagen, genau dies sei ein Zeichen dafür, daß die Griceschen Kriterien (immer noch) zu eng sind. Denn so, wie die Sache jetzt liegt, fallen sämtliche Handlungen, die den Kriterien nicht genügen, in denselben Topf. Man würde mit anderen Worten zwischen Wirkungen Gricescher Handlungen und zeremoniellen Handlungen gar nicht unterscheiden — und das scheint in der Tat nicht sonderlich plausibel.

Diese Schwierigkeit läßt sich allerdings beheben, ohne daß die Griceschen Kriterien im Blick auf zeremonielle Handlungen erweitert oder ergänzt werden müßten. Schaut man nämlich genauer hin, zeigt sich, daß zeremonielle Handlungen in einer bestimmten Hinsicht Gricesche Handlungen sind. Nehmen wir zur Veranschaulichung erneut jenes Beispiel, das in der Analyse religiöser Performativa immer wieder auftaucht: „Ich spreche dich los von deinen Sünden“. Und gehen wir davon aus, daß es ein Verfahren gibt, welches genau festlegt, wer unter welchen Umständen befugt ist, diese Worte (im Namen Gottes) zu sprechen. Daß solches (und anderes mehr) genauestens festgelegt ist, heißt nun aber nicht, daß die entsprechende Person S z.B. anstelle der besagten Worte nicht genausogut sagen könnte: „Long live Rock'n'-Roll!“ Allesentscheidend ist, daß es eine Zeremonie gibt, innerhalb der S unter geeigneten Umständen damit, daß er *solches* sagt, den Angesprochenen (im Namen Gottes) von seinen Sünden losspricht. Mit anderen Worten kann S die Lossagung im Prinzip auf beliebige Weise

²⁷ Auch Austin spricht in solchen Zusammenhängen zuweilen von „ceremonial acts“ (vgl. z.B. S. 25).

²⁸ Vgl. auch Kemmerling, „Der bedeutungstheoretisch springende Punkt“ (Anm. 11), S. 98.

vollziehen; um sie vollziehen, bedarf es aber einer Zeremonie, und kraft dieser Zeremonie ist u.a. festgelegt, in welchem Wortlaut S den Angesprochenen von seinen Sünden loszusprechen hat.

Mit diesem Beispiel möchte ich auf folgendes hinaus: Insofern S die Lossagung auf beliebige Weise vollziehen kann, ist das, was S tut, vom selben Schlag wie es die Griceschen (bzw. Quasi-Griceschen) Handlungen sind. Denn ein zentrales Charakteristikum solcher Handlungen besteht gerade darin, daß S auf beliebige Weise H z.B. etwas mitteilen oder befehlen kann. In genau *dieser* Hinsicht sind zeremonielle Handlungen also Gricesche Handlungen. In anderer Hinsicht sind sie natürlich nicht. Denn würde man sagen, daß S einzig damit, daß er dies oder das tut, H von seinen Sünden losspricht, ginge man just an der Pointe vorbei: um überhaupt jemanden von seinen Sünden loszusagen, braucht einen entsprechenden Rahmen, es braucht eine entsprechende Zeremonie.

Auf der einen Seite sind zeremonielle Handlungen also Gricesche Handlungen, auf der anderen sind sie es nicht. Wie läßt sich das vereinbaren? Vielleicht auf diese Weise: Das, was S auch immer tut, ist eine Gricesche Handlung, die kraft einer Zeremonie ‚überhöht‘ wird und die innerhalb dieses Rahmens eine zeremonielle Handlung ist. Auf unser Beispiel bezogen: Damit, daß S unter passenden Umständen „Ich sage dich los von deinen Sünden“ äußert, *verzeiht* S dem Angesprochenen seine Schuld. Was S tut, ist unter dieser Perspektive also eine Gricesche Handlung. Denn dafür, daß S mit der Äußerung des obgenannten Satzes H verzeiht, reicht es aus, daß S mit dieser Äußerung deutlich macht, daß er ihm damit verzeihen möchte. Und diese Gricesche Handlung, das Verzeihen, wird nun kraft einer vorab festgelegten Zeremonie *religiös überhöht* und ist damit, d.h. innerhalb eines solchen Zeremoniells, ein Lossagen der Sünden. Der Grundgedanke besteht also darin, daß durch eine solche ‚Überhöhung‘ kein neuer Handlungstyp erzeugt wird. Das soll keineswegs heißen, daß sich zeremonielle Handlungen restlos auf Gricesche Handlungen reduzieren lassen. Damit Gricesche Handlungen überhöht werden können, sind Zeremonien unabdingbar. Doch ändert dies nichts daran, daß das, was S auch immer tut, eine Gricesche Handlung ist — eine Handlung, die kraft einer Zeremonie z.B. religiös überhöht wird.

Sind diese Überlegungen korrekt, so besteht kein Anlaß, die Griceschen Kriterien zu modifizieren. Das wäre nur dann nötig, wenn zeremonielle Handlungen einen Handlungstyp eigener Art darstellen würden. Darüber hinaus wird das obige Bedenken hinfällig, wonach mit den Griceschen Kriterien der Unterschied zwischen den Wirkungen Gricescher Handlungen und den zeremoniellen Handlungen verwischt wird. Im ersten Fall haben wir es nicht mit Griceschen Handlungen zu tun, im zweiten dagegen sind die Handlungen Gricesche Handlungen

(und zwar solche, die kraft einer Zeremonie überhöht werden). Das gilt auch dann, wenn zutreffen sollte, daß S damit, daß er den Satz „Ich spreche dich los von deinen Sünden“ äußert, dem Angesprochenen H seine Schuld verzeiht und H sich *dadurch* „frei und gewiß“ weiß.²⁹ Selbst dann ist es so, daß diese Handlung kraft einer Zeremonie religiös überhöht wird und damit, d.h. innerhalb des Zeremoniells, eine (im angedeuteten Sinne) Befreiung des Angesprochenen ist.

Daß sich H gegebenenfalls frei und gewiß weiß, ist eine mögliche Wirkung dessen, was S tut. Und daß es sich hierbei um eine *Wirkung* handelt —und nicht um eine Gricesche Handlung bzw. um eine zeremonielle Handlung—, läßt sich mit Hilfe der Griceschen Analyse definitiv bestimmen. Allerdings läßt sich mit ihrer Hilfe nicht bestimmen, welche (anderen) Wirkungen mit dem Vollzug einer Griceschen Handlung möglicherweise eintreten können; und selbstverständlich ist mit ihrer Hilfe auch nicht zu bestimmen, unter welchen Umständen diese Wirkungen tatsächlich eintreten. Ich sage „selbstverständlich“, weil ich der Auffassung bin, daß solches zu bestimmen nicht die Aufgabe einer handlungstheoretischen bzw. sprachphilosophischen Analyse von Sprechakten —auch nicht von religiösen Performativa— sein kann.³⁰ Hingegen denke ich, daß sich Licht auf solche Aspekte religiösen Sprechens werfen läßt, wenn man sich ein paar Gedanken über eine Frage macht, die durch die Gricesche Analyse zumindest nahegelegt wird: Worin eigentlich besteht die Pointe einer Überhöhung Gricescher Handlungen kraft Zeremonien?

VIII. Bedeutung und Bedeutsamkeit

Abschließend soll wenigstens angedeutet werden, wie man sie —vor dem Hintergrund einer Griceschen Analyse— beantworten könnte. Zu diesem Zweck greife ich auf die sprachphilosophischen, genauer: *bedeutungstheoretischen* Implikationen der Griceschen Theorie zurück. Ich werde dies allerdings summarisch tun und auf Erläuterungen rundum verzichten (fairerweise ist zu sagen, daß die meisten Punkte recht problematisch sind).³¹

In Abschnitt IV wurde kurz angedeutet, daß sich laut Grice die Frage, *was* S mit f-Tun gegenüber H meint bzw. *was* Ss Äußerung eines

²⁹ Vgl. die Fußnote 8.

³⁰ Und, nota bene, weil ich der Meinung bin, daß solches zu bestimmen handlungstheoretisch wie auch sprachphilosophisch gar nicht von Relevanz ist (vgl. den nächsten Abschnitt). Anderer Auffassung ist da ganz offensichtlich Illge, „Inwiefern bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens?“ (Anm. 2), bes. S. 262ff.

³¹ Vgl. K. Petrus, „Behauptung“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25 (2000), S. 247-257.

Satzes bedeutet, beantworten läßt, indem präzisiert wird, welche Reaktion S bei H hervorzurufen bezweckt. Nun wissen wir, daß man mit der Äußerung eines Satzes so mancherlei bezwecken kann; und wir wissen jetzt auch, daß sich mit der Griceschen Theorie das schillernde Reich möglicher Zwecke sinnvoll eingrenzen läßt. Laut (GK) kann S nämlich nur jene Zwecke verfolgen, die zugleich Gricesche Handlungen sind (nennen wir sie, jetzt schon fast gewohnheitsmässig, die „Griceschen Zwecke“). So kann S mit der Äußerung eines Satzes bezwecken, H mitzuteilen, daß es regnet; oder er kann mit der Äußerung eines Satzes bezwecken, H vor Ferdinand, dem Stier, zu warnen; oder es kann S mit der Äußerung eines Satzes bezwecken, H zu befehlen, er solle das Tor schließen; oder dergleichen mehr. Hingegen kann S, wie gesehen, laut (GK) mit der Äußerung eines Satzes nie und nimmer bezwecken, H davon zu überzeugen, daß es regnet; ebensowenig kann er mit der Äußerung eines Satzes bezwecken, H zu verängstigen oder ihn zu überreden, das Tor zu schließen.

Nehmen wir für den Augenblick an, Grice habe im großen und ganzen recht (m. E. hat er recht). Unter dieser Voraussetzung gibt uns (GK) demnach an, welche Zwecke es sind, die für die Bedeutung von Ss Äußerung des betreffenden Satzes konstitutiv sind: die Griceschen Zwecke. Mit anderen Worten kann die Bedeutung von Ss Äußerung eines Satzes z.B. darin bestehen, daß S H befiehlt, das Tor zu schließen. Nie und nimmer aber kann sie darin bestehen, daß S H überredet, das Tor zu schließen. Daß S H (möglicherweise) überredet, das Tor zu schließen, kann bestenfalls eine Wirkung dessen sein, was S tut. Genauso gut könnte Ss Handlung bewirken, daß H sich über S ärgert. In einem gewissen Sinne könnte man also sagen, Ss Handlung sei für H von Bedeutung — nämlich insofern, als sie beispielsweise bewirkt, daß sich H über S ärgert. Dabei sage ich bewußt „von Bedeutung“, und nicht: Ss Äußerung des betreffenden Satzes hat (für H) die Bedeutung, daß sich H über S ärgert. Ss Äußerung bedeutet, was sie nun einmal bedeutet; und was sie bedeutet, läßt sich bestimmen, indem eruiert wird, welchen Griceschen Zweck S mit seiner Äußerung verfolgt, und nicht dadurch, daß gesagt wird, von welcher Bedeutung sie für H ist. Um diesem Punkt Rechnung zu tragen, sollte man also klar unterscheiden zwischen der *Bedeutung*, die Ss Äußerung eines Satzes hat, und der *Bedeutsamkeit*, die sie z.B. für H haben kann. „Bedeutsamkeit“ — nicht aber „Bedeutung“ — hat demnach mit Relevanz zu tun und ist in Begriffen jener Wirkungen zu charakterisieren, die das, was S tut, haben kann.³²

³² Vgl. dazu auch die Überlegungen von L. Wittgenstein in seiner *Philosophischen Grammatik*, Frankfurt a. M. 1989, bes. S. 63-71.

Wie schon mehrmals gesagt, kann es von solchen Wirkungen unzählige geben und entsprechend kann Ss Äußerung im Prinzip beliebig bedeutsam sein. Und damit droht natürlich eine Gefahr. Denn so ist nicht mehr klar, was der Begriff der Bedeutsamkeit eigentlich bringt. Eine Möglichkeit, ihm doch Sinn abzugewinnen, besteht darin, nur retrospektiv von Bedeutsamkeit zu reden. Tritt eine Wirkung tatsächlich ein, so war Ss Äußerung in eben dieser Hinsicht bedeutsam. Allerdings läßt sich in zahlreichen Fällen nicht ohne weiteres ermitteln, ob eine Wirkung tatsächlich eingetreten ist oder nicht. Eine andere Möglichkeit besteht darin, das Spektrum möglicher Wirkungen einzuschränken, indem *festgelegt* wird, welche Wirkung eine bestimmte Handlung haben *sollte*.

Es scheint mir nicht abwegig, daß nun zeremonielle Handlungen genau solche Handlungen sind, für die festgelegt ist, welche Wirkungen sie haben sollten. Dabei mag offen bleiben, ob innerhalb der Zeremonie festgelegt wird, welche Wirkungen in diesem Sinne *zeremonielle Wirkungen* sind. In jedem Fall würde gelten, daß die Bedeutsamkeit einer bestimmten (Griceschen) Handlung *qua* zeremonielle Handlung in Begriffen genau jener Wirkung zu bestimmen ist, von der festgelegt ist, daß diese Handlung sie haben sollte — und zwar (im Minimum) für die an der entsprechenden Zeremonie beteiligten Personen. Hier ist auf dreierlei zu achten: Die zeremonielle Wirkung ist nicht von der Art, daß es dafür, daß sie eintreten kann, erforderlich ist, daß die entsprechende Handlung innerhalb der entsprechenden Zeremonie vollzogen wird. Würde solches gelten, handelte es sich bei dieser Wirkung um ein konventionales Ergebnis im Sinne Austins. Zweitens: Die zeremonielle Wirkung unterscheidet sich nicht substantiell von jener Wirkung, die eine Gricesche Handlung, welche nicht religiös überhöht wird, haben kann. Mit anderen Worten handelt es sich bei den zeremoniellen Wirkungen nicht um einen genuinen Typus von Wirkungen (sie können allerdings von einer anderen Qualität sein als ‚gewöhnliche‘ Wirkungen). Und drittens: Sagen, daß die Bedeutsamkeit einer zeremoniellen Handlung darin besteht, daß sie eine ganz bestimmte Wirkung haben sollte, heißt nicht sagen, daß sie —und sei's nur aufgrund von Festlegungen— auch tatsächlich diese Wirkung hat.

Insofern diese Überlegungen auf zeremonielle Handlungen zutreffen, gelten sie freilich auch für die religiösen Performativa. Insbesondere gilt auch für sie, daß die Bedeutung etwa der Äußerung „Ich spreche dich los von deinen Sünden“ nicht in Begriffen ihrer Wirksamkeit zu bestimmen ist; diese Äußerung bedeutet, was sie nun einmal bedeutet — und zwar *qua* Handlung, mit der ein Gricescher Zweck verfolgt wird. Und natürlich trifft auf die religiösen Performativa auch zu, daß sie unzählige Wirkungen haben und somit für die an der Zeremonie

beteiligten Personen auf mannigfaltige Weise bedeutsam sein können. Falls die Überlegungen in diesem Abschnitt etwas für sich haben, wäre jetzt zu fragen, inwiefern die Äußerung von „Ich spreche dich los von deinen Sünden“ eine Handlung ist, für die (kraft Zeremonie) festgelegt ist, daß sie eine bestimmte Wirkung haben sollte. Konkret wäre also zu prüfen, ob die Wirkung, wonach der Angesprochene sich „frei und gewiß“ weiß, vom Schlage einer zeremoniellen Wirkung ist. Wie gesagt, es scheint mir nicht abwegig, daß dies der Fall ist. Zumindest scheint es mir nicht abwegig, daß solche Festlegungen ein geeignetes Mittel darstellen, um deutlich zu machen, *daß* bestimmte Handlungen für bestimmte Personen von Relevanz sind und *worin* ihre Bedeutsamkeit genau besteht. Damit möchte ich keineswegs suggerieren, es sei dies die einzige Pointe zeremonieller Handlungen; aber immerhin könnte hierin ein Vorzug zeremonieller Handlungen gegenüber ‚bloß‘ Griceschen Handlungen bestehen.

Freilich ist mit all dem noch lange nicht geklärt, auf welche Weise festgelegt wird, was für Wirkungen religiöse Performativa haben sollten. Ebenso bleibt offen, welcher tiefere Sinn mit solchen Festlegungen allenfalls verbunden ist — und damit natürlich auch, inwieweit sie womöglich regeln, was für Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die zeremoniellen Wirkungen auch tatsächlich eintreten. Doch sind das vermutlich Fragen besonderer Art. Zumindest sehe ich (derzeit) nicht, wie man sie in handlungstheoretischer oder sprachphilosophischer Perspektive beantworten könnte.

Klaus PETRUS

AUSTIN A GRICE
O ZAŁOŻENIACH ANALIZY RELIGIJNYCH CZYNNOŚCI MOWY

Streszczenie

I. Uwagi wstępne

W poniższym artykule chodzi o założenia teoretyczno–czynnościowej (oraz filozoficzno–językowej) analizy religijnych czynności mowy (*religiöse Sprechakte*). Przy takich analizach autorzy nierzadko powołują się na slogan „mówienie to działanie” (*Sprechen ist Handeln*), a przede wszystkim na Johna L. Austina. Proponowane przez niego ujęcie jawi się szczególnie odpowiednie dla zrozumienia religijnych wypowiedzi performatywnych (dokonawczych, *Performativa*), gdyż właśnie przez nie z jednej strony bardziej ujaśnione zostaną warunki skutecznego *wykonania* religijnych czynności, z drugiej zaś strony założenia ich skuteczności (*Wirksamkeit*); a tym samym stanie się jaśniejsze, w jaki sposób wykonanie i skuteczność wzajemnie od siebie zależą oraz to, na czym dokładnie polega osobliwość mowy religijnej.

II. Kryterium Austina

Ponieważ różnica pomiędzy przebiegiem pewnej czynności i jej skutecznością zdecydowanie polega na różnicy pomiędzy czynnościami illokucyjnymi i perlokucyjnymi, stąd wspomniana analiza religijnych czynności mowy niechybnie zakłada, iż można jasno rozróżniać pomiędzy czynnościami illokucyjnymi i perlokucyjnymi. W pierwszym kroku próbuję wykazać, iż Austin nie posiada użytecznych kryteriów dla wprowadzenia takiego rozróżnienia. Podczas gdy jedno z kryteriów jest za szerokie, a drugie za wąskie, to trzeciemu brak odniesienia do tej charakterystyki, która powinna być *istotna* dla czynności illokucyjnych: do konwencjonalności.

III. Austinowska konwencja

Dlatego w drugiej fazie chodzi mi o wykazanie, że w stosunku do istotnej cechy czynności illokucyjnych – konwencjonalności – Austin popełnia zasadniczy błąd. Odróżnia on wprawdzie dwie formy konwencji. Patrząc jednak dokładniej, przy pierwszej formie wcale nie chodzi o konwencje; druga zaś forma, przy bliższym spojrzeniu, okazuje się nieistotną cechą czynności illokucyjnych.

IV. Teoria Grice'a

Innymi słowy, Austinowi brak nie tylko odpowiedniego kryterium do odróżniania czynności illokucyjnych od perlokucyjnych. Pomylił się także w stosunku do istotnej cechy czynności illokucyjnych. Ten stan rzeczy nie oznacza nic dobrego, gdy chodzi o analizę czynności religijnych, gdyż najpóźniej teraz ukazuje się cała beznadziejność próby, aby za pomocą teorii Austina rozróżniać jasno i dokładnie pomiędzy wykonaniem jakiejś czynności i jej oddziaływaniami. A właśnie to rozróżnienie jest centralne przy analizie religijnych czynności mowy. Dlatego łatwo zrozumieć, iż rozglądamy się za inną teorią. Moim zdaniem alternatywnym jest ujęcie, jakie zaproponował Paul Grice. W swoich wczesnych pismach Grice rozwinął teorię znaczenia względnie komunikacji, według której mówca swoją wypowiedzią coś mniema, dążąc swoją czynnością do określonych *celów*. W tej części artykułu przedstawiam w wielkim skrócie, co kryje się za tą propozycją.

V. Grice'owskie kryterium

Na tym tle zostanie przedstawione kryterium rozróżniania pomiędzy czynnościami i ich skutecznościami. Owo „grice'owskie kryterium” stwierdza ogólnie, co następuje: jakaś czynność jest dokonana dokładnie wtedy, gdy mówiącemu uda się swemu rozmówcy wyjaśnić, co zamierza osiągnąć tą czynnością. Typowymi przykładami dla „grice'owskich czynności” są: pytanie, przekazywanie, grozenie, prośenie, żądanie, doradzanie itd. W przeciwieństwie do tego następujące czynności nie są czynnościami grice'owskimi: irytowanie, rozweselanie, zaniepokajanie, przekonywanie, namawianie, uwalnianie itd. Aby te czynności zostały dokonane, *nie* wystarczy, że dla słuchacza stanie się jasnym, co mówiący zamierza u niego osiągnąć.

VI. Czynności i działania

O jakie więc sposoby zachowania tu chodzi? Staram się wykazać, że takie czynności można wykonać tylko dzięki temu, że wykonuje się grice'owskie czynności i że ta okoliczność przemawia za tym, by je określić jako *działania* grice'owskich czynności. Jeśli te rozważania są poprawne, to jest to krok naprzód w drodze do celu, jakim jest odsłonięcie założeń do analizy (religijnych) czynności mowy. Posiadamy bowiem teraz dzięki grice'owskiej teorii komunikacji ostateczne kryterium rozróżnienia grice'owskich czynności od takich, które grice'owskimi nie są, np. od działań tamtych czynności. Tym samym rozwiązaliśmy od strony rzeczowej ten problem, który nam pozostawił Austin.

VII. Czynności obrzędowe

Nie znaczy to, że wkład Grice'a do analizy religijnych zdań performatywnych spełnia swoją rolę. W rzeczywistości bowiem niektórych określonych czynności grice'owskie kryteria nie obejmują. Mam na myśli np. udzielanie chrztu, składanie przysięgi, zawieranie małżeństwa, odpuszczanie grzechów. Te czynności nie mieszczą się w tym kryterium dlatego, że w wysokim stopniu są umowne, a o umowności nie wspomina się przy grice'owskim kryterium. Czy w takim razie musimy zmodyfikować analizę? Usiłuję udowodnić, że nie musimy tego robić. Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na to, że czynności takie, jak wyżej wymienione, są *czynnościami obrzędowymi*. Ich cechą charakterystyczną jest to, że może je wykonać osoba upoważniona i to w czasie uprzednio określonego obrzędu. Po drugie, jest oczywiste, że czynności obrzędowe z pewnego punktu widzenia są cą czynnościami grice'owskimi. Za tym rozumowaniem stoi następująca myśl: To co ktoś czyni, wykonując czynność obrzędową, jest czynnością grice'owską, która na mocy obrzędu zostaje „podniesiona” i w tym kontekście jest czynnością obrzędową. Wyjaśnijmy to na konkretnym przykładzie. Kiedy jakiś S w odpowiednich warunkach wypowiada słowa: „Ja cię rozgrzeszam”, S *przebacza* winę H, do którego się zwraca. W tym ujęciu czynność S jest czynnością grice'owską. Przez to samo bowiem, że S za pomocą owej wypowiedzi przebacza H, S ujawnia wystarczająco tą swoją wypowiedzią, że chce mu przebaczyć. A ta grice'owska czynność, mianowicie przebaczenie, na zasadzie uprzednio ustalonego obrzędu zostaje w sferze *religijnej podniesiona* i dzięki temu, tzn. w trakcie takiego obrzędu, jest odpuszczeniem grzechów. Główna myśl jest więc taka, że poprzez tego rodzaju „podniesienie” nie powstaje nowy typ czynności.

Nie znaczy to, że obydwie czynności można ograniczyć do czynności grice'owskich. Aby czynność grice'owska mogła być „podniesiona”,

koniecznie wymagane jest istnienie obrzędów. Nie ma to jednak wpływu na to, że to co S czyni, jest czynnością grice'owską, czynnością, która na mocy obrzędu, np. religijnego, zostaje podniesiona. Jeśli te rozważania są poprawne, to nie ma żadnego powodu, by modyfikować kryterium grice'owskie.

VIII. Znaczenie i ważność

Na czym właściwie polega zabieg podnoszenia czynności grice'owskich na mocy obrzędu? W tej ostatniej części artykułu chciałem, przynajmniej w zarysie, wskazać, jakiej można udzielić odpowiedzi. W tym celu sięgam znów do językowo-filozoficznej, a dokładniej, do implikacji *znaczeniowo-teoretycznych* grice'owskiej teorii. Z pomocą bowiem tej teorii da się nie tylko określić, w jakich okolicznościach można wykonać czynność grice'owską, lecz także co ta czynność znaczy, a konkretnie, staram się wykazać, że dzięki kryterium grice'owskiemu możemy dokładnie określić, z jednej strony co znaczy np. wyrażenie: „Ja ciebie rozgrzeszam”, a z drugiej strony, jakie ma ono znaczenie dla osoby, do której jest kierowane. Należy przy tym wziąć pod uwagę dwie sprawy: po pierwsze „ważność” – a nie „znaczenie” – trzeba scharakteryzować w terminach tych działań, które może posiadać to, co czyni S; po drugie: wydaje się typowe dla czynności obrzędowych (a tym samym i dla religijnych czynności mowy), że dzięki odpowiednim obrzędom *stwierdza się*, jaką doniosłość, względnie działanie *winny* one posiadać. Jeśli to rozważanie jest trafne, to następnym krokiem byłoby pytanie, o ile takie stwierdzenia stanowią odpowiedni środek, by się stało jasnym, że określone czynności mają znaczenie dla określonych osób i *na czym* to znaczenie właściwie polega. Nie znaczy to, że stanowi to jedyny ważny punkt czynności obrzędowych. Zawsze jednak przy tym obrzędowe czynności mogą mieć pierwszeństwo przed „jedynie” grice'owskimi czynnościami.

Oczywiście przez to samo nie zostało jeszcze wyjaśnione, w jaki sposób stwierdza się, jakie działania mają spełniać religijne performatywy. Tak samo sprawą otwartą pozostaje, jaki głębszy sens w ogóle wiąże się z takimi stwierdzeniami – a przy tym oczywiście też, do jakiego stopnia one kierują, jakie założenia muszą być spełnione, aby obrzędowe działania faktycznie zaistniały. Są to jednak pytania szczególnego rodzaju, a przynajmniej (na razie) nie widzę, jak można by na nie odpowiedzieć w kontekście teorii czynności lub filozofii języka.