

Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik

—

Ein Beitrag zur Philosophie der Psychologie

Matthias Schwab

*Nimm an: jemand setzt einen Preis aus
für die größte Erbärmlichkeit - glaubst du nicht,
daß auch diesen Preis
nur sehr wenige erringen werden?*

Sokrates im Phaidon.

Vorwort

*Ich hatte eben stets eine außerordentlich große
Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden
zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen
und in meinem Leben sicher zu gehen.*

René Descartes, 1637.

Der erste und einzige Satz meiner Vorrede zu dieser Arbeit sollte ursprünglich lauten: Ich bereue keines der niedergeschriebenen Worte, und vom gegenwärtigen Standpunkt aus erscheint mir kein Wort daran zuviel.

Jetzt, da die Betschemel brennen ... will ich aber dem Ende dieser Arbeit nicht vorgreifen, sondern dem Leser den Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik als ein fesselndes und für jedes wissenschaftliche Sprechen notwendiges Unternehmen empfehlen.

Diese Arbeit entspringt meiner Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und um in meinem wissenschaftlichen Sprechen nicht Meinungen oder Mutmaßungen, sondern wahre Erkenntnis zu erfassen. Nichts scheint mir hierzu wichtiger, als eine Klarheit der Begriffe, mit denen wir unsere Erkenntnis artikulieren. Begriffliche Klarheit ist eine Klarheit der Sprache. Diese Arbeit versucht zu zeigen, wie dies möglich ist.

Der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik hat zum Ziel, die Bedeutung der „Bedeutung“ darzulegen. Nur wer weiß, was die Begriffe, die er gebraucht, bedeuten, weiß, was er sagt. Und nur wer weiß, wodurch eine Theorie der Bedeutung begründet ist, weiß, warum er das, was er sagt, sagen kann.

Das Wissen, warum die Begriffe einer Theorie, und die Begriffe der Objekte dieser Theorie, eine bestimmte klare Bedeutung haben, ist die Bedingung dafür, zu wissen, was diese Theorie überhaupt aussagt.

Deshalb, weil es - wie ich meine - von allgemeinem Interesse sein sollte, zu wissen, was eine Theorie aussagt, anstatt zu mutmaßen, was sie bedeuten könnte, ist der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik eine Reflexion, die der Konstruktion einer Theorie notwendigerweise vorausgehen sollte.

Daß die Sache nicht ganz einfach ist, sieht man daran, wie leicht hier Verwirrung zu stiften ist: Ich meine, das was ich sage, bedeutet einfach, daß der, der nicht weiß, warum die Bedeutung, die er meint, wenn er etwas so oder so sagt, auch wirklich bedeutet, was er meint, oder schlimmer, ob das, was er sagt, überhaupt das bedeutet, was er meint, gar nicht weiß, was er sagt. Und solange die Bedeutung der Bedeutung der Semantik nicht verstanden ist, ist eben nicht klar, ob das, was ich meinte als ich es so sagte, auch bedeutet, daß es so ist.

Sollte *mein Versuch* einer theoretischen Grundlegung der Semantik nicht nur Versuch geblieben, sondern tatsächlich ein Beitrag zum Verständnis der Semantik sein, so wäre ich meinem Ziel, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, ein gutes Stück näher gekommen. Wie dem auch sei, ich hoffe, diese Arbeit spornt ihre Leser an, selbst zu denken und ihre Gedanken in neuer Klarheit zu artikulieren.

Inhalt

Vorwort.....	iii
I. Wovon ich sprechen will.....	1
1. Ziel dieser Arbeit.....	2
2. Was ist Semantik?.....	6
3. Methodisches.....	9
4. Psychologie und Philosophie.....	22
5. Sprechen und über Sprechen sprechen.....	32
II. Was nennen wir Sprache?.....	36
1. Erste Beobachtungen: Die Sprache ist eine Stadt.....	36
2. Alltagssprache.....	49
3. "Künstliche" Sprachen	51
3.1. Fachsprachen.....	54
3.2. Computersprachen.....	56
3.3. Begriffsschrift.....	59
4. Dichtung.....	63
5. Vom Ur-sprung der Sprache.....	67
III. Wozu sprechen? - Vom Zweck der Sprache.....	77

IV. Sprechen verstehen - Die Elemente der Sprache..... 100

1. Symbol und Zeichen.....	101
2. Sinn, Satz, Gedanke.....	111
3. Grammatik I - Einige Regeln der Verknüpfung.....	123
4. Bedeutung.....	130
4.1. Behaviorismus - Bedeutung durch kontingentes Verhalten.....	133
4.2. Mentalismus - Bedeutung durch geistige Bilder.....	144
4.3. Konventionalismus - Bedeutung durch soziale Vereinbarungen.....	150
5. Grammatik II - Normative Verknüpfung.....	174
6. Vom Wort zum Begriff.....	198

**V. Anmerkungen zur Bedeutung des Wortes "Wahrheit" und
den Grenzen der Sprache.....****VI. Und nun?.....**

1. Was folgt für eine psychologische Theorie der Bedeutung?.....
2. ... und eigentlich dürfte man Psychologie nur dichten.....

Literatur.....**Verzeichnis der Tabellen und Abbildungen.....****Namenregister.....**

Anmerkung zur Zitierweise

Zur besseren Zuordnung der jeweiligen Zitate aus den einzelnen Werken Immanuel Kants und Ludwig Wittgensteins habe ich im Text statt des Erscheinungsjahres das jeweilige Werk folgenden allgemein üblichen Abkürzungen gemäß mit angegeben.

Immanuel Kant:

Kritik der reinen Vernunft	KrV
Kritik der praktischen Vernunft	KpV
Kritik der Urteilskraft	KU

Die Zitate nennen jeweils die Seitenangabe der Akademie Ausgabe (AA) herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902/10. Die „Kritik der reinen Vernunft“ wurde nach der zweiten Ausgabe von 1787 zitiert.

Ludwig Wittgenstein:

Tractatus logico-philosophicus	TLP und Nr.
Philosophische Untersuchungen	PU und §
Zettel	Zettel und §
Über Gewißheit	ÜG und §
Letzte Schriften zur Philosophie der Psychologie	LS und Seite
Vermischte Bemerkungen	VB und Seite

I. Wovon ich sprechen will

*Das Wort Seele ist die Antwort auf eine Frage,
deren Sinn dem Frager nicht klar ist.*

Fritz Mauthner, 1902.

Je länger ich mich mit den Dingen und Sachverhalten beschäftigte, die mir unter dem Namen „Psychologie“ entgegentraten, je genauer ich die unterschiedlichen Schulen und Ansätze zu unterscheiden und ordnen vermochte und je mehr praktisch tätige oder theoretisch forschende Psychologen mich von der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Grundsätze und Regeln zu überzeugen suchten, einige, sich für besonders fortschrittlich haltende, sogar von der Wahrheit, daß es in der Psychologie keine Wahrheiten und ewige Gesetze gäbe, desto mehr wuchsen meine Skepsis und meine Vorbehalte gegenüber der Bedeutung des Wortes „Psychologie“.

Natürlich wußte ich, wer, wo und wann das, was er tut und sagt als „Psychologie“ oder „psychologisch“ bezeichnet, aber was der Einzelne damit meinte, schien mir meist überhaupt nicht klar und oft schien es so, als ginge es dem, der das Wort gebrauchte kaum besser als mir. Klar schien mir, daß „Psychologie“ nicht etwas bestimmtes, sondern alles mögliche zu bedeuten schien. Ich hatte in etwa folgendes Bild:

Myriaden von Forschern sausen wie Glühwürmchen durch die Nacht der „Psycho“ und scheinen dabei jede Menge „Logie“ zu entdecken. Jede Entdeckung war - irgendwie, keiner wußte, wie genau - ein Beitrag zur Fackel der Erkenntnis, die eines schönen Tages diese Nacht zum Tag machen sollte.

„Psycho“ getaucht in das gleißende Licht der ewigen „Logie“.

Pioniere der Wahrheit rekrutierten Weggefährten für ihre Expeditionen, um ihre Flaggen in immer neue Regionen der terra incognita „Psycho“ zu tragen.

Und dennoch; irgend etwas hielt mich davon ab, mich hineinzustürzen in die Betriebsamkeit dieser Nacht, um mein Fünkchen Wahrheit beizusteuern. Ich sah hin, hörte zu, machte diese und jene Erfahrung, dachte nach, studierte Expeditionspläne und Forschungsberichte, erwarb Wissen und hielt es schließlich für unumgänglich, ehe ich mich irgendeiner jener Untersuchungen widmen könnte, eine eigene Expedition zu

unternehmen. Denn immer mehr gewann ich den Eindruck, daß die grundlegenden Begriffe der Psychologie, ja schon dieser Begriff selbst, gründlich unklar und dunkel sind.

So manches mal schien es mir, als würde sich diese von Fünkchen der Erkenntnis durchzuckte Nacht der Seele nie in das gleißende Licht der ewigen „Logie“ tauchen lassen und als würde die Grenze unserer Erkenntnis nicht um uns herum, sondern mitten durch uns hindurch gezogen werden müssen.

Dann dachte ich heimlich: „... und eigentlich dürfte man Psychologie nur dichten.“

1. Ziel dieser Arbeit

For an individual, however, there can be no question a few clear ideas are worth more than many confused ones.

Charles Sanders Peirce, 1877.

„Daß es dieser Arbeit in ihrer Dürftigkeit und der Finsternis dieser Zeit beschieden sein sollte, Licht in ein oder das andere Gehirn zu werfen, ist nicht unmöglich; aber freilich nicht wahrscheinlich.

Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemanden zu eigenen Gedanken anregen“ (Wittgenstein, PU, S.232).

Mit diesen Worten und „mit zweifelhaften Gefühlen“ (Wittgenstein, PU, S.232) ließ Ludwig Wittgenstein „Philosophische Untersuchungen“ veröffentlichen, die mich veranlaßt und angespornt haben, die Probleme, die mich beunruhigten und das, was mir verworren und unklar war, zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen.

Was mich beunruhigte, war die unklare *Bedeutung* grundlegender psychologischer Begriffe. Zum Beispiel wollte ich wissen, was „Wissen“ bedeutet.

Nun ist „Wissen“ sicherlich kein Randbegriff innerhalb der Psychologie, und Psychologen sollten einen klaren Begriff von Wissen haben. Allerdings wird „Wissen“ z.B. im dreibändigen „Lexikon der Psychologie“ von Wilhelm Arnold, Hans Jürgen

Eysenck und Richard Meili gar nicht aufgeführt, und Dorschs „Psychologisches Wörterbuch“ bleibt auch eher vage. Wissen sei eine quasi analoge Bezeichnung für Information oder codierte Erfahrungsinhalte. Nun *weiß* ich aber schon gar nicht, was ich mir unter einem nicht codierten Erfahrungsinhalt vorstellen soll? Sie etwa?

Und eine Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie, die rund tausend(!) Experten zur Zukunft unserer Gesellschaft befragte, fördert die „Erkenntnis“ zutage: „Wissen ist gleichsam das, was man im Kopf hat“ (zitiert nach Etzold, 1998, S.31).

„*Ach so!*“, mag man sich denken und mit Sabine Etzold fragen: „Ist Wissen nicht eher das, was man im Kopf haben sollte, was aber statt dessen andere im Kopf haben? Und wie kommt das Wissen von einem Kopf in den anderen? Offenkundig wissen die Experten selbst nicht genau, was Wissen ist, und verstecken sich hinter einem Zitat des Soziologen Nico Stehr, das ein Defizit beim Wissen über Wissen beklagt. Viel genauer hingegen kennen sich die befragten Experten in der Vielzahl verschiedener Sorten von Wissen aus. Da gibt es das Grund- und Basiswissen, das Allgemeinwissen, das Fachwissen, das wissenschaftliche Wissen, das explizite und das implizite Wissen, das statische und das dynamische Wissen, das Folgewissen, das vernetzte Wissen, das Erfahrungswissen, das Metawissen, das Bewältigungswissen und nicht zuletzt das Nichtwissen, dessen Bedeutung immer mehr zunehme“ (Etzold, 1998, S.31).

Es ist zwar unklar, wovon die Rede ist, aber dafür kann der Begriff um so genauer differenziert werden.

Soviel Begriffsverwirrung schien mir Grund genug, alles daran zu setzen, die „Dunkelheiten“ der Psychologie und die Unklarheiten ihrer Grundbegriffe so weit als möglich aufzuklären.

Doch was war eigentlich unklar?

Irgendwie z.B. die Bedeutung des Wortes „Wissen“. - Aber *was* war unklar? - Nun ja, die *Bedeutung*.

Schon saß ich in der Tinte; und treffender kann eine sprachliche *Zweideutigkeit* nicht sein.

Eigentlich wollte ich wissen, was „Psychologie“, was „Seele“, was „Identität“, was „Denken“, „Wissen“ und „Wahrnehmen“ bedeuten, und kaum waren diese Fragen ge-

stellt, so stand ich vor der grundlegenden Frage, was denn „*bedeuten*“ eigentlich *bedeutet*?

Ich sah mich also gezwungen, die Sprache selbst zu betrachten, denn nur innerhalb der Sprache hat eine Begriffsklärung überhaupt *Bedeutung*. Ich mußte mir gewissermaßen zunächst über das Medium klar werden, in welchem jede Begriffsklärung stattfinden muß, wollte ich nicht Gefahr laufen, mich in die Konstruktion eines begrifflichen Düsen-jets zu vertiefen, wo es eigentlich eines Amphibienfahrzeuges bedurft hätte.

Wenn das ursprüngliche Ziel, nämlich Klarheit über die Grundbegriffe der Psychologie zu erlangen, erreicht werden soll, so muß zunächst auf die Sprache selbst reflektiert und eine Reihe von Fragen beantwortet werden.

Was nennen wir eigentlich Sprache? Wie funktioniert sie? Warum können Worte etwas bedeuten? Wie kann man die Bedeutung der Worte erklären, d.h. eine Theorie der Semantik formulieren? Sind Worte und Begriffe dasselbe? Was ist die wahre Bedeutung eines Wortes? Und gibt es überhaupt so etwas wie die wahre Bedeutung eines Begriffes?

Der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik ist also der Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit einer Begriffsklärung überhaupt zu erarbeiten.

Darüber hinaus wird eine theoretische Grundlegung der Semantik natürlich einige wesentliche Begriffe der Psychologie berühren. Und vielleicht erweist sich eine Beschäftigung mit dem menschlichen Sprechen und den Zwecken, das dieses verfolgt, nicht nur als eine notwendige methodologische Voraussetzung jeder Begriffsklärung, sondern bereits als ein wesentlicher Beitrag zur Klärung der psychologischen Grundbegriffe selbst. Denn das Mitteilen vergangener Erfahrungen, die Lehrbücher der Chemie, die Berechnungen der Statik, das Programmieren von Computern, philosophische Reflexion, eine Auseinandersetzung mit jahrtausende alten Gedanken, der Ausdruck des Unsag-baren in Gedichten, all dies wäre ohne Sprache nicht möglich. Und um bei der Analyse der Elemente der Sprache aufgrund einer allzu einseitigen Kost an Beispielen, nicht wesentliche Aspekte einer Theorie der Bedeutung zu übersehen, soll das Phänomen der Sprache zunächst möglichst breit dargestellt (Kapitel II) und der Zweck unseres Sprechens untersucht werden (Kapitel III).

Im Zentrum der Analyse der Sprache steht dann die Erklärung der „Bedeutung“. Und die Darlegung der notwendigen Bedingungen der Semantik, wird - soviel sei verraten - die zentrale Bedeutung unseres autonomen Handelns hervorheben und damit sehr viel enger mit der Bestimmung eines klaren Begriffs von „Psychologie“ verbunden sein, als man es zunächst erwarten würde (Kapitel IV).

Schließlich werde ich nach einigen Anmerkungen zur Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ und den Grenzen der Sprache (Kapitel V) fragen, was die Ergebnisse dieser Untersuchung der theoretischen Grundlagen der Semantik für eine spezifisch psychologische Theorie der Bedeutung *bedeuten* (Kapitel VI).

Und nicht zuletzt hoffe ich, durch diese Arbeit dazu beizutragen, daß Psychologen und Philosophen nicht streng getrennt „ihrer Arbeit“ nachgehen und darüber auch nicht miteinander sprechen (und vielleicht in der Folge sogar nicht mehr miteinander sprechen können, weil keiner versteht, was der andere sagen will), sondern den kritischen Dialog untereinander und mit sich selbst suchen. Ich weiß, daß der hier versuchte Brückenschlag ein durchaus riskantes Unterfangen ist, dessen Notwendigkeit man, aus den unterschiedlichsten Gründen, bezweifeln kann. Aber ich bin trotz allem überzeugt, daß dieser Brückenschlag für beide Seiten nicht nur Mühsal und manches Mal sogar Langeweile oder verständnisloses Kopfschütteln, sondern auch ein Mehr an Erkenntnis bedeutet. Schließlich ist es die Auseinandersetzung mit dem Widersprüchlichen, die uns ermahnt, nicht Bürger einer *Denkgemeinde* zu werden.

Inwieweit diese Arbeit etwas Licht und Klarheit in den Ausdruck unserer Gedanken zu bringen vermag und inwieweit der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik geglückt ist, wird der Leser am Ende der Arbeit selbst zu beurteilen haben. Ich freilich habe das, was ich zu klären vermochte, geklärt und mich bemüht, das Ergebnis meiner Untersuchung so klar und unterhaltsam wie möglich niederzulegen.

2. Was ist Semantik?

Eine Bedeutungstheorie, die keine Theorie des Verstehens wäre oder nicht unmittelbar zu einer Theorie des Verstehens führen würde, hätte den

*Zweck, zu dem wir philosophisch gesehen eine
Bedeutungstheorie verlangen, verfehlt.*

Michael Dummett, 1975.

Diese Arbeit soll durch den Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik die Bedingungen der Möglichkeit einer Begriffsklärung überhaupt erarbeiten.

Was aber ist denn überhaupt Semantik?

Wäre ich in der Lage, diese Frage in zwei Sätzen zu beantworten, ich würde diese Arbeit nicht schreiben bzw. es einfach bei diesen beiden Sätzen belassen.

Ich will die platonische Frage nach dem „Wesen“ der Semantik deshalb zunächst, in guter sprachphilosophischer Manier, umformulieren zur Frage: Wie wird das Wort „Semantik“ denn in der Sprache gebraucht (vgl. hierzu auch S.161 und S.176)?

Damit kann zum einen das Ziel dieser Arbeit näher erläutert werden, ohne daß das Ergebnis der Arbeit schon gewußt werden muß, und zum anderen zugleich eine wesentliche Methode sprachphilosophischer Untersuchungen am Beispiel eingeführt werden.

Nun meine vorläufige Beantwortung der Frage: Die Semantik ist eine Wissenschaft der Bedeutung, d.h. der Versuch, eine Theorie der Bedeutung zu formulieren.

Eine hilfreiche, wenn auch sogleich zu kommentierende, begriffliche Unterscheidung und Erläuterung der für eine Analyse der Sprache wichtigen Fachtermini hat Charles W. Morris in folgendem Diagramm zusammengefaßt.

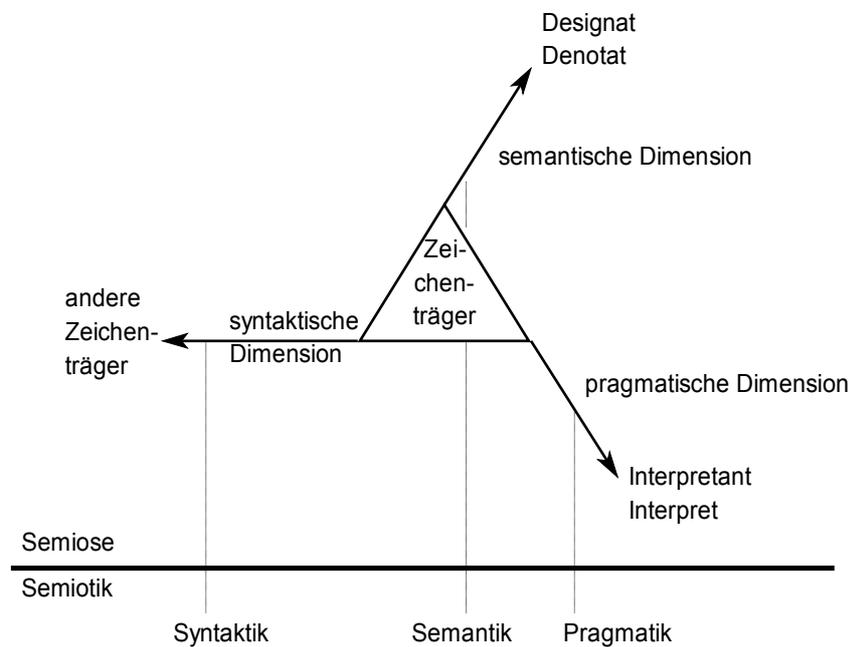


Abbildung 1: Grundlegende Begriffe der Semiotik (nach Morris, 1939, S.271).

Jeder Zeichenprozeß als ein Prozeß des „mittelbaren Notiz-Nehmens-von“ etwas, das nicht unmittelbar kausal auf den „Notiz-Nehmer“ einwirkt, wird *Semiose* genannt (vgl. Morris, 1979, S.270). Darin kann das, was als Zeichen operiert, also der *Zeichenträger*, hinsichtlich mehrerer Dimensionen oder Aspekte betrachtet werden.

Erstens stehen Zeichenträger in Relation zu anderen Zeichenträgern. Diese Relationen nennt man die *syntaktische Dimension der Semiose*.

Zweitens haben Zeichen einen Sinn bzw. eine Bedeutung. Diese Beziehung wird als die *semantische Dimension* bezeichnet.

Das *Designat* ist das, wovon man Notiz nimmt, wenn man einen Zeichenträger als Zeichen für etwas betrachtet. *Denotat* heißt das, was im Designat bedeutet wird, es ist das Objekt oder der Sachverhalt auf den das Designat verweist. Unterschiedliche Autoren haben für die wesentlichen Aspekte der semantischen Relationen unterschiedliche Bezeichnungen gebraucht. Diese sind zwar nicht in jeder Hinsicht vergleichbar, können aber, um die Orientierung im begrifflichen Chaos zu erleichtern, zusammen-

fassend dargestellt werden (s. Tabelle 1). Ich werde an den entsprechenden Stellen im Text weitere Erläuterungen einfügen und begriffliche Unterschiede herausarbeiten¹.

Morris	Odgen & Richards	Frege	Putnam	Sonstige
Designat	Gedanke	Sinn	Intension	Bedeutung
Denotat	Referent	Bedeutung	Extension	Referenz

Tabelle 1: *Übersicht semantischer Grundbegriffe*

Schließlich gibt es in jeder Semiose mindestens einen *Interpreten*, der vom Zeichen Notiz nimmt. Diese Handlung des „Notiz-Nehmens“ wird *Interpretant* genannt. Alle Verhältnisse der Zeichenträger zu den Zeichenbenutzern betreffen die *pragmatische Dimension der Semiose*.

„Als allgemeine Wissenschaft von den Zeichen enthält die Semiotik also die Teildisziplinen Syntaktik, Semantik und Pragmatik“ (Morris, 1979, S.271).

Der erste Teil dieser Arbeit wird zunächst vor allem die pragmatische Dimension der Semiose darstellen und untersuchen, was wir überhaupt Sprache nennen.

Die Analyse der Elemente der Sprache setzt dann mit einer Untersuchung des Zeichens als Zeichen ein und wird vor allem im Abschnitt „Grammatik I“ auf die syntaktische Dimension der Semiose eingehen, also die Regeln der Kombination von Zeichen betrachten.

Die zentrale Frage nach der Bedeutung von Zeichenträgern, die den Schlüssel zum Verstehen von Sprache darstellt, bezieht sich auf die semantische Dimension des Zeichenprozesses.

Mein Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik soll also die allgemeinen Grundlagen und Bedingungen einer Theorie der Bedeutung analysieren und erklären. Eine Bedeutungstheorie muß erklären, warum wir Zeichen als Zeichen gebrauchen und gebrauchen können, und nach welchen Prinzipien der Zeichenprozeß verlaufen soll, um Verständigung zu ermöglichen. Schließlich sollte eine Bedeutungstheorie auch ein Verständnis für die Bedeutung von „Bedeutung“ selbst ermöglichen und Klarheit in die semantischen Grundbegriffe bringen.

¹Die Tabelle nennt nur die Autoren, die im Kontext dieser Arbeit im Zusammenhang mit den jeweiligen Bezeichnungen wichtig sind. „Sonstige“ bezeichnet eine in vielen Texten übliche, aber z.B. gegenüber Frege gerade umgekehrte Terminologie. Die Tabelle soll eine Orientierungshilfe bezüglich *dieses* Textes, kein begriffsgeschichtlicher Überblick sein.

Damit aber ist schon an dieser Stelle klar, daß der Begriff der Semantik, wenn man ihn mit Morris auf die Relation zwischen Zeichenträger und Denotat beschränkt, was eine Theorie der Bedeutung betrifft, eigentlich zu eng gefaßt ist. Eine Theorie der Bedeutung, die nicht zugleich eine Theorie der Pragmatik beinhaltet, wird sich als nicht durchführbar erweisen. Die pragmatische Dimension der Semiose ist grundlegend für den gesamten Zeichenprozeß. Ein Zeichenträger ohne Interpretant ist *per definitionem* bedeutungslos. Die Syntaktik wird für diese Untersuchung der am wenigsten erhebliche Aspekt der Semiose sein, da sich die syntaktische Anordnung der Zeichen als prinzipiell (natürlich nicht in concreto) willkürlich erweisen wird.

Für diese Arbeit können also die Begriffe Semantik und Bedeutungstheorie durchaus als äquivalente Begriffe angesehen werden. Dabei ist natürlich zunächst die semantische Dimension der Semiose im obigen Sinne, also das Verhältnis von Zeichen zu Denotat, relevant. Allerdings darf nie vergessen werden, daß immer ein Interpret das Zeichen in dieser Relation bestimmt und diese Relation ohne Interpretant nicht vorhanden ist.

3. Methodisches

*Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß,
welches alle Menschen angeht, den gemeinen
Verstand übersteigen und euch nur von
Philosophen entdeckt werden sollte?*

Immanuel Kant, 1787.

Klarheit der Gedanken und Klarheit, was unser Sprechen bedeutet, sind eins. Dieser Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik will zeigen, wie und warum beides möglich ist. Eine Theorie der Bedeutung, die nicht auf eine Theorie der Erkenntnis und damit auf eine Theorie der Wahrheit bezogen ist, ist noch keine Theorie der Bedeutung. Denn die zu erarbeitende Grundlegung der Semantik hat nicht Mutmaßungen, sondern *wahre Erkenntnis* über die Bedeutung der „Bedeutung“ zum Ziel.

Deswegen ist es notwendig und für den weiteren Fortgang der Arbeit hilfreich, zunächst einige methodische Vorbemerkungen auszuführen. Außerdem soll im folgenden Abschnitt der Bezug dieser Arbeit zur Psychologie und zur Philosophie erläutert werden, denn eine Untersuchung der Semantik ist ein Beitrag zur Philosophie der Psychologie und zur Philosophie des Geistes und wird, so sie gelingt, für beide Wissenschaften von Bedeutung sein.

Die in diesem Abschnitt erläuterten Probleme, Fragestellungen und Positionen werden im Verlauf der Arbeit immer wieder auftauchen und ich werde des öfteren darauf zurück-verweisen. Das, was hier zunächst problematisch bleiben muß, wird, nachdem die Untersuchung von Sprache und Bedeutung geleistet ist, erklärt werden können, und in den Schlußkapiteln dieser Arbeit werde ich die aufgeworfenen Fragen erneut aufgreifen.

Zunächst aber einige grundsätzliche Bemerkungen zu meiner Herangehensweise an diese Arbeit.

Denken meint immer Selbstdenken! Sprechen heißt manchmal auch gedankenlos Nachsprechen.

Deshalb will ich nicht zusehen, wie Prometheus das Feuer herabbringt oder Artemis auf die Jagd geht, sondern selbst versuchen, Feuer zu machen und den Bock bei den Hörnern zu packen. (Auch auf die Gefahr hin, mir dabei die Finger zu verbrennen oder die Jagd ohne Erfolg abbrechen zu müssen.)

Das Zitieren von Literatur schafft dabei nicht mehr als den Rahmen, in dem sich meine Argumente selbst als tragfähig erweisen müssen. Ein berühmter Name macht oder begründet keine Erkenntnis. Der Wahrheitswert eines Satzes ist unabhängig von seinem Autor. Insofern hat der Verweis auf die Gedanken anderer in erster Linie die Funktion, dem interessierten Leser Fährten zu legen, die es ihm erleichtern, seiner Spurensuche die eine oder andere Richtung zu geben.

Was ich darstelle, beansprucht nicht, nie dagewesene Erkenntnisse zu beinhalten, wohl aber Erkenntnisse. Und ich hoffe, daß die Art und Weise meiner Darstellung und die Ordnung, die ich vorgenommen habe, dem einen oder anderen eine nie dagewesene Einsicht und Klarheit bestimmter Gedanken erleichtern wird.

Kurz und gut. Ich lege eine Fährte, indem ich von mir sage, was mir ein anderer sagte: „Tragen meine Bemerkungen keinen Stempel an sich, der sie als die meinen kennzeichnet, - so will ich sie auch weiter nicht als mein Eigentum beanspruchen“ (Wittgenstein, PU, S.232).

Klarheit der Gedanken, d.h. wahre Erkenntnis der Bedeutung der Begriffe unseres Denkens, ist Ziel und Motivation dieser Untersuchung.

Was aber heißt eigentlich „Klarheit der Gedanken“? Und wie erkenne ich, welche Bedeutung eines Wortes ich für wahr halten soll?

Wer einen klaren Begriff von Semantik hat, weiß erstens, *was* unter diesen Begriff fällt und zweitens, *warum*. Er kennt die Kriterien, anhand derer dies verbindlich und allgemeingültig zu entscheiden ist, also die Bedeutung dieses Begriffes.

Nun gibt es zwei Möglichkeiten, diese Kriterien zu erklären. Entweder die Kriterien der Unterscheidung sind aus der Erfahrung gewonnene Gewohnheiten zu handeln oder sie sind vor aller Erfahrung festgelegt. Entweder sie sind *a posteriori* oder sie sind *a priori*. Entweder die Bedeutung unserer Begriffe ist durch eine Analyse und Beschreibung tatsächlicher Sprechakte zu erklären (vgl. z.B. die Ansätze der Sprechakttheorie) oder sie ist als Bedingung der Möglichkeit tatsächlicher Sprechakte bereits vorausgesetzt und muß daher ohne Rückgriff auf die Erfahrung erklärt werden (vgl. die Ansätze der Transzendentalphilosophie).

Die erste Position läßt sich gut anhand Charles Sanders Peirce' pragmatischer Maxime erläutern: Das Kriterium des Fürwahrhaltens ist ein bewußter Zustand, der die Irritation des Zweifels beseitigt, indem er eine Regel zu handeln, d.h. eine Gewohnheit, etabliert (vgl. Peirce, 1968, S.52). Und die Bedeutung eines Begriffes „ist einfach die Gewohnheit, die er beinhaltet (...) und es gibt keinen Bedeutungsunterschied, der feiner wäre, als ein möglicher Unterschied der praktischen Gewohnheiten“ (Peirce, 1968, S.58, eigene Übersetzung).

Ganz ähnlich hatte schon David Hume argumentiert. Auch er hat das Kriterium des Fürwahrhaltens als aus der Erfahrung abstrahiert angesehen. Da bestimmte Schemata und Begriffe durch häufige und relativ öftere Assoziation in der Erfahrung verbunden

seien, würden diese für objektiv gehalten. Regelmäßigkeiten unserer empirischen Erfahrung würden dann als Notwendigkeiten erscheinen, obwohl sie im Grunde bloße Gewohnheiten darstellten. Für Hume erweist die Erfahrung die Gültigkeit einer Theorie. Da man aber nun nie alle überhaupt mögliche Erfahrung schon gehabt haben kann, kann *kein* Begriff und *keine* Theorie Allgemeingültigkeit beanspruchen. Diesen radikalen Skeptizismus bezüglich jeder theoretischen Erkenntnis, versucht Hume durch die pragmatistische Position zu relativieren, die diejenige theoretische Aussage für die jeweils gültige hält, die sich als nützlich erweist. Der Nutzen werde wiederum empirisch erfahren und festgestellt.

Allerdings gibt es allgemeingültige Erkenntnisse, und gerade diese sind es, die uns wissenschaftlich interessieren sollten². Wenn Hume die Erfahrung als die alles begründende Basis unserer Überzeugungen ansieht, so bleiben damit mindestens zwei Fragen unbeantwortet. Erstens kann nicht begründet werden, warum die Erfahrung als Basis aller Erkenntnis gesetzt wird, denn *aus der Erfahrung* kann dieses Postulat theoretisch nicht begründet werden. Zweitens bleibt offen, wie und unter welchen Bedingungen Erfahrung überhaupt möglich ist.

Wir können deshalb unsere Urteile in solche unterscheiden, die unabhängig von jeder Erfahrung objektiv gültig sind, und in solche, die ihren Grund nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjektes und seiner Erfahrung haben. Also in Urteile, die *a priori* gültig sind, und in Urteile, die nur *a posteriori* gefällt werden können (vgl. auch Kant, KrV, S.28ff).

Immanuel Kant nannte erstere Überzeugungen und zweitere Überredungen. Und der „Probirstein des Führwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen, und das Führwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden“ (Kant, KrV, S.532).

Wissenschaft muß von Überzeugungen handeln. „Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen“ (Kant, KrV, S.532).

²So ist es z.B. keine Gewohnheit, die wir gegebenenfalls einmal ändern könnten, daß alle unsere Erfahrung in Raum und Zeit erfahren wird.

Was jemand meint oder glaubt, also aus subjektiven Gründen für wahr hält, mag für sein persönliches Handeln und seine Gewohnheiten durchaus wichtig sein. Für ein allgemeines, objektiv gültiges Urteil oder Gesetz ist es gleichgültig.

Einer mag die Gewohnheit haben, in Vollmondnächten alte Knochen unter den Linden in seinem Garten zu vergraben, damit ihn die Amseln in seinem Garten nicht dazu zwingen, zu jeder vollen Stunde den Beginn des Johannesevangeliums laut zu rezitieren. Und diese Kausalkette ist für ihn wirklich real und sein Führwahrhalten impliziert, nach einer bestimmten Regel zu handeln.

Ein anderer mag Dreiecke gewohnheitsgemäß durch die kürzeste Verbindung dreier Punkte, die nicht alle auf einer Gerade liegen, konstruieren.

Und manch einer mag geneigt sein, zu sagen, die Handlung des einen werde infolge einer zwanghaften Wahnvorstellung ausgeführt, die des anderen sei hingegen durch ein allgemeines Gesetz bestimmt. Der eine könne aufhören, Knochen zu vergraben, ohne je das Johannesevangelium rezitieren zu müssen, der andere sei aber gezwungen, seine Dreiecke weiterhin durch die kürzeste Verbindung dreier Punkte, die nicht alle auf einer Gerade liegen, zu konstruieren.

Das mag für mathematische Beispiele einleuchtend klingen, aber was die übrigen Bereiche unseres Lebens betrifft, haben viele Kants Idee der *synthetischen Urteile a priori* als eine Illusion zu entlarven versucht. Da dies, was eine theoretische Grundlegung der Semantik betrifft, ja eigentlich die Möglichkeit einer Theorie überhaupt, von großer Wichtigkeit ist, will ich es an einem Beispiel ausführen.

Mit aller Kraft legen sich die sechzig Männer im schlanken Kielboot in die Riemen. Der Regen prasselt seit Stunden in die schweißüberströmten Gesichter. Nur die wilden Blitze erleuchten für Sekunden die undurchdringliche Nacht und lassen in der Ferne das rettende Ufer erahnen. Zwischen den ohrenbetäubenden Donnerschlägen: das tosende Meer und die rhythmischen Schreie der Männer, die jedes Einstechen der Ruder begleiten, als wollten sie dadurch ihre Kraft vervielfachen und die herankrachenden Wellen zerbrechen.

Erst als die aufgehende Sonne als rubinrote Scheibe aus unendlicher Ferne die langgezogenen Schatten der Männer gegen die Uferlinie wirft, vernehmen auch diese entkräftet das rettende Knirschen der Kiesel, in die der Bug sich eingräbt.

Was ist in dieser Nacht wirklich geschehen?

Das rhythmische Schreien und das Schlagen der Ruder hat wie so oft den Meeresherrn angelockt, der das Kielboot ans Ufer schob, um seinem seit jeher verfeindeten Vetter Wendjarfjoe, dem Gott des Gewitters, den Triumph der Vernichtung des Bootes zu vereiteln.

Die aufgehende Sonne hat durch die unsichtbaren Strahlen des Sonnenwindes, der glücklicherweise gegen die Küste blies, daß Schiff gegen Strömung und Wetter ans Ufer getragen.

Die mechanische Kraft, die die Ruder gegen die Wassermoleküle übertrugen, schob das Boot Stück für Stück auf der Oberfläche des Meeres voran. Dabei waren schließlich die nach physikalischen Gesetzen bestimmbar Kraft, die das Boot Richtung Ufer bewegten, größer als die Summe der Gegenkräfte.

In jener Nacht hielten die ihre Männer erwartenden Frauen einen Gottesdienst ab, und die Bittgebete, die diese an den einzigen Gott und Erlöser richteten, wurden erhört. Die Männer, obwohl sie schon längst am Ende ihrer Kräfte waren, erhielten auf unerklärliche Weise durch Gottes Gnade neue Kraft, um schließlich wie durch ein Wunder die Heimat zu erreichen.

Was ist in dieser Nacht wirklich geschehen? Welche der Erklärungen sollen wir die wahre Erklärung nennen? Oder anders gefragt: Nach welchem Kriterium soll entschieden werden, welcher Begriff hier der angemessene ist? Ein Wunder? Physikalische Kräfte? Ein Götterstreit? Zufall?

„Man muß die Erklärung geben, die akzeptiert wird. Darauf kommt es beim Erklären an“ (Wittgenstein, LS, S.42). Wittgenstein scheint damit sagen zu wollen: Es ist

überhaupt keine wahre Erklärung möglich, und es gibt kein Kriterium, welches eine Erklärung als wahre Erklärung bestimmbar macht, außer der Akzeptanz durch den Empfänger der Erklärung.

Ich werde später zeigen, daß es wesentlich plausibler ist, diesen Satz als Hinweis darauf zu verstehen, daß auch, wenn eine Erklärung wahr ist, diese nicht unbedingt akzeptiert werden muß (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 5). Jede Begründung der Erklärung muß ja ihrer-seits als Erklärung der Erklärung akzeptiert werden. Das heißt, ich kann niemanden dazu zwingen, meine Erklärung als Erklärung aufzufassen, und wenn es mir wichtig ist, eine Erklärung zu geben, unabhängig davon, ob es die wahre ist, so ist das Kriterium der erfolgreichen Erklärung tatsächlich nur das Kopfnicken des Gegenübers. (Man versuche, dem Wundergläubigen eine physikalische Erklärung oder dem Physiker eine Erklärung durch die Gnade Gottes zu geben, und führe sich vor Augen, wie schnell ersterem eine Erklärung durch die Gnade Gottes als Erklärung genügt, wogegen der Physiker diese niemals als Erklärung akzeptieren wird.) Um es in der Terminologie Wittgensteins zu wiederholen: Eine Erklärung ist die Beschreibung eines Sachverhaltes in einem Sprach-spiel, das dem, dem etwas erklärt wird, bekannt ist und von ihm als das relevante bezüglich des Sachverhaltes gewertet wird. Der Terminus „Sprachspiel“ meint dabei ein mehr oder minder vollständiges Regelsystem zum Gebrauch der Wörter, das von mehreren Personen akzeptiert wird (vgl. Wittgenstein, PU, §7 und meine Erläuterungen S.157).

In Anlehnung an diese Gedanken wurde aber von verschiedener Seite gegen ein Kriterium für eine wahre Erklärung argumentiert.

So schreibt William Bartley noch einigermaßen vorsichtig, daß ein System nach denjenigen Kategorien zu beurteilen sei, die ihm inhärent sind, die sozusagen die Grundannahmen oder Axiome dieser Lebensform darstellen. „Darum ist es vermutlich falsch, eine Kritik zunächst darauf zu befragen, ob sie ihrem Gegenstande in dem Sinne angemessen sei, daß sie einer Bedingung wie z.B. »Wissenschaftlichkeit« genügt. Vielleicht nimmt man besser die Kritik bei ihren eigenen Voraussetzungen, und zwar ernsthaft, um genauer herauszufinden, was für Kategorien von Einwänden man in Bezug auf den behandelten Gegenstand akzeptieren will. Dabei kann man oft Überraschungen erleben“ (Bartley, 1993, S.43).

Um es am Beispiel deutlich zu machen. Die physikalische Kausalerklärung wird im Sprachspiel derjenigen, die sich vom Meeresgott ans Ufer geschoben glauben, keine Erklärung sein, auf jeden Fall keine Erklärung der eigentlichen Ursache. Und Bartley rät, jetzt nicht die Kriterien dessen, was wir „wissenschaftliche Erklärung“ nennen, als Ausgangspunkt der Kritik zu nehmen, sondern die dem Gegenstand angemessenen, d.h. diejenigen Voraussetzungen, die im System des jeweiligen Sprachspiels gemacht werden. Auf diese Weise gelange man zu einem „Wissen“, welches sozusagen nicht durch die Voraussetzung der „Wissenschaftlichkeit“ eingeschränkt und reduziert sei.

Der Ethnologe Victor Turner, der über viele Jahre hinweg die Rituale der Ndembu³ studiert hat, vertritt die Auffassung, „daß Rituale und deren Symbole nicht einfach Epiphänomene oder Verkleinerungen tieferer sozialer und psychologischer Prozesse sind, sondern eine ontologische Bedeutung besitzen. (...) zu entdecken, woraus symbolisches Handeln entspringt, mag unserer kulturellen Entwicklung dienlicher sein, als wir meinten. Aber um Wissen über religiöse Prozesse zu gewinnen, müssen wir uns in gewisser Weise in sie hineinbegeben. Man muß eine Bekehrung erfahren“ (Turner, 1975, S.31, zitiert nach Boesch, 1983, S.200). Wirkliches Wissen über Handlungen innerhalb der Kontexte unterschiedlicher Sprachspiele sei also nur erlangbar, wenn man an diesen Sprachspielen selbst teilhat. Ein externer Standpunkt, wie der eines wissenschaftlich denkenden Ethnologen oder kulturvergleichenden Psychologen, sei einem wirklichen Verständnis hinderlich, wenn es dieses nicht gar unmöglich macht.

Noch einen Schritt weiter geht der französische Philosoph Jean-Francois Lyotard in seinem Bericht „Das postmoderne Wissen“. Lyotard unterscheidet hier wissenschaftliches Wissen von narrativem Wissen, also Wissen, welches über Geschichten, Erzählungen, Mythen, Märchen u.ä. tradiert wird. Beide Arten von Wissen sind für Lyotard unterschiedliche Sprachspiele, die unterschiedlichen Regeln unterliegen.

„Das wissenschaftliche Wissen fordert die Absonderung eines Sprachspiels, des denotativen; und den Ausschluß der anderen“ (Lyotard, 1986, S.80). Wissenschaftliches und narratives Wissen stünden aber nicht in irgendeinem hierarchisch zu verstehenden Verhältnis, etwa so, daß das eine das andere begründet oder enthält, sondern sie sollen

³Die Ndembu sind ein Stamm im Nordwesten Zambias. Victor Turner hat in seinem Buch „Revelation and Divination in Ndembu Ritual“ das Chihamba-Ritual des weisen Geistes sowie verschiedene Praktiken der Zukunftsprophezeiungen ausführlich und umfassend beschrieben und gedeutet.

völlig gleichberechtigt sein. Diese Parallelisierung der Wissenschaft zum narrativen Wissen macht für Lyotard verständlich oder zumindest fühlbar, „daß die Existenz der ersteren nicht mehr und nicht weniger Notwendigkeit besitzt als die der zweiten. Die eine wie die andere besteht aus Mengen von Aussagen. Diese sind »Spielzüge«, die von Spielern im Rahmen allgemeiner Regeln gemacht werden“ (Lyotard, 1986, S.83). Die Regeln des einen Sprachspiels können über die des anderen nicht richten. Und dies kann man sich so vorstellen, daß die Regeln eines Schachspiels dem Schiedsrichter eines Fußballmatches keine Richtlinien geben, was erlaubt ist bzw. welche Spielzüge Gültigkeit haben.

Ausgehend vom Wissenschaftlichen könne man weder „die Existenz noch den Wert des Narrativen beurteilen und umgekehrt, denn die relevanten Kriterien sind hier und dort nicht dieselben“ (Lyotard, 1986, S.84). Und weiter heißt es: „Die Wissenschaft spielt ihr eigenes Spiel, sie kann die anderen Sprachspiele nicht legitimieren. Zum Beispiel entgeht ihr das der Präskription. Vor allem aber kann sie sich auch nicht selbst legitimieren, wie es die Spekulation angenommen hatte“ (Lyotard, 1986, S.119).

Für Lyotard und viele andere wäre keine der obigen Erklärungen der Rettung jener Seefahrer richtiger oder wahrer als die anderen. Auch die physikalische Kausalerklärung kann nicht für sich beanspruchen, die letztgültige Erklärung zu sein.

Deswegen fordert Lyotard: „Man muß also zu einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist. Das Erkennen der Heteromorphie der Sprachspiele ist ein erster Schritt in diese Richtung. Es impliziert offenkundig den Verzicht auf den Terror, der ihre Isomorphie annimmt und zu realisieren trachtet“ (Lyotard, 1986, S.190f).

„Beweis führt zu keinem sicheren Schluß. Die Shrutis, die Schriften, sind verschieden untereinander. Es gibt nicht einen einzigen Rishi, dessen Meinung als unfehlbar gelten kann. Die Wahrheit über Religion und Pflicht ist verborgen in Höhlen. Daher ist dies allein der wahre Pfad, den die Erhabenen schritten. Diese Welt ist voll Unwissenheit; sie ist wie ein Kochtopf. Die Sonne ist das Feuer; Tage und Nächte sind der Brennstoff; Monate und Jahreszeiten sind die hölzernen Kochlöffel; die Zeit ist der Koch. Das ist das immer Neue“ (Mahabharata, S.153). So antwortet Yudhisthira als Yama, der Gott es Todes, ihn fragt: „Was ist der wahre Weg, und was ist das immer Neue?“

Wie zur Bestätigung der philosophischen Thesen Lyotards und anderer postmoderner „Relativitätstheorien“ des Wissens, hallt es uns hier aus dem alten indischen Epos „Mahabharata“ entgegen. Das narrative Wissen vieler Generationen, die Weisheit des Mythos scheinen hier mit Lyotards Thesen zusammenzulaufen und auf diese Weise die Gleichberechtigung von wissenschaftlichem Wissen und Narration zu bestätigen.

Ich sage: „*scheinen* ... zu bestätigen“. Denn Bestätigung irgendeiner These oder gar Theorie kann nach Lyotards Thesen überhaupt nicht stattfinden. Die Übereinstimmung zweier Sprachspiele sagt nicht mehr als die Widersprüchlichkeit zweier Sprachspiele, wenn es nirgends ein Kriterium gibt, nach welchem man diese beurteilen kann. Das aber ist ja gerade die zentrale These Lyotards: „Es gibt in der Wissenschaft keine allgemeine Metasprache, in die alle anderen übertragen und in der sie bewertet werden können“ (Lyotard, 1986, S.185f).

Aber diese These soll ja ihrerseits eine Aussage darstellen, die Gültigkeit beansprucht und behauptet: Wer eine allgemeine Metasprache, nach der alle anderen Aussagen bezüglich ihres Erkenntniswertes beurteilt werden sollen, behauptet, hat Unrecht, und ein einheitliches System des Wissens ist unmöglich.

Diese Position kann Lyotard aber nur einnehmen, wenn er über einen übergeordneten und allgemeingültigen Standpunkt verfügt, von dem aus er die Parallelität der Sprachspiele behaupten kann, und von dem aus er überhaupt zwei oder mehrere Sprachspelsysteme als unterschiedliche Systeme feststellen und differenzieren kann. Entweder also, dieser Standpunkt ist möglich, dann ist der Gehalt Lyotards These schlichtweg falsch. Oder aber dieser Standpunkt ist unmöglich, dann ist Lyotards These selbstwidersprüchlich, da er für sie beansprucht, was er allen anderen Thesen abspricht, nämlich Allgemeingültigkeit. Das heißt, selbst wenn eine allgemeine Metasprache tatsächlich unmöglich wäre, wäre diese Unmöglichkeit nie ernsthaft behauptbar.

Diese Unvertretbarkeit Lyotards Standpunkt hindert ihn und viele andere natürlich nicht daran, ihn zu vertreten und paradoxerweise sogar gegen andere zu verteidigen oder ihn gar zu begründen.

Richard Harland bezeichnet diese oft mit dem Namen des Poststrukturalismus in Verbindung gebrachte Auffassung als „nicht nur mit dem Begriff der Struktur unvereinbar, sondern auch radikal unwissenschaftlich.“ Poststrukturalisten argumentierten gegen einen Standpunkt der „Objektivität und [gegen] das traditionelle Ziel der Wahrheit. Und

mit der Vernichtung von Objektivität und Wahrheit wird wissenschaftliches Wissen weniger wertvoll als literarische oder politische Aktivität; und detaillierte Analysen von Beobachtungen und umfangreiche Erklärungsraaster werden zugunsten von unmittelbaren Blitzen paradoxer Erleuchtung verworfen“ (Harland, 1987, S.3, eigene Übersetzung).

Das die poststrukturalistische Position unwissenschaftlich ist, leuchtet nach dem hier Gesagten sofort ein, denn wissenschaftlichem Forschen kann es nie um eine beliebige oder zumindest nur lokal gültige Sprachspielpluralität gehen (vgl. S.27). Aber auch ohne dies bliebe natürlich die Frage zu beantworten, weswegen wissenschaftliche Aktivität (also Wissen erwerben und über Wissen verfügen) weniger wertvoll sein sollte als literarische oder politische Aktivität. Und wer mit welcher Berechtigung solche Wertungen vornehmen kann.

Natürlich wünsche ich jedem „unmittelbare Blitze paradoxer Erleuchtung“ und Momente, in denen alle Probleme, die uns beunruhigen, auf eine rätselhafte Weise aufgelöst erscheinen. Aber eine widersinnige und einen Widerspruch in sich selbst enthaltende Erkenntnis ist am Ende eben gar keine Erkenntnis, und der Blitz der Erleuchtung läßt so manchen Sekunden später in derselben Dunkelheit zurück, aus der ihn seine Erkenntnis zu entreißen vorgab. Wird die Erleuchtung zur Erkenntnis, so wird diese auch kommunizierbar, ohne sich in Widersprüchen zu verfangen.

Und manches Mal klingt es sehr merkwürdig, wenn Widersprüche vermieden werden:

„Devot, mit gefalteten Händen, die Augen gen Himmel gerichtet, tritt ein Mönch vor einen der alten Zen-Patriarchen und fragt mit leise bebender Stimme: »Was ist das Erhabene an Buddha?« - Der Großmeister schreit: »Dein Buddha ist ein Arschwischer!«“ (Bi-Yän-Lu, zitiert nach Seidl, 1992, S.7).

Der Meister gibt keine Lehre sondern den Hinweis, auf welche Weise diese zu suchen sei.

Daß all dies mehr mit der Frage nach einer Grundlegung der Semantik zu tun hat, als der eine oder andere vielleicht nach diesen Ausführungen vermutet, läßt sich leicht

zeigen. Denn wenn nach der richtigen Erklärung z.B. der glücklichen Landung des Kielbootes gefragt wird, so wird gefragt: *Was bedeutet* das denn?

Wie läßt sich begründen, daß sich die Bedeutung der Semantik im faktischen Pluralismus der Sprachspiele nicht selbst relativiert?

Verstrickt sich unsere Erkenntnis nicht in heillose Widersprüche, wenn wir versuchen, sprachlich der Bedeutung der „Bedeutung“ auf die Spur zu kommen? Wann wissen wir denn, daß die formulierte Theorie der Semantik auch die wahre Theorie der Semantik darstellt und daß Semantik eben das bedeutet, was die gefundene Theorie erklärt? Kann es eine Theorie der Semantik überhaupt geben? Und wenn ja, warum?

Und wenn eine Theorie der Bedeutung als Bedingung der Möglichkeit einer Begriffsklärung verstanden wird, so muß der Begriff der Wahrheit und die Möglichkeit wahrer Erkenntnis gewiß sein, ehe eine Theorie der Bedeutung zur begrifflichen Klärung beitragen kann. Ansonsten droht der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik sich gemeinsam mit Lyotard im logischen Zirkel zu drehen (vgl. auch Apel, 1972, S.12).

Der Begriff der Wahrheit liegt notwendigerweise außerhalb jeder Theorie, auch außerhalb einer Theorie der Semantik. Allerdings muß diese in bestimmter Weise auf den Begriff der Wahrheit bezogen sein, wenn eine Theorie der Semantik Bedeutung wirklich erklären will (vgl. Kapitel V).

Die Kriterien also, nach denen Theorien als falsch verworfen werden, sind nie aus einer Theorie ableitbar, die statt dessen als richtig akzeptiert wird. Daß nicht die Bittgebete der Frauen und das Eingreifen eines Gottes die Ruderer an Land brachte, folgt nicht daraus, daß die physikalische Erklärung eben richtiger und innerhalb ihrer ein Gott nicht notwendig ist. Sondern weil jemand die physikalische Erklärung für wahr hält, hält er das Eingreifen eines Meeresherrn zu Recht für unsinnig.

Hieraus folgt allerdings nicht, daß die Kategorie der Wahrheit relativ auf das zu beurteilende Sprachspiel verstanden werden muß, wie oftmals behauptet wird (vgl. Lyotard 1982, Welsch, 1993, von Foerster, 1998 u.a.).

Die unterschiedlichen Sprachspiele differenzieren sich nicht an sich selbst. Sicherlich wird es zum Verständnis unterschiedlicher Lebensformen hilfreich sein, sich in die

Systeme der Sprachspiele hineinzubegeben und die jeweiligen Voraussetzungen von innen heraus zu betrachten, wie Turner dies aus seinen Erfahrungen mit Ndembu-Ritualen berichtet. Allerdings wird aus solchem Vorgehen niemals ein allgemeines Wissen hervorgehen, etwa derart, daß verschiedene Sprachspiele eine eigene ontologische Bedeutung besäßen oder daß die verschiedenen Sprachspiele alle den gleichen Gültigkeitsanspruch hätten.

Die Allgemeingültigkeit einer Theorie muß anders, nämlich *a priori*, begründet werden, denn *a posteriori* ist Allgemeingültigkeit nie begründbar. Dies gilt auch für die Allgemeingültigkeit einer theoretischen Erklärung der Semantik. „Erklären heißt, von einem Prinzip ableiten, welches man also deutlich muß erkennen und angeben können“ (Kant, KU, S.412).

4. Psychologie und Philosophie

*Erkenntnistheorie ist
die Philosophie der Psychologie.*

Ludwig Wittgenstein, 1914.

Wie gesagt, ist der Begriff der Bedeutung eng mit zentralen Fragen der Psychologie und der Philosophie des Geistes verbunden. Deshalb will ich in diesem Abschnitt beide Wissenschaften soweit vorstellen und aufeinander beziehen, daß diejenigen, die mit den Fragen und Grundpositionen beider Wissenschaften bzw. einer der beiden nicht vertraut sind, diese Arbeit im Kontext einer Philosophie der Psychologie einordnen können.

„Ich habe absichtlich, meine Herrn Geschworenen,“ so erklärt Fetjukowitsch, der Strafverteidiger Dmitrij Karamasoffs in Fjodor Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasoff“, „die Psychologie zu Hilfe genommen, um an diesem Beispiel anschaulich zu beweisen, daß man mit ihr jeden beliebigen Schluß ziehen kann. Es kommt dabei nur darauf an, in wessen Händen sie sich befindet. Ja, die Psychologie kann selbst die ernstesten Männer verleiten, Romane zu dichten, mag es auch ganz unfreiwillig geschehen. Ich rede nur von der überflüssigen Psychologie, meine Herren, von einem gewissen Mißbrauch, der mit ihr zuweilen getrieben wird“ (Dostojewski, 1952, S.1197).

Die Psychologie ist eine wunderschöne, rätselhafte Frau, bei deren Anblick die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen manchmal dermaßen ins Staunen geraten, daß sie statt ihre Atemfrequenz zu messen und ein EEG abzuleiten, während sie ihr kurzzeitig kleine Täfelchen mit Bildern von Äpfeln, Autos oder entkleideten Männern darbieten, oder ihr wenigstens, wenn auch nervös, einen Hamburg-Wechsler-Intelligenz-Test in die zarten Hände zu drücken oder sie zumindest aus der Ferne, mit einiger Scheu, dabei zu beobachten, wie sie ihr Alltagsleben bewältigt oder eine Schokoladenfabrik leitet, versucht und verführt sind, alle wissenschaftlichen Ambitionen über Bord zu werfen, um ihr stattdessen jugendlich enthusiastische „Oden an eine Göttergleiche“ zuzueignen. Ernsthafte Männer geraten zu Dichtern, und wie zu befürchten steht, werden es die meisten nicht über eine jämmerliche Verseschreiberei hinausbringen.

Mißbrauch mit der Psychologie zu treiben, hieße eine Wissenschaft zu entwerfen, die jeden beliebigen Schluß zuläßt, statt mit gerechtfertigten Methoden möglichst exakte Theorien zu entwickeln.

Wie weit wir auch in die Geschichte der Menschheit zurückblicken, überall und zu allen Zeiten finden wir Zeugnisse und Indizien dafür, daß Menschen sich (aus naheliegenden Gründen) bemüht haben, das Empfinden, Denken und Handeln anderer Menschen zu verstehen, zu erklären, zu manipulieren oder vorherzusagen.

Ohne hier, auch nur in Ansätzen, die Geschichte der Psychologie darstellen und die historischen, begrifflichen und problemgeschichtlichen Verläufe durch die letzten Jahr-

tausende nachzeichnen zu wollen, will ich doch die drei wesentlichen Paradigmen der wissenschaftlichen Psychologie kurz erläutern⁴.

Meist wird der Beginn der akademischen Psychologie mit der Gründung des ersten Institutes für Psychologie an der Universität Leipzig durch Wilhelm Wundt 1879 angesetzt. Mit experimentellen Methoden und einem streng naturwissenschaftlichen - an der Physik orientierten - Wissenschaftsverständnis wurde dort eine systematische Erforschung seelischer Prozesse betrieben, die die Psychologie als eigenständige Wissenschaft etablierte. Ernst Heinrich Weber und Gustav Theodor Fechner hatten, ebenfalls in Leipzig, durch ihre „Psychophysik“ den Boden bereitet, indem sie z.B. einen gesetz-mäßigen mathematischen Zusammenhang zwischen der subjektiven Empfindungsstärke und dem physikalischen Reiz postulierten ($E=k*\log S/b$) und experimentell erforschten.

Seither haben sich unsere Kenntnisse über die Physiologie der Reizverarbeitung und die Strukturen des Gehirns enorm vermehrt. Allerdings ist der Erkenntniswert dieser Kenntnisse für die Psychologie zu Recht umstritten.

Die Lokalisation und Zuordnung von Hirnrindenarealen und kortikalen Aktivitäten zu bestimmten psychischen Funktionen („brain mapping“) ist, ausgehend von den ersten Entdeckungen z.B. des motorischen Sprachzentrums durch Paul Broca und des sensorischen Sprachzentrums durch Carl Wernicke Ende des 19. Jahrhunderts, immer präziser geworden.

Von der Entdeckung komplexer und hyperkomplexer rezeptiver Felder durch David H. Hubel und Torsten N. Wiesel (vgl. Hubel & Wiesel, 1959), bis zu den neusten Entdeckungen neurophysiologischer Gehirnforschung hat unser Wissen über die Funktionsweise des Gehirns an Umfang und Exaktheit enorm zugenommen⁵. Neuro-

⁴Wer sich hierfür interessiert, dem seien zwei Bücher von Thomas H. Leahey empfohlen. „A History of Psychology“ (1987) zeichnet eine umfassende Geschichte der Psychologie und der Philosophie der Psychologie von Homer bis Newell & Simons General Problem Solver (GPS). „A History of Modern Psychology“ (1991) beschränkt sich auf eine, dafür recht detaillierte, Darstellung der wissenschaftlichen Psychologie seit Fechner und Wundt.

⁵D. H. Hubel & T. N. Wiesel entdeckten, daß einzelne, säulenartig organisierte Neuronenverbände im visuellen Cortex als spezifische „Detektoren“ für einfache Reizmuster, wie unterschiedlich ausgerichtete Hell-Dunkel Konturen bzw. Kombinationen solcher Konturen, fungieren. Diese Komplex- bzw. Hyperkomplexneuronenverbände sind die elementaren Mustererkennungsstrukturen unserer visuellen Wahrnehmung. Eine ausführliche und auf das Problemverhältnis von Gehirn und Geist bezogene Darstellung der Neurophysiologie findet sich bei Henrik Walter (1998).

physiologen glauben heute die Ursachen der meisten psychischen Prozesse und die Orte ihrer Lokalisation im Gehirn zu kennen.

Die grundsätzliche Kritik an diesen „Erkenntnissen“ hat Fritz Mauthner sehr anschaulich in folgendem Bild zusammengefaßt: „Eine Gesellschaft von Australnegern ist ohne jede Kenntnis der wirklichen Sachlage in Berlin zusammengekommen, um herauszukriegen, wie die Berliner von Telephon zu Telephon miteinander sprechen können. Die Austral-neger lassen es an Fleiß nicht fehlen. Sie decken alles auf, was nur irgend wie eine Bahn aussieht, was irgend Verbindungen herstellt. Sie geben in einer sauberen Zeichnung ein Bild dieser Bahnen und Verbindungen, und dieses Bild stellt z.B. alle Straßenzüge und Dachrinnen, alle Pferdebahngleise, alle Tunnels und Viadukte der Eisenbahnen, alle elektrischen Kraftkabel, alle Telegraphen- und Telephondrähte, alle Kanalisations- und Wasserröhren, alle Rohrpostleitungen und Gasröhren dar. Und nun zerbrechen sich die braven Australneger ihre Köpfe darüber: erstens welche Art von Leitung das Sprechen ermögliche (man bedenke nur, daß alle unsere Telephonleitungen der Blitzgefahr wegen an das Kanalisationssystem angeschlossen sind, diese wieder an das Wasserver-sorgungssystem), zweitens darüber, an welchen Stellen der Stadt wohl die Zentrale lokalisiert sein möge. Apriorische Gründe mögen sie dazu führen, die Zentralstation z.B. nach dem königlichen Schloß, nach dem Rathaus, nach der Universität, nach der psychiatrischen Klinik oder nach dem großen Polizeigebäude zu verlegen. Auch bei den neuesten Forschern findet man noch ähnliche Gründe für die Lokalisation oberster Seelenvermögen nach dem vorderen oder hinteren Gehirnlappen. [...]

Man weiß nicht, was Wahrnehmen, was Vorstellen, was Denken eigentlich sei, und forscht dennoch nach der Residenz der Wesen, welche diesen Begriffen entsprechen“ (Mauthner, 1982, S.306f).

Da ein Mensch mit einem zerstörten Broca-Areal nicht mehr oder nicht mehr „normal“ sprechen kann, nennt man das Broca-Areal das motorische Sprachzentrum.

„Ein Mensch mit einem entzündeten Fuße kann nicht Briefträger sein; man wird aber darum dennoch nicht die Fußknöchel zum Sitze der Briefträgerei machen; mir jedenfalls erscheint Briefträgerei um nichts wirklicher als Sprachvermögen“ (Mauthner, 1982, S.315f).

Selbst wenn es Physiologen gelänge, durch eine Beobachtung der neuronalen Aktivitäten im Gehirn von Herrn P. sicher zu erkennen, daß dieser gerade an die Unsterblichkeit seiner Seele denkt, wären wir dem *Grund* dieses Gedankens um kein Stück näher und wüßten um nichts genauer über den *Begriff des Denkens* Bescheid, denn „es ist ein vergebliches Hoffen, die Dunkelheiten der Psychologie mit den Dunkelheiten der Physiologie aufhellen zu wollen“ (Mauthner, 1982, S.220). So *notwendig* das Gehirn zum Denken ist, wir finden durch eine Beobachtung des Gehirns niemals heraus, ob es auch den *hinreichenden Grund* des Denkens darstellt.

Da das eigentlich Psychologische also irgendwie unzugänglich im Menschen versteckt zu sein scheint, hat sich die akademische Psychologie ab ca. 1910 v.a. auf das objektiv beobachtbare und meßbare Verhalten beschränkt und von jeder Beschreibung subjektiver Bewußtseinsinhalte abgesehen. Der Behaviorismus wurde zum leitenden Paradigma, und auch Bedeutung und andere psychische Prozesse schienen sich durch eine funktionale Verhaltensanalyse erklären zu lassen (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4.1). Frederic B. Skinners allgemeine Verhaltenstheorie wurde lange für das tauglichste Theorieschema der Psycho-logie gehalten (vgl. z.B. Skinner 1974; Westmeyer, 1979).

Die Untersuchung der Zusammenhänge beobachtbarer Variablen führte zum einen zur Entwicklung eines umfangreichen methodischen Kanons, barg aber zum anderen die Gefahr einer „Variablenpsychologie“ in sich, die ohne in größeren theoretischen Zusammenhängen zu denken, signifikante Korrelationen sammelt, deren theoretische Interpretation völlig unklar bleibt (vgl. Dörner, 1989). Zusammenhänge zwischen Geschlecht, Alter, dem Punktwert eines Persönlichkeitsinventars und der Geschwindigkeit, in der stroboskopisch dargebotene Bilder erkannt werden, sind für sich genommen so interessant wie die Frage: „Kann Expertise im Skatspiel Defizite des Arbeitsgedächtnisses älterer Menschen kompensieren?“ (So das Thema einer durch die DFG geförderten Studie von M. Knopf, W. Preußler und J. Stefanek, 1995.)

Ob Mittelwertsvergleiche umfangreicher Stichproben überhaupt psychologisch interessante Zahlen liefern können und ob eine punktuelle Betrachtungsweise und Messung von Variablen, wie das allgemein anerkannt und üblich ist, der Dynamik des psychischen Geschehens einer wirklichen Person gerecht wird, ist mehr als fraglich.

Deshalb hat, im Zuge der Entwicklung elektronischer Rechenmaschinen, die sehr schnell zum neuen Modell-Paradigma der Informationsverarbeitung führte, das Interesse vieler Psychologen für innere psychische Prozesse und mentale Repräsentationen mit dem sogenannten „cognitive turn“ wieder zugenommen.

Ich will dies am Beispiel der „Theoretischen Psychologie“, wie sie der Kognitionspsychologe Dietrich Dörner entwirft, kurz erläutern. Nicht zuletzt deshalb, weil ich im Folgenden des öfteren auf die von ihm entwickelte Ψ -Theorie (vgl. Dörner, 1999), die das Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln von Menschen vollständig beschreiben soll, zurückkommen werde.

Die „Theoretische Psychologie“ entwirft eine integrierte Theorie aller menschlichen psychischen Prozesse. Die in ihr zusammengeführten Theorien stellen kausale Zusammenhangsaussagen von Variablen bzw. deren empirischen Entsprechungen dar, die möglichst mathematisch exakt formuliert sein sollen (vgl. auch Hille, 1997, S.12ff). Occams „Rasiermesser“, Hylands Verbot, Bools Algebra und das künstliche Neuron bilden ihr Fundament. Ersteres fordert, daß die jeweils einfachste Verknüpfung zwischen Variablen als die beste anzusehen ist. „Wird ein Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos. Das ist der Sinn der Devise Occams“ (Wittgenstein, TLP, 3.328). Michael Hyland formuliert dieses Kriterium der Einfachheit derart, daß er fordert, allen theoretischen Variablen innerhalb einer Theorie dieselbe tentative Interpretation beizulegen. Innerhalb eines Modells darf nicht beliebig von physiologischen zu mentalistischen oder mechanistischen Variablen übergegangen werden. Kausalrelationen dürfen nur innerhalb einer Interpretation der theoretischen Variablen angenommen werden (vgl. Hyland, 1981, S.63f). „Hungergefühl“ darf als mentalistisches Konstrukt in einer physiologischen Theorie des Hungers, z.B. als Folge des Blutzuckermangels, nicht vorkommen. Es hat, innerhalb eines solchen theoretischen Modells, keine Bedeutung und keinen Erklärungswert. Bools Algebra und das künstliche Neuron sollen die mathematische Exaktheit, die interne Konsistenz der Theorie, sowie die möglichst weitgehende Isomorphie zum menschlichen Gehirn gewährleisten. Eine so verstandene Theoretische Psychologie, ist in der Lage, komplexe, aber mathematisch exakte, Modelle psychischer Prozesse durch neuronale Netze im Computer zu modellieren.

Ehe ich nun die Aufgabe der „Philosophie der Psychologie“ und den Beitrag, den diese Arbeit hierzu leisten möchte, darstelle, soll kurz der Begriff „Philosophie“ selbst betrachtet werden.

Was erwarten wir denn von einem Philosophen, wenn wir uns irgendwie nicht auskennen und im Gestrüpp unserer Fragen nicht weiterwissen?

„Wir erwarten von dem Philosophen, daß er eine Sprache spricht, die die Wechselbeziehungen all unserer Erfahrungen verständlich macht und die für unsere persönlichen und sozialen Spannungszentren Relevanz besitzt“ (Morris, 1981, S.351).

Einen Philosophen, der nur über Dinge spricht, die außerhalb meiner Erfahrung liegen und für mein Leben keinerlei Relevanz besitzen, verstehe ich nicht und will ich auch gar nicht verstehen, solange mir seine Sätze wie artistische Verrenkungen einer Sprache erscheinen, die an keinen Punkt meiner Sprache und meiner Welt anknüpfbar sind.

Morris schreibt hierzu: „Eine Philosophie ist eine umfassende, systematische Organisation von Basisüberzeugungen - über die Beschaffenheit der Welt und des Menschen, über dasjenige, was gut ist, über die Art und Weise, wie ein Leben geführt werden sollte. Der Philosoph wird mit Tatsachenaussagen, mit Werteinschätzungen und mit Verhaltensvorschriften konfrontiert. Und die Aufgabe des Philosophen besteht darin, dies kritisch in einem umfassenden System von Überzeugungen zu organisieren“ (Morris, 1981, S.351). Kritische und systematische Verknüpfung wahrer Aussagen in *ein* konsistentes Gesamtsystem wäre demnach die Tätigkeit des Philosophen. Wenn es möglich ist, eine solche Wissenschaft durchzuführen, dann kann und soll die Philosophie alle allgemeingültigen und notwendigen Begriffe „aus einem einzigen Grundsatz, den jeder zu-geben muß, durch Denken deduciren“ (Fichte, 1997, S.8). Ausgehend von einem Prinzip, welches nicht abgeleitet werden kann, sondern als Grund aller Ableitung immer schon vorausgesetzt werden muß, soll die Philosophie ein Gesamtsystem des Wissens ableiten. Dieses Prinzip gilt es nun nicht in einem Akt des Glaubens zu ergreifen, sondern es muß unter der Maßgabe strenger Rationalität dargestellt werden.

Eine solche Wissenschaft nennt Johann Gottlieb Fichte „Wissenschaftslehre“. Diese habe zwei Aufgaben zu erfüllen. „Zuförderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt

zu begründen; zu zeigen, wie, in wie fern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß seyn könne, und überhaupt, was das heisse - gewiß seyn; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können“ (Fichte, 1997, S.39).

Man sollte meinen, daß alle Philosophen sich zumindest über diesen Begriff von „Philosophie“ geeinigt haben, und nur in ihren Ausführungen desselben voneinander abweichen. Dies ist allerdings nicht der Fall, und um einen kleinen Überblick über die Art und Weise zu geben, wie Philosophen „Philosophie“ verstehen und betreiben, will ich vier Positionen anführen, die Morris in seinem Aufsatz „Philosophie der Wissenschaft und Wissenschaft der Philosophie“ unterschieden hat (vgl. Morris, 1981, S.256ff).

1. *Philosophie als Wissenschaftslogik.* Diese z.B. von Rudolf Carnap und dem „logischen Positivismus“ vertretene Ansicht, reduziert Philosophie auf formale Logik und sagt, daß „die Analyse der formalen Struktur der Sprache als ein System von Regeln die einzige Methode der Philosophie darstellt“ (Carnap, 1934, zitiert nach Morris, 1981, S.257). Philosophie sei eine klare Darlegung logischer Formen, der Inhalt mag sein, welcher er wolle.
2. *Philosophie als Klärung der Bedeutung.* Die Philosophie wird dabei nicht als Wissenschaft verstanden, die wahre Aussagen über einen bestimmten Gegenstandsbereich trifft, sondern sie ist einfach der Versuch, einen unklaren Begriff oder Satz auf seine Verwendungsweisen hin zu untersuchen und notwendige Unterscheidungen zu treffen, bis die Unklarheiten beseitigt sind. „Das Ergebnis ist weder ein Satz, der Wahrheit für sich beansprucht, noch ein Vorschlag, wie Wörter in Zukunft benutzt werden sollen, sondern einfach die Behebung einer Schwierigkeit und die Rückkehr zum Unproblematischen“ (Morris, 1981, S.260). Wittgenstein formulierte dies programmatisch folgendermaßen: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (Wittgenstein, PU, §109).
3. *Philosophie als empirische Axiologie.* John Dewey beschrieb dies als das „Unterfangen, den Traditionsschatz, der die jeweilige Geisteshaltung des Menschen konstituiert, den wissenschaftlichen Tendenzen und politischen Wünschen anzupassen, die neuartig sind und sich nicht mit den überkommenen Autoritäten

vereinbaren lassen“ (Dewey, „Philosophy and Civilisation“, S.3f, zitiert nach Morris, 1981, S.263). Die Philosophie soll als ein praktisches Instrument zwischen wissenschaftlichen Tendenzen, wie z.B. gentechnologischer Forschung an menschlichen Embryonen, und moralischen Werten vermitteln und Orientierung geben. Philosophen haben dabei die Aufgabe, zum einen eine Theorie der Wissenschaft zu formulieren und zum anderen die Implikationen der Wissenschaften für jeden Bereich des menschlichen Lebens darzustellen und zu bewerten.

4. *Philosophie als empirische Kosmologie.* „Bei dieser Betrachtungsweise besteht die Aufgabe der Philosophie darin, ein begriffliches Schema von einer solchen Allgemeinheit zu entwickeln, daß es durch alle Daten bestätigt wird“ (Morris, 1981, S.266). Dabei solle die Philosophie sich von den alten metaphysischen Systemen dadurch unterscheiden, daß die begrifflichen Hypothesen durch empirische Daten bewiesen werden. „Eine vollständige Einheitswissenschaft und eine vollendete Philosophie wären identisch“ (Morris, 1981, S.266).

Unterschiedliche philosophische Schulen haben einzelne dieser Aspekte als die einzige Art, Philosophie zu betreiben, verstanden. Dadurch aber wird der Begriff der Philosophie und deren Aufgabe unzulässig verkürzt. Dies im Einzelnen zu zeigen ist nicht Gegenstand und Ziel dieser Arbeit (vgl. hierzu z.B. Fichte, 1997), kann aber anhand folgender Fragen, die bezüglich der einzelnen Positionen zu beantworten wären, zumindest angedeutet werden:

- ad 1. Sind rein formale Gedanken ohne Inhalt nicht leer und nutzlos?
- ad 2. Woher ist gewiß, daß diese Auffassung selbst nicht eine Beule ist, die sich der Verstand beim Anrennen gegen die Grenzen der Sprache zugezogen hat?
- ad 3. Woher nimmt der Philosoph die moralische Autorität, durch die er vermittelt?
- ad 4. Wie soll Allgemeinheit empirisch bestätigt werden?

Für Morris sind alle vier angeführten Aspekte philosophischer Tätigkeit notwendige Bestimmungstücke der Philosophie. Diese könne „als die Sprache der Sprachen betrachtet werden. Dieser Ausdruck weist zwei Aspekte auf: Einerseits weist er auf eine Sprache über Sprache hin, und in diesem Sinne ist Philosophie allgemeine Semiotik

(allgemeine Symbolisierungstheorie); andererseits weist er auf eine umfassende Sprache hin, und in diesem Sinne ist die Philosophie allgemeine Wissenschaft und besitzt die Werte, die mit einer solchen Allgemeinheit einhergehen“ (Morris, 1981, S.269f)⁶.

Wenn nun Philosophie eine „Sprache der Sprache“ ist, und als „Wissenschaftslehre“ die Möglichkeit der Einzelwissenschaften begründen soll, so wird klar, inwieweit der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik auf diese bezogen ist. Eine allgemeine Symbolisierungstheorie wäre zugleich eine allgemeine Theorie der Semantik, und nur aus dieser wäre der Bedeutungsbegriff der Einzelwissenschaften wie der Psychologie oder Linguistik abzuleiten.

Eine Philosophie der Psychologie muß also die Grundsätze klar auszusprechen, auf denen die Psychologie notwendigerweise aufbaut. Sie soll nicht die Annahmen unterschiedlicher Theorien, sondern die Grundsätze, die als Bedingung der Möglichkeit der Psychologie vorausgesetzt werden müssen, darstellen.

Die Philosophie der Psychologie ist also keine ex post facto Analyse psychologischer Modelle, sondern eine Reflexion, die stattzufinden hätte, ehe psychologische Modelle entworfen oder experimentell geprüft werden, da ansonsten völlig unklar ist, *was* das Modell modelliert und *was* experimentell untersucht wird (vgl. auch Wundt, 1894, S.47 oder Cassirer, 1985, S.163). Diese Fragen aber sind Fragen nach der *Bedeutung* von Worten und Sätzen. Deshalb steht zu erwarten, daß, wenn der Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik gelingt, damit auch ein wichtiger Beitrag zu Philosophie der Psychologie geleistet sein wird.

Zwei wichtige Aspekte des Gesagten will ich noch einmal betonen.

⁶Ich will hier einige Bemerkungen einfügen, um zu zeigen, daß Morris entweder mit Philosophie etwas im Sinne Fichtes „Wissenschaftslehre“ meint und meinen muß oder sich selbst widerspricht. Im Abschnitt „Methodisches“ habe ich begründet, warum ein allgemeingültiges begriffliches Schema aus empirischen Daten nie entwickelt werden kann. Eine Vollendung der Philosophie wie der Wissenschaft ist unter dieser Voraussetzung unmöglich.

Da Morris aber die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori bestreitet und aus „pragmatisch“ genannten Erwägungen heraus behauptet, es sei eine Illusion, daß Philosophie eine psychologisch neutrale Möglichkeit der Wahrheit darstelle, vollzieht er genau denjenigen logischen Zirkelschluß, der im Zusammenhang mit den Thesen Lyotards aufgezeigt wurde (vgl. S.16ff). Außerdem widerspricht die Behauptung der Unmöglichkeit, Wahrheit zu erkennen, natürlich der Forderung einer *universell gültigen* Synthese von Überzeugungen als Ziel der Philosophie.

1. Der Philosophie kommt die Aufgabe zu, die Möglichkeit aller Begriffe und Erkenntnisse aus einem einzigen, unmittelbar gewissen Grundsatz zu deduzieren. Eine philosophische Reflexion muß „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte finden, damit die Einheit desselben vollendet wird“ (Kant, KrV, S.242). Der absolut erste Grundsatz kann nicht induktiv erschlossen werden. Er muß in einer unbedingten Erkenntnis liegen, die alle Erkenntnis erst ermöglicht (vgl. Kapitel V, bzw. Descartes, 1973, S.23f; Fichte, 1997, S.48ff oder auch Husserl, 1958, S.33ff). Jede Erkenntnistheorie und jede Kritik einer solchen *muß* sich hierauf beziehen und gründen, um überhaupt als „Theorie“ oder „Kritik“ bestimmbar zu sein.

Im Grunde stehen in der Diskussion dieses grundlegenden Prinzips nur zwei Prinzipien gegeneinander. Zum einen ein determiniertes Kausalgefüge, in dem alles, was geschieht, notwendig so geschieht, wie es eben geschieht, und zum anderen die Möglichkeit eines schlechthin autonomen Anfangens einer solchen Kausalkette. Der Erklärungswert beider Prinzipien wird im Verlauf dieser Arbeit noch eingehend diskutiert werden.

2. Philosophieren, d.h. „im Denken deduzieren“, ist eine Tätigkeit, nicht eine Lehre, die auf das Akzeptieren bestimmter Sätze abzielt⁷. Solange Philosophie darin besteht, die Gedanken anderer nachzuzeichnen, statt darin, selbst zu denken und die Erkenntnis selbst zu formulieren, ist sie historisch und „ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“ (Kant, KrV, S.541). Der Zen-Meister (vgl. S.19) weigert sich, für einen Gipsabdruck Modell zu stehen und spricht auf seine Weise aus, was Immanuel Kant folgendermaßen formulierte: „Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften [...] niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren* lernen“ (Kant, KrV, S.541f).

Diese Arbeit versteht sich als das Produkt einer Tätigkeit, die darauf abzielt, die wahre Bedeutung des Begriffs „Bedeutung“ aufzuklären und die von uns, wenn wir über Bedeutung und Semantik sprechen, immer schon gemachten Voraussetzungen aufzuzeigen. Insofern ist dieser Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik auch ein

⁷Ausgenommen ist in gewisser Hinsicht der oberste Grundsatz, aus dem deduziert werden muß, da dieser nicht selbst durch Deduktion bewiesen werden kann. Wohl aber wird gezeigt werden müssen, daß alles, was wir erklären wollen, nur aus einem - selbst nachzuvollziehendem - Grundsatz erklärt werden kann.

Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie freizulegen und basale Begriffe derselben zu klären, d.h. ein Beitrag zur Philosophie der Psychologie.

Im letzten Abschnitt dieses ersten einführenden Kapitels will ich noch kurz auf einige Voraussetzungen eingehen, die gemacht werden, wo über Sprechen selbst gesprochen wird, d.h. *in der Sprache über die Sprache* und durch Worte, die Bedeutung von Worten, Sätzen und Begriffen erklärt werden soll.

5. Sprechen und über Sprechen sprechen

In der Sprache wird alles ausgetragen.

Ludwig Wittgenstein, 1933.

Ich spreche. Ich spreche, wenn ich meine Brötchen hole und mich verabschiede, wenn ich nach dem Weg frage oder auf etwas hinweisen will. Ich spreche, wenn ich etwas begehre und wenn ich etwas vermeiden will, ich bitte, verbiete, lobe, strafe, verwirre, frage, antworte, unterbreche, indem ich spreche. Ich spreche zu mir und zu anderen. Ich spreche mit meinem Mund, meinen Stimmbändern, meinem Kehlkopf, meiner Zunge, meinen Lippen, meinen Augen, meinen Händen und Armen, manchmal mit meinen Füßen, aber auch mit meinem Atem, meinem Herzschlag, meinem Broca-Areal. Ich spreche, indem ich dies schreibe und stumm auf mein Papier sehe, wobei die von meiner Hand geführte Feder unregelmäßig geformte Linien darauf hinterläßt, und ich spreche noch einmal, indem ich später, auf diese Linien blickend, meine Fingerkuppen über die Tastatur meines Computers bewege und kleine mit Buchstaben bedruckte Plastikknöpfe herunterdrücke.

Wir alle sprechen und stehen ständig innerhalb kommunikativer Kontexte. Ja, es ist uns sogar unmöglich, nicht zu sprechen, nichts zu artikulieren, wirklich vereinzelt zu sein.

Wir können nicht nicht-kommunizieren⁸. Wir existieren notwendig innerhalb einer Kom-munikations*gemeinschaft*. In der Sprache wird alles ausgetragen, und selbst dieser Text ist ein, zugegebenermaßen etwas merkwürdiger und trostloser, Dialog. Der Monolog ist unmöglich⁹.

Aber - so mag einer einwenden - ich kann doch denken, alleine auf einer einsamen Insel zu sitzen, wirklich vereinzelt zu sein, nichts zu artikulieren, nicht zu sprechen. Und das, was ich denken kann, soll auch möglich sein. Ich denke nur mich selbst, und zwar als nicht-kommunizierend. Weil ich dies aber ohne Schwierigkeiten denken kann, spreche ich obigem Satz seine apodiktische Gültigkeit ab.

Was ließe sich dem entgegen?

Zunächst sollte man die obige These genau betrachten. Sie heißt:

Wir alle sprechen und stehen ständig innerhalb kommunikativer Kontexte. Ja, es ist *uns* sogar unmöglich, nicht zu sprechen, nichts zu artikulieren, wirklich vereinzelt zu sein.

Wir können nicht nicht-kommunizieren.

D.h. das Vorhandensein mehrerer Subjekte und die Fähigkeit dieser Subjekte, sich als eine Gemeinschaft zu denken, ist die *Voraussetzung* für die Gültigkeit des Axioms, das damit ausdrückt: *Immer, wenn Du Dir eines anderen Subjektes außer Dir bewußt bist, kommunizierst Du auch mit ihm und sei es dadurch, daß Du so tust, als ob Du Dir seiner nicht bewußt wärest.*

„Ein einziger sprechender Mensch unter sprachlosen Volksgenossen ist ebensowenig vorstellbar wie ein redender Gott, der den Menschen die Sprache erst schenkte. Oder er wäre wie der Teilnehmer an einem ausgedehnten Telephonnetze, der keinen zweiten Teilnehmer hätte. Seine Zweckbewegungen wären nicht Sprache“ (Mauthner, 1982, S.17). Das Telephonnetz würde niemals Kommunikation übertragen. Es würde nicht

⁸ Dieser Satz entspricht im Wortlaut dem als erstes metakommunikatives Axiom berühmt gewordenen Satz von Paul Watzlawick et al. (1967). Allerdings wird er hier nicht - wie bei Watzlawick et al.- „als versuchsweise getroffene Formulierung“ (Watzlawick, S.70) gebraucht, sondern tatsächlich als ein Satz mit allgemeinem Gültigkeitsanspruch. Natürlich mußte er diesen auch in einer versuchsweise getroffenen Formulierung schon haben, wenn die Gültigkeit wirklich allgemein ist.

⁹ Ich werde dies im Zusammenhang mit dem sogenannten Privatsprachenargument und der normativen Begründung der Semantik weiter ausführen und begründen (vgl. Kapitel IV, Abschnitte 4.3. und 5).

den sprachlichen Monolog eines vereinzelt Subjekts enthalten, sondern „etwas“ völlig a-sprachliches. Was wir gewöhnlich Monolog *nennen* (und Benennen findet nur innerhalb einer Sprachgemeinschaft statt!) ist entweder ein innerer Dialog des Sprechers mit sich selbst (vgl. z.B. Dörner, 1999, S.691ff) oder ein Sprechen, bei dem der Angesprochene nicht oder für gewöhnlich nicht antwortet. Wer predigt, eine Rede hält oder einen Befehl gibt, *spricht zu jemandem*, der ihn verstehen soll.

Insofern argumentiert obiger Einwand nicht gegen den axiomatischen Satz, sondern er postuliert seinerseits einen Satz, der kritisch die Voraussetzung des Axioms befragt. Der Einwand ließe sich nämlich auch so formulieren:

Ich kann mich auch ohne jedes andere Subjekt denken und ich sehe keinen Grund, zu mir noch jemanden hinzuzusetzen.

Dieses Argument ist beileibe nicht trivial. Es sagt, daß die Bedingungen des behaupteten Axioms nicht fraglos vorausgesetzt werden dürfen, sondern als notwendige Bedingungen erst erwiesen werden müssen, wenn das Axiom Gültigkeit beanspruchen will. Es muß also gezeigt werden, daß es notwendig ist, daß außer uns noch andere auf uns bezogene Subjekte wirklich sind und diese nicht die Illusion eines einzigen Solipsisten sind.

Noch ohne dies hier zu klären (ich werde im Abschnitt „Grammatik II“ darauf zurückkommen), läßt sich aber zunächst noch folgendes entgegenen:

Wenn die Gegenthese richtig wäre, so ist es eine streng monologische These, die nur für Dich allein gilt, da Du ja nur Dich alleine denkst und kein anderes Subjekt nirgends wirklich sein soll.

Insofern mag ich Dir zugestehen, daß Du Dich als nicht-kommunizierendes Subjekt denken magst und ich sehe keinen Grund, Dir diese Fähigkeit abzusprechen, aber *sinnvoll* - und wie ich später zeigen werde, auch für Dich nicht sinnvoll - kannst Du davon zu *niemandem* sprechen¹⁰.

Nach dem Grund eines notwendigen Vorhandenseins mehrerer Subjekte, die Bedingung für die Gültigkeit des angeführten Axioms sind, bleibt also noch zu fragen (vgl. S.195).

¹⁰ Eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung hiermit und die Widerlegung der Möglichkeit, einen solchen methodologischen Solipsismus *sinnvoll* zu behaupten, findet sich z.B. bei Apel (1993, S.315f) oder Putnam (1979, S.27ff).

An dieser Stelle werden mehrere Subjekte und eine ihnen gemeinsame Sprache mit voller Berechtigung postuliert und die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit ausgeklammert. Denn solange es darum geht, die Bedeutung der *im Sprechen gebrauchten* Begriffe zu erklären, ist eine Sprachgemeinschaft als real gegeben notwendig vorauszusetzen.

Will man also versuchen, Bedeutung und eine Theorie der Bedeutung zu untersuchen und zu erklären, so ist es notwendig, in einem vorherigen Reflexionsschritt die Sprache selbst zu betrachten und über unser Sprechen zu sprechen.

Was nennen wir überhaupt Sprache? Wozu sprechen wir überhaupt? Was ist ein Zeichen und wie erhält ein Zeichen Sinn und Bedeutung? Welchen Regeln müssen wir beim Sprechen folgen? Und müssen wir überhaupt welchen folgen? Schließlich: Gibt es eine Grenze der sprachlich ausdrückbaren Erkenntnis? Gibt es eine Grenze der Sprache? Und ist diese Grenze auch wirklich eine Grenze?

II. Was nennen wir Sprache?

Der Apparat unserer gewöhnlichen Sprache, unserer Wortsprache, ist vor allem das, was wir „Sprache“ nennen; und dann anders nach seiner Analogie oder Vergleichbarkeit mit ihr.

Ludwig Wittgenstein, 1949.

1. Erste Beobachtungen: Die Sprache ist eine Stadt

Der, welcher in ein Land reist, bevor er einige Kenntnisse von dessen Sprache hat, geht in die Schule, nicht auf Reisen.

Francis Bacon, 1594.

Was nennen wir Sprache? Der Schriftsteller Sten Nadolny beantwortet in seinem Roman „Selim oder Die Gabe der Rede“ diese Frage folgendermaßen: „Sprache lenkt den Blick, die stellt ein Bild aus Worten her, damit wir nicht ständig alle laufen und gucken müssen, um etwas über die Situation zu wissen, sondern sie im Sitzen zur Kenntnis nehmen und in Ruhe bedenken können. Sie transportiert Mutmaßungen und Gewißheiten über Zusammenhänge. Sie gibt Anweisungen, verteilt Arbeit, Lob und Tadel. Sie begründet neue Worte und die Änderungen von Wortbedeutungen“ (Nadolny, 1996, S.339).

In dieser kurzen Passage ist beinahe alles angesprochen, was für eine Untersuchung der Sprache wichtig ist. Sofort drängen sich die zentralen und zu beantwortenden Fragen auf: Wie kann denn Sprache unseren Blick lenken? Und lenkt nicht unser Blick auch die Sprache? Wie ist es möglich, daß die Sprache ein Bild aus Worten herstellt, und welche Beziehung hat dieses Bild zu der darin abgebildeten Welt? Natürlich auch, welche Beziehung habe ich zu diesem Bild, wenn es mir dadurch möglich wird, die Welt im Sitzen zu Erkennen?

Unsere Sprache ermöglicht es uns, in Ruhe nachzudenken über die Welt und uns selbst. Sobald ich dies aber tue, frage ich: Ist es nicht vielmehr unser Nachdenken, welches es uns ermöglicht miteinander zu sprechen? Die Sprache ist als das Medium beschrieben, das Mutmaßungen und Gewißheiten transportiert. Aber wie kann ich in der Sprache die einen von den anderen unterscheiden? Ja was berechtigt mich überhaupt, Mutmaßungen von Gewißheiten zu unterscheiden?

Ferner wird eine Reihe sehr unterschiedlicher Sprachspiele wie „einen Befehl geben“ oder „jemanden ein Lob aussprechen“ genannt. Wie aber werden für diese Spiele die Regeln festgelegt? Oder bedürfen Sprachspiele gar keiner festgelegten Regeln? Und schließlich die zentrale Frage: Wie erhält die Sprache Bedeutung? Wie erfindet die Sprache ein neues Wort oder ändert die Bedeutungen der vorhandenen? Was überhaupt soll Bedeutung sein?

Doch ehe ich mich mit diesen Frage im einzelnen beschäftige, will ich gleich zu Beginn auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen, die Nadolnys Ausdrucksweise beinhaltet. Er gebraucht ein weit verbreitetes Bild, welches, wenn es nicht als solches erkannt wird, das Nachdenken über „die Sprache“ wie eine unheilvolle Fatamorgana in die Irre leiten kann. Es ist das Bild, daß „die Sprache“ den Blick lenkt, etwas darstellt oder transportiert; daß „die Sprache“ z.B. mit „dem Denken“ zusammenhängen könne, wie „das Wasser“ mit „dem Mühlrad“, daß „die Sprache“ eine abstrakte, vom konkreten Sprechen unter-scheidbare Entität sei.

Ein einigermaßen unterhaltsames Gedankenexperiment mag hilfreich sein, dieses irreführende Bild von unserer Sprache zu hinterfragen.

Ich will von einem Mann erzählen, der im selben Jahr wie Walther von der Vogelweide geboren wurde. Er lebt heute, mittlerweile mehr als 800 Jahre alt, kerngesund und in voller Frische des Geistes als Käsemeister in einem fränkischen Dorf. Die meisten Molekularbiologen und Genetiker haben es inzwischen aufgegeben, ihm das Geheimnis seines langen Lebens entlocken zu wollen, welches er nach wie vor wie seinen Augapfel hütet.

Manch eine wissenschaftliche Hypothese oder Theorie der Sprachforscher setzt sicher mehr Phantasie voraus, so daß es ein leichtes sein wird, sich ein lebendiges Bild dieses Mannes zu vergegenwärtigen.

Nun wird behauptet, der greise Käsemeister spräche im Großen und Ganzen die Sprache unserer Tage und er würde, da er die letzten siebenhundert Jahre zu beschäftigt war, die Gedichte Walthers von der Vogelweide oder sonst einen mittelhochdeutschen Text zu lesen, diese Texte heute - wie wir - nur mit Hilfe eines mittelhochdeutschen Lexikons verstehen.

Sein Jugendgefährte Walther, würde er, wie durch ein Wunder, wiederauferstehen, müßte umgekehrt noch sehr viel anstrengendere Studien auf sich nehmen, wollte er die Romane, Zeitungsartikel oder Fernsehsendungen unserer Tage verstehen. Er müßte ja neben einigen Lautverschiebungen und Bedeutungswandlungen noch völlig neue Tatsachen wie „Notenbank“, „Glühbirne“ oder „Bikini“ hinzulernen¹¹.

Der Käser seinerseits hat nun aber niemals eine neue Sprache erlernt, sondern einfach sein langes Leben hindurch mit seinen Nachbarn und Freunden gesprochen. Er wird wohl selbst einigermaßen verblüfft sein, wenn er bemerkt, daß ihm die Zeilen seines Jugend-genossen heute weitgehend unverständlich sind.

„Mac ieman deste wiser sîn
daz er an sîner rede vil liute hât,
daz ist an mir vil kleine schîn.
ez gât diu werit wol halbe an mînen rat
und bin doch sô verirret
daz ich lützel hie zuo kan.“

Er liest diese Zeilen und wundert sich, daß er „die Sprache“ seiner Jugend nicht mehr versteht¹². „Dabei“, so sagt er zu sich, „spreche ich doch mein Leben lang schon dieselbe Sprache.“

Und er hat recht. Aber sein Sprechen hat sich durch die vielen kleinen und schleichenden Veränderungen durch die Jahrhunderte dermaßen gewandelt, daß er sein eigenes Tagebuch aus dem Jahre 1187 nicht mehr richtig verstehen würde.

Wer sich noch daran erinnert, wie anstößig und sexuell anzüglich das Wort „geil“ vor zwanzig Jahren war, wird in vierzig Jahren vielleicht, dem allgemeinen Sprachgebrauch

¹¹ Die Idee zu diesem Gedankenexperiment verdanke ich Fritz Mauthner (vgl. Mauthner, 1982, S.7).

¹² Hans Böhms Prosäübersetzung dieser Zeilen Walthers lautet: „Wenn jemand dadurch, daß er viele Zuhörer hat, um so gescheiter werden kann, so hat sich das bei mir nicht bewährt: fast die ganze Welt läßt sich von mir belehren, aber ich selbst weiß mir in diesem Fall nicht zu raten“ (Böhm, 1944, S.214).

folgend, selbst von einem „geilen Skiurlaub“ sprechen und kaum mehr nachvollziehen können, wenn sich sein Gegenüber entrüstet abwendet.

Genau aus diesem Grund meint Mauthner, daß es „die Sprache“ gar nicht gibt, daß „die Sprache“ ein Abstraktum ist, dem keine Wirklichkeit entspricht. Was wirklich ist, ist das jeweilige Sprechen. Ähnlich wie, wenn ich alle Atemzüge von wirklich lebenden Menschen in einem Moment vernichten könnte, nicht „das Atmen“ oder ein „Atmungsvermögen“ als ein abstraktes Etwas übrigbliebe, so bliebe auch „die Sprache“ nicht übrig, wenn niemand mehr spräche. (Dies schließt natürlich das lautlose, innere Gespräch mit sich selbst ebenso ein wie die hörbare Kommunikation mit anderen.)

Die Ursache der Sprache dürfe, so Mauthner, nicht in einem Sprachvermögen, aber ebensowenig im Denken, der Logik oder der Grammatik gesucht werden. Denken, Logik und Grammatik zeigen sich *nur* im Sprechen. „Wo »die Sprache« uns eine Bezeichnung werden wird für eine wirkliche Art des menschlichen Handelns, da werden wir niemals nötig haben, auf Denken, auf Logik oder Grammatik als den Ursprung zurückzugehen“ (Mauthner, 1982, S.11).

Ob Mauthner mit dieser recht weitreichenden These der Unabhängigkeit des Sprechens von Denken, Logik und Grammatik recht hat, wird noch genauer zu untersuchen sein¹³. Zunächst aber ist wichtig, daß „die Sprache“ eine Konstruktion einiger Sprecher und von recht zweifelhaftem Wert ist. Die Frage „Was nennen wir Sprache?“ kann deshalb ihre Beantwortung nicht in der Präsentation „der Sprache“ finden.

„Die Sprache“ darf nicht im Sinne einer eigenständigen abstrakten Entität mißverstanden werden. Warum eigentlich nicht?

Weil, wenn Erkenntnis überhaupt möglich sein soll, die Sprache, *die ich spreche*, ein zuverlässiges Werkzeug dazu sein muß. Denn wenn die Sprache, die ich spreche, kein zuverlässiges Werkzeug der Erkenntnis wäre und ich, um wahre Erkenntnis zu erlangen, über „die Sprache“ (als allgemeines Abstraktum) verfügen müßte, wäre Erkenntnis nicht möglich. Denn ich spreche ja nur meine Sprache und nie „die Sprache“¹⁴. Natürlich ist

¹³ Diese Idee, daß die Sprache in gewissem Sinne vor der Erfahrung und vor Denken, Logik und Grammatik ist, findet sich unter einer transzendentalhermeneutischen Perspektive im Ausdruck des „Sprachaprioris“ bei Karl-Otto Apel wieder (vgl. Apel, 1993); ich werde versuchen, zu zeigen, daß dieses „Sprachapriori“ nur als „Begriffsapriori“ verstanden werden kann, welches allem Sprechen zu Grunde liegt (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 5).

¹⁴ Und hier mag wieder der eine oder andere einwenden, daß es sich ja genau so verhält und wir eben aus sprachrelativistischen Gründen keine letzten Wahrheiten zu finden imstande sind. Ich habe zu dieser

deshalb nicht all mein Sprechen schon das Aussprechen wahrer Erkenntnisse und natürlich kann ich durch mein Sprechen allerhand Verwirrung stiften, wie ja gerade ersichtlich wird, aber ich muß fähig sein, diese Verwirrung und die irrigen Bilder, die ich gebrauche, durch mein eigenes Sprechen aufzulösen.

Es ist also völlig unnötig und abwegig, darüber hinaus noch „die Sprache“ als abstrakte Realität zu behaupten, die von meinem konkreten Sprechen nichts wissen will. Das wäre in etwa so, wie wenn wir „die Wasserwaage“ als eine abstrakte Entität zu der Wasser-waage, die wir alltäglich verwenden, um unsere Bilder gerade aufzuhängen, noch hinzu-forderten, weil wir immer wieder ein schiefes Bild an unseren Wänden entdecken.

Bilder, die nicht gerade hängen, sind vielen Menschen ein Ärgernis. Deshalb kamen Menschen immer wieder auf die Idee, daß man eine „reine Sprache“, also „die Sprache“, eben erfinden sollte, da der Gebrauch unserer alltäglichen Sprache offensichtlich so seine Tücken hat und immer wieder schiefe Bilder hervorbringt. Ich werde später auf solche Ideen und Versuche näher eingehen (vgl. Kapitel II, Abschnitt 3).

Zunächst aber will ich ein spätestens durch Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ (vgl. Wittgenstein, PU, §18) berühmt gewordenes Bild unserer Sprache entwerfen, welches uns vielleicht weniger in die Irre leitet.

Der imaginierte Käsemeister hatte verdeutlicht, daß unser Sprechen sich ständig verändert und das vermeintliche Wunderwerk „der Sprache“ nie abgeschlossen und vollendet ist, weshalb von einem Werk zu sprechen sich eigentlich verbietet.

Mauthner bemerkt hierzu durchaus spöttisch: „Die Sprache ist geworden wie eine große Stadt. Kammer an Kammer, Fenster an Fenster, Wohnung an Wohnung, Haus an Haus, Straße an Straße, Viertel an Viertel, und das alles ist ineinandergeschachtelt, miteinander verbunden, durcheinander geschmiert, durch Röhren und Gräben, und wenn man einen Botokuden davorstellt und ihm sagt, das sei ein Kunstwerk, so glaubt es der Esel und hat doch zu Hause die eigene Hütte, rund und frei“ (Mauthner, 1982, S.27).

Position schon einiges gesagt und will es an dieser Stelle nur noch einmal mit der Bemerkung unterstreichen, daß wir eben aus guten Gründen keine kritisch-rationalistische Geometrie und keine relativistische Statik für Skeptiker besitzen.

Ich will die überaus spannende Geschichte, die es mit dem Kunstwerk und dem Botokuden auf sich hat, hier noch beiseite lassen und zunächst einmal die Stadt der Sprache und was sich in ihr ereignen könnte betrachten.

Ich springe - was natürlich unmöglich ist - mit meinem imaginären Fallschirm aus dem sprachfreien Raum über der Stadt ab und beschreibe, was ich sehe: Es scheint einen sehr alten, recht verwinkelten und - von so weit oben betrachtet - völlig unübersichtlich wirkenden Stadtkern zu geben, um den herum sich einige verhältnismäßig gleichförmige Wohnsiedlungen gruppieren. Einige dieser Siedlungen werden von mächtigen Aus- oder Einfallsschneisen durchzogen, die in strikt und schachbrettartig durchgeplant erscheinende Satellitenstädte führen, manches Mal auch zwischen unbebautem Brachland enden. Kurz bevor ich in einer nicht allzu dicht bebauten Gegend lande, mache ich noch folgende Beobachtung. Im alten Stadtkern sind sehr viele Menschen auf den Straßen, aber je weiter man sich davon entfernt, desto weniger sind es, die die Straßen entlangschreiten. Außerdem glaube ich gewisse Subkulturen und Gettos entdeckt zu haben, in denen sich die Menschen ungeheuerlich ähnlich sehen. Manche der Satellitenstädte dürfen offen-sichtlich nur mit Anzug und Schlips betreten werden.

Dort wo ich gelandet bin, hat gerade jemand ein neues Haus fertiggestellt.

Ich mache mir so meine Gedanken: Ein neues Haus, das ist doch so, als ob jemand ein neues Wort erfindet. Nun wäre es ja denkbar, daß außer dem einsamen Häuslebauer niemand sein Haus beachtet oder gar betritt. Ich denke, so einer wäre imstande sich eine Privatsprache zu bauen, die außer ihm niemand kennt. Nur, wenn niemand wüßte, daß diese Privatsprachenhäuser überhaupt in der Stadt existieren, gehören sie dann noch zur Stadt? Und wie wüßte dann der einsame Erbauer desselben, daß seine Privatsprache eine Sprache ist, also ein Stadtteil? Für alle anderen könnte sein Haus ja gradesogut nicht existieren. Aber würde das für ihn nicht doch einen Unterschied machen? Ich meine, man kann doch nicht nur in Häusern wohnen, die auch von anderen gesehen werden, oder?

Andererseits kann das neue Haus auch beachtet werden, es kann sogar berühmt werden und als architektonische Tollkühnheit Furore machen. Menschen pilgern heran, um es zu bestaunen. Die Eifrigen beginnen sofort, Häuser im gleichen Stil zu bauen. Ganze

Stadt-teile werden demzufolge entvölkert, da sich alle, außer ein paar unbelehrbaren Alten, neue Häuser im modern gewordenen Stil erbauen und umziehen sind. (Ein kuhn'scher Paradigmenwechsel par excellence.)

Weil ich gerade dabei bin, male ich mir aus, wie einige findige Köpfe in einem Büro für Städteplanung sitzen, die versuchen, stets die neuesten Stadtpläne herauszugeben und sich zu überlegen, wo man gegebenenfalls irgend etwas optimieren oder verschönern könnte. Ich glaube, es gibt ziemlich viele solcher Büros, da die einzelnen Städteplaner ihre Pläne in der Fachzeitschrift „this city's map“ publizieren und mit denen der Kollegen vergleich-en. Immer wieder gibt es heftige Kontroversen über den richtigen Plan, was durchaus verständlich ist. Denn es ist natürlich sehr mühsam, ständig durch die ganze Stadt zu hasten und jede Veränderung - Hat nicht dort jemand seinen Zaun grün gestrichen, der vormals rot war? Wo wurde ein neuer Radweg angelegt? Wo steht jetzt die Skulptur, die ehemals vor dem Kongreßzentrum stand? - zu beobachten und zu beschreiben. Also werden stichprobenartige Visiten gemacht, die mit einiger Wahrscheinlichkeit und recht geringen α -Fehlern repräsentativ sind, oder man verläßt sich auf seine Kenntnisse in theoretischer Stadtentwicklung. So entstehen Stadtkarten, und die werden zu Planungs-zwecken herangezogen, obwohl einige Unverbesserliche immer noch kritisch bemerken: „Die Landkarte ist nicht das Gebiet.“¹⁵

So kommt es, daß einige mit diesen Stadtplänen in der Hand das große Gebäude an der Justizstraße mit vergitterten Fenstern und stets verschlossenen Türen für die öffentliche Bibliothek halten und sich über die Exklusivität des Wissens in diesem Stadtteil wundern, wo nur einige von Zeit zu Zeit in gepanzerten Wagen durch das mächtige Stahltor gelas-sen werden, um sich dem dort gesicherten Wissen zu nähern. Ich fürchte, es könnten auf solche Weise ganze virtuelle Stadtteile entstehen, in denen man sich natürlich auch virtuell aufhalten kann. Man kann über Sanierungen einzelner Häuser und Erweiterungen bestimmter Bauten diskutieren und dies alles wiederum in „this city's map“ publizieren.

Die meisten der Bewohner scheinen sich für diese Vorgänge aber wenig zu interessieren. Allen Bewohnern gemeinsam ist jedoch die Überzeugung, daß die

¹⁵ Dieses auf Alfred Korzybski zurückgehende Diktum meint einerseits, daß, wenn wir „Schweineschnitzel“ oder „Personalcomputer“ sagen, wir weder Schweineschnitzel noch Personalcomputer im Gehirn haben sondern eine abbildende „Repräsentation“ davon, andererseits, daß wir in all unserem Denken keinen Zugriff auf die „Dinge an sich“ haben. Gregory Bateson (vgl. Bateson, 1995, S.40ff) war derjenige, der den Anstoß gab dieses Verhältnis von Karte und Territorium psychologisch zu deuten, und z.B. im Sinne von R. Bandler und J. Grinder therapeutisch nutzbar zu machen (vgl. „Metasprache und Psychotherapie - Die Struktur der Magie I“, Paderborn, 1994).

gesamte Stadt jedem prinzipiell zugänglich ist, obwohl eigentlich niemand je alle Stadtteile gesehen hat, ja manche nur einen verschwindend geringen Teil derselben kennen. Alle verhalten sich so, als wäre die ganze Stadt jeden Augenblick gegenwärtig, als eine, die jedem prinzipiell in allen Teilen zugänglich ist, obwohl kaum je einer die Probe aufs Exempel macht und seine gewohnten Gassen verläßt¹⁶.

Die Sprache ist eine Stadt. Soll das etwa die Antwort auf die Frage, was wir denn Sprache nennen, sein? Haben die Sprachforscher und Gelehrten denn keine besseren Antworten, als dieses unwissenschaftliche Bild einer imaginären Stadt und ihrer virtuellen Bewohner?

Ich bin der Ansicht, daß meine hier beschriebene Sprachstadt tatsächlich eine Antwort bezüglich der Frage, was wir denn Sprache nennen, ist, und daß dieses Bild geeignet ist, viele Unklarheiten und Irrtümer bezüglich unseres Sprechens aufzulösen oder gar nicht erst aufkommen zu lassen. Und immer wieder mag es zur Klarheit unserer Gedanken beitragen, zu diesem Bild zurückzukehren, wenn wir uns in detaillierten Analysen der Sprache zu verwirren drohen.

Ob dieses Bild schon die beste Antwort ist oder ob die Antworten der Sprachforscher nicht befriedigender und wissenschaftlicher sind, kann der Leser anhand einer kleinen (natürlich nicht erschöpfenden) Auswahl solcher Antworten sogleich selbst prüfen und beurteilen.

Einige werden das bereits Gesagte bestätigen oder in anderen Worten erläutern, einige werden noch nicht genannte Aspekte hinzufügen, und schließlich wird der eine oder andere dem hier Gesagten widersprechen.

Ich stelle die Frage also erneut: Was ist Sprache? Was nennen wir Sprache? Und lausche dem Chor der Gelehrten.

¹⁶Dieser Arbeit ist also einer Art „Reisebericht“ meiner Erforschungen der Gassen der Psychologie *und* der Philosophie. Vielleicht mag der eine oder andere feststellen, daß er, sobald die gewohnten Gassen verlassen werden, kaum mehr ein Gebäude kennt, die Baustile sich merkwürdig verändern und es schwierig wird, sich in den Sprachgassen der anderen zurechtzufinden. Ich hoffe, daß dies die Lust, sich mit den „komischen Gebäuden“ auseinanderzusetzen, fördert und nicht zum schnellen Rückzug in die heimischen Gassen führt.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Die Sprache ist die Tat der theoretischen Intelligenz im eigentlichen Sinne, denn sie ist die äußerliche Äußerung derselben“ (zitiert nach Révész, 1946, S.154).

Wilhelm von Humboldt: „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes. [...] Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen“ (von Humboldt, 1992, S.36). „Sprache ist das bildende Organ des Gedanken“ (ebenda, 1992, S.45).

Fritz Mauthner: „Die Sprache ist aber kein Gegenstand des Gebrauchs, auch kein Werkzeug, sie ist überhaupt kein Gegenstand, sie ist gar nichts anderes als ihr Gebrauch. Sprache ist Sprachgebrauch“ (Mauthner, 1982, S.24).

Herrman Ebbinghaus: „Sprache ist ein System von konventionellen Zeichen, die jederzeit willkürlich erzeugt werden können“ (zitiert nach Révész, 1946, S.153).

Edward Sapir: „Sprache ist eine ausschließlich dem Menschen eigene, nicht im Instinkt wurzelnde Methode zur Übermittlung von Gedanken, Gefühlen und Wünschen mittels eines Systems von frei geschaffenen Symbolen“ (Sapir, 1921, zitiert nach Crystal, 1995, S.396).

Rudolf Eisler: „Sprache ist jeder Ausdruck von Erlebnissen eines beseelten Wesens“ (zitiert nach Révész, 1946, S.154).

Friedrich Kainz: „Die Sprache ist ein Gefüge von Zeichen, mit deren Hilfe sich eine Darstellung von Sinn- und Sachverhalten bewerkstelligen läßt, so zwar, daß sie nicht Gegenwärtiges, ja sinnlich überhaupt nicht Faßbares zu repräsentieren vermag“ (zitiert nach Révész, 1946, S.153).

Géza Révész: „Unter Sprache ist das Mittel zu verstehen, durch welches zum Zwecke der gegenseitigen Verständigung, des geordneten Denkens, des sinnvollen Gestaltens

der Wahrnehmungen, der Selbstbesinnung und des Ausdrucks des inneren Lebens - mit Hilfe einer Anzahl artikulierter und in verschiedenen Sinnverbindungen auftretenden symbolischen Zeichen - Forderungen und Wünsche zum Ausdruck gebracht, Tatbestände der inneren und äußeren Wahrnehmung angezeigt, Denkinhalte formuliert und Fragen zur Veranlassung von Mitteilungen und der Selbstkontrolle gestellt werden“ (Révész, 1946, S.153).

R. A. Hall: „Sprache ist die Einrichtung, durch die Menschen mittels gewohnheitsmäßig verwendeter, willkürlicher oral-auditiver Symbole miteinander kommunizieren und inter-agieren“ (Hall, 1964, zitiert nach Crystal, 1995, S.396).

Dietrich Dörner: „Ein Sprachsystem ist also eine Lösung für das Problem, mit einem *endlichen* System, nämlich mit einem endlichem Inventar von Zeichen und grammatischen Regeln, *unendlich* viele Dinge ausdrücken zu können. Deshalb ist es jedem Zeichensystem turmhoch überlegen“ (Dörner, 1999, S.588).

Die unterschiedlichen Formulierungen haben durchaus einige Aspekte gemeinsam, die offensichtlich für besonders wichtig erachtet werden.

Sprache sei eine willkürliche und damit nicht instinktive Tätigkeit, die zu bestimmten Zwecken konventionell vereinbarte Zeichen innerhalb eines mehr oder minder elaborierten Gefüges grammatikalischer Regelsysteme gebraucht, um Reales wie Ideales symbolisch repräsentieren zu können, so könnte man zusammenfassen.

Nur - auch Definitionen haben so ihre Tücken. Denn, um irgend etwas zu definieren, also zu begrenzen, muß man schon jede Menge wissen; so zum Beispiel, was genau ein konventionell vereinbartes Zeichen oder die Repräsentation von Realität oder gar die Realität selbst ist. Und die Versuchung ist groß, die Begriffe „konventionelles Zeichensystem“ oder „Repräsentation“ durch unsere Sprache und am Beispiel unseres Sprechens erklären zu wollen. Dadurch aber wird für eine Definition der Sprache wenig gewonnen.

Definitionsversuche, die Sprache mit dem Sprachgebrauch gleichsetzen, scheinen hier weiter zu führen, denn sie verweisen auf etwas, was derjenige, der die Frage „Was nennen wir Sprache?“ stellt, immer schon vollzieht. Es wird gesagt: *Was Sprache ist, brauche ich dir nicht zu erklären, denn gerade indem du mich danach fragst (also*

sprichst), zeigst du mir, daß du es eigentlich schon weißt, aber noch nicht vollständig reflektiert hast.

Diese „erste Betrachtung“ wäre nicht vollständig, würde sie Ferdinand de Saussures „Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ unerwähnt lassen, die, basierend auf einer Reihe von Vorlesungen zwischen 1906 und 1911, 1916 posthum veröffentlicht wurden. Darin werden von de Saussure eine Reihe von Unterscheidungen eingeführt, die für die Sprachwissenschaften richtungsweisend waren.

Begriffliche Differenzierungen ermöglichen einen Gegenstand unter verschiedenen Blick-winkeln zu betrachten. Allerdings muß man bedenken, daß jede sprachliche Differenzierung die Möglichkeit einer sinnvollen begrifflichen Differenzierung in der Sprache voraussetzt (vgl. hierzu auch Kapitel IV, Abschnitt 6).

De Saussure unterschied zunächst *diachrone* von *synchronen* Betrachtungsweisen der Sprache, also solche, die das historische Gewordensein der Sprache und die dabei vollzogenen Sprachwandlungen und Bedeutungsverschiebungen betrachten, von solchen, die die aktuelle Art und Weise des Sprachgebrauchs untersuchen (vgl. de Saussure, 1967, S.93ff und S.106ff). Es ist klar, daß synchrone Studien diachronen immer vorausgehen müssen.

Die bekannteste begriffliche Unterscheidung de Saussures ist sicher die Differenzierung der Sprache in *langage*, *langue* und *parole* (vgl. de Saussure, 1967, S.17 und S.91).

Langage ist der Oberbegriff für die Sprachfähigkeit jedes Menschen, also die Fähigkeit, überhaupt miteinander zu sprechen.

Ich habe bereits auf die Problematik hingewiesen, die man sich mit der Annahme einer „Sprachfähigkeit“ aufhalsen kann, und halte diesen Begriff deswegen, unter dem Gesichtspunkt größtmöglicher Klarheit, für wenig nützlich.

Langue meint die Sprache als ein System von Zeichen. Der Begriff umfaßt dabei das vollständige Sprachsystem, d.h. die Gesamtheit aller sprachlichen Zeichen, die wir auf eine Liste schreiben könnten, wenn es uns möglich wäre, den Zeichenvorrat jedes Sprechers aus seinem Gedächtnis zu extrahieren. Weniger mißverständlich kann man unter *langue* mit Jaques Derrida auch die Gesamtheit aller möglichen Sätze, abzüglich des aktuell wirklichen Sprechaktes verstehen (vgl. Derrida 1976, S.31f). Der gerade wirkliche Sprechakt ist abzuziehen, da dieser ansonsten zweimal im Sprachsystem ent-

halten wäre, einmal als möglicher und einmal als wirklicher. Allerdings ist „die Summe aller möglichen Sätze“ begrifflich ein ähnliches Ungeheuer, wie wenn ich die Stadt der Sprache durch „die Summe aller möglichen Häuser, Straßen und Plätze“ definieren wollte. Es gibt aber durchaus sehr spezielle Anwendungen dieses Begriffes, in denen er sinnvoll und notwendig erscheint. Nämlich genau dann, wenn verständlich gemacht werden soll, wie die unterschiedlichen Lautbilder mit den unterschiedlichen Vorstellungen oder Bedeutungen eine Einheit bilden. Wenn also gezeigt werden soll, wodurch und auf welche Weise unsere Worte und Sätze etwas bedeuten. Diese Einheit im Zeichen „schafft eine Form, keine Substanz“ (de Saussure, 1967, S.134 und S.143ff) und ihre Bedeutung wird, nach de Saussure, nur durch die Gesamtheit der sie umgebenden Zeichen konstituiert.

Parole schließlich bezeichnet den konkreten Sprechakt als eine dynamische, soziale Tätigkeit zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort (vgl. de Saussure, 1967, S.16).

Dabei wären, anstatt dem tatsächlichen artikulierten Satz, unendlich viele andere Sätze möglich. Allerdings sind diese in keinem Sprachsystem erfaßbar. Sie sind lediglich eine Abstraktion, die verständlich machen soll, daß jeder einen etwas anderen Ausschnitt aus den möglichen Sprechhandlungen beherrscht und gebraucht, und doch alle eine Sprache sprechen.

Noam Chomsky¹⁷ unterschied, um dies auszudrücken, die *Sprachperformanz* von der *Sprachkompetenz*, wobei Kompetenz eben die begriffliche Abstraktion ist, die de Saussure *langue* nannte. Sprachkompetenz, als eine Abstraktion der Sprachperformanz, kann das konkrete Sprechen dabei nie ursächlich erklären, da sie selbst ja aus dem konkreten Sprechen abgeleitet wurde. Der Begriff der Kompetenz erfüllt lediglich einen bestimmten Zweck innerhalb des konkreten Sprechens. Er soll verständlich machen, warum wir Sprechen verstehen. Es ist also nicht „die Sprache“ (oder die *langage*), die in *langue* und *parole* zerfällt oder, was dasselbe meint, sich aus Kompetenz und Performanz zusammensetzt, sondern es ist für bestimmte Zwecke nützlich, unser Sprechen auf diese Weise (sprachlich) zu betrachten.

Gerade weil beinahe alle Definitionen der Sprache vom Interesse und Standpunkt der Definierenden abhängen, ist eine eindeutige Definition der vermeintlichen Entität

¹⁷ Vgl. Noam Chomsky, „Syntactic Structures“ (1957) bzw. „Aspects of the Theory of Syntax“ (1965).

„Sprache“ an dieser Stelle nicht angebracht. Sondern es soll zunächst das Phänomen unseres Sprechens, zu dem ja auch jeder Versuch einer Definition der Sprache gehört, näher betrachtet werden.

Für einen Logiker werden andere Merkmale wichtig sein als für einen Linguisten, der an der Aufklärung der grammatikalisch-syntaktische Struktur der Sprache interessiert ist. Ein Phonologe, der die Ordnungsprinzipien der Sprachlaute erforscht und dazu Phoneme und Allophone unterscheidet und bestimmt¹⁸, beschreibt Sprache auf eine Art, die den Psychologen kaum beschäftigen wird. Und selbst unter den Psychologen wird der Kognitionspsychologe, den die Bedeutung der Sprache beim Lösen komplexer Probleme interessiert, die Sprache unter anderen Gesichtspunkten betrachten als ein Entwicklungs- oder Ethnopsychologe.

Meine Untersuchung der Sprache, deren Ziel es letztlich ist, die theoretische Grundlage der Semantik aufzuzeigen, wird also zunächst einige Phänomene, die wir Sprache nennen, näher betrachten, ehe die Bedingungen der Möglichkeit all dieser Phänomene reflektiert und erläutert werden sollen. Die Überlegungen zum Ursprung der Sprache werden zeigen, welche grundlegende Problematik eine theoretische Erklärung von Sprache und Semantik aufzulösen hat.

Ich will den Leser nun an einer kurzen „Stadtführung“ teilhaben lassen, die vom alltags-sprachlich verwinkelten Kern, in einige exemplarische Außenbezirke und endlich in das eigentümliche Viertel der Dichtung führen wird. Anschließend will ich die Frage der Ur- und Frühgeschichte der Stadt und ihrer historischen Entwicklung aufgreifen.

2. Alltagssprache

¹⁸ Phoneme sind die kleinsten bedeutungsunterscheidenden Einheiten der Sprache. Allophone sind stellungsbedingte phonetische Varianten der Aussprache eines Phonems.

Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser.

Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen.

Ludwig Wittgenstein, 1914.

Ich beginne im Zentrum der Sprachstadt, dort, wo jeder immer schon steht, wenn er spricht. Jeder kennt sich hier aus, und jeder ist in der Lage, sich die vielfältigen Variationen und Differenzierungen unserer Alltagssprache vor Augen zu führen. Wir sprechen einfach, und nichts daran ist für uns zunächst verwunderlich (vgl. auch S.32). Allerdings ist es gerade die Tatsache, daß wir „intuitiv“ höchst kompetente Sprecher sind, die die Sprachforscher so beschäftigt. Es ist jedem klar, daß der Satz „*Die Kunst der Fuge schläft noch.*“ grammatikalisch richtig ist, auch wenn man eine recht reichhaltige Phantasie besitzen muß, um sich auch eine sinnvolle Bedeutung des Satzes zu denken. Der Satz „*Schläft Kunst Fuge die der noch.*“ erscheint dagegen grammatikalisch fehlgeformt. Die meisten würden sogar bestreiten, daß es sich hierbei überhaupt um einen Satz handelt, sondern vermuten, es sei einfach eine sinnlose Kette von Worten.

Und es gibt noch weitaus schlimmere „Ungereimtheiten“ in unserem Sprechen, die die Sprachforscher regelmäßig ins Grübeln bringen. Obwohl wir wissen, daß „*Kannst Du mir die Butter reichen?*“ eine Frage ist, antworten wir in der Regel nicht mit „*Ja.*“, sondern reichen die Butter über den Tisch.

Das alles kümmert uns in unserem alltäglichen Sprechen kaum, denn wir wollen ja nicht wissenschaftlich erklären, wie dies alles zu verstehen ist. Wir finden uns in der Sprache zurecht, ohne die geringste Ahnung von Suffixen und Nominalphrasen und deren Verhältnis zur allgemeinen syntaktischen Struktur zu haben.

In unserem Alltag nennen wir Sprache, und die Philosophen und Sprachwissenschaftler mögen sich wundern oder auch auf den Kopf stellen, was wir hören, wenn einer spricht.

Man stelle sich jedoch vor, ich stehe mit mehreren Menschen auf einem Berggipfel und rufe:

„*warna,*

*kamme je warna,
taimora rabtak,
je to lamor rocha
sabantokka empechall. “*

Spreche ich da eine Sprache? Was würden die Umstehenden sagen?

Einer mag sagen: *„Nein, das ist der Schwab, den kenne ich, der spinnt.“*

Ein anderer: *„Ja, aber es ist eine mir unbekannte Sprache. Ich weiß nicht, was er sagt.“*

Ein dritter: *„Ich bin mir nicht sicher. Das müßte ich aus dem Kontext erschließen, ob dies eine Sprache ist oder eine Quatschsprache, ein reines Lautspiel ohne Bedeutung, ein bloßer Klang.“*

Endlich der vierte: *„kamme to luma empechall.“*

„Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen“ (Wittgenstein, PU, §199). Und im allgemeinen beherrschen wir die Technik unserer Alltagssprache eben vorzüglich, und obiger Grenzfall zeigt im Grunde nur, daß Grenzfälle eben denkbar sind. Die meisten würden meinen Satz auf dem Gipfel eben nicht als zur Alltagssprache gehörig bezeichnen, d.h. für die *Alltagssprache* ist es gar nicht relevant, ob da eine Sprache gesprochen wurde oder nicht.

In unserem Alltag nennen wir Sprache, was wir hören, wenn einer spricht, dessen „Technik“ wir beherrschen.

Darf man den Sprachwissenschaftlern glauben, so gibt es weltweit ca. vier- bis fünftausend verschiedene „Techniken“, wobei es oft außerordentlich schwierig ist, Sprachen voneinander abzugrenzen, so daß die Angaben unterschiedlicher Forscher zwischen drei- und zehntausend schwanken (vgl. Crystal, 1995, S.284). Denn es ist nicht eindeutig, welches Kriterium man zur Unterscheidung zweier Sprachen anlegen soll. Soll die Möglichkeit, einander zu verstehen, oder nicht vielmehr politische oder kulturelle Grenzen oder die Anzahl unterschiedlicher Bezeichnungen, die für Sprachen existieren, das entscheidende Kriterium sein?

Norweger und Schweden beispielsweise verstehen sich gegenseitig ohne große Probleme, trotzdem erscheint es unter anderen Gesichtspunkten sinnvoll Norwegisch und Schwedisch als eigene Sprachen zu betrachten. Ebenso schwer ist es, eine klare Trennungslinie zwischen Sprachen und Dialekten zu ziehen (vgl. de Saussure, 1967, S.241ff). Man stößt bei der synchronen Betrachtungsweise der Sprache unweigerlich auf die Schwierigkeit, die der 800-jährige Käsemeister bei der diachronen Betrachtung seines Sprechens entdeckt hatte.

Alltagssprache ist also das, was wir unproblematisch immer schon voraussetzen, wenn wir über Sprechen nachdenken, und das einzig problematische ist das Ergebnis, zu dem uns dieses Nachdenken führen kann. Nämlich die Erkenntnis, daß der alltägliche Sprachgebrauch uns meilenweit in die Irre leiten kann und wir - wenn wir an wahren Erkenntnissen interessiert sind - den Ausweg aus dem Fliegenglas gar nicht so ohne weiteres finden¹⁹.

3. „Künstliche“ Sprachen

Der Mensch besitzt die Fähigkeit Sprachen zu bauen, womit sich jeder Sinn ausdrücken läßt, ohne eine Ahnung davon zu haben, wie und was jedes Wort bedeutet.

Ludwig Wittgenstein, 1914.

„Künstliche“ Sprachen sind ein Versuch, den Fallen der Alltagssprache dadurch zu entkommen, daß man das Zentrum der Sprachstadt verläßt und neue, wohlgeordnete Satellitenstädte errichtet. Ich will einige davon kurz durchschreiten, um unterschiedliche Ziele, die mit der Erfindung „künstlicher“ Sprachen verfolgt wurden und deren architektonische Umsetzung aufzuzeigen.

Ich spreche dabei von „künstlichen“ Sprachen in Anführungszeichen, weil „künstliche“ Sprachen nicht auf dieselbe Weise künstlich sind, wie künstliche Blumen, die eben gar keine Blumen sind. Dagegen sind „künstliche“ Sprachen natürlich *wirkliche* Sprachen,

¹⁹ Vgl. Wittgenstein, PU, §309: „Was ist das Ziel der Philosophie? - Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“

die gesprochen werden. Allerdings sind sie eben nicht natürlich gewachsen und nicht wie unsere Alltagssprache - ohne recht zu wissen woher - einfach vorhanden, sondern sie wurden von einer kleinen Anzahl Menschen, oft auch von einem Einzelnen, zu einem ganz speziellen Zweck entwickelt und erfunden.

Zuallererst kann man dabei die „künstlichen“ Sprachen, die wie die Alltagssprache der gewöhnlichen und alltäglichen Kommunikation dienen sollen, von denjenigen unterscheiden, die zu wissenschaftlichen oder technologischen Zwecken gebraucht werden und die darüber hinaus einigermaßen nutzlos sind.

Auf die ersteren will ich hier sogleich eingehen, die letzteren werden anschließend in drei exemplarischen Unterkapiteln dargestellt.

„Künstliche“ Sprachen, die unsere Alltagssprache ersetzen sollen, gründen sich meist auf die Idee einer universellen Weltsprache, die sowohl leicht erlernbar als auch einfach in die jeweiligen natürlichen Sprachen übersetzbar sein sollte. Dabei wäre sie idealerweise in allen Lebensbereichen und über kulturelle und politische Grenzen hinweg verwendbar, ohne die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten der Alltagssprachen zu vermindern. Schließlich muß natürlich auch eine „künstliche“ Sprache, neue Erkenntnisse problemlos integrieren und in sich aufnehmen können.

Will man eine solche Sprache erfinden, so kann man diese entweder *a priori* konstruieren oder sie aus einer oder mehreren bestehenden Sprachen *a posteriori* ableiten.

A priori konstruierte Sprachen sind meist wesentlich schwerer zu lernen. Allerdings lassen sich wirklich faszinierende Sprachen erfinden. So läßt sich Solresol, die „Langue Musicale Universelle“, die der französische Kapellmeister Francois Sudre zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus den Tönen der siebenstufigen diatonischen Tonleiter konstruiert hat, ohne Bedeutungsverlust sprechen, pfeifen, singen oder auf dem Klavier spielen.

Die wohl bekannteste a posteriori konstruierte Sprache ist sicher das 1887 vom polnischen Augenarzt Ludwig Lazarus Zamenhof (1859 - 1917) veröffentlichte Esperanto. Weltweit gibt es zwischen 1 und 15 Millionen aktive Esperanto-Sprecher, wobei die Vereinten Nationen 1966 den Antrag von einer Million Unterzeichnern aus 74 Ländern abgelehnt haben, Esperanto zur offiziellen Weltsprache zu erklären. Darüber hinaus gibt

es dutzende „künstliche“ Sprachen wie Volapük, Ulla, Novial, Glosa oder Uropi, die die wenigsten Leser kennen, geschweige denn sprechen werden.

Eine besondere Form der „künstlichen“ Sprachen, die der alltäglichen Verständigung dienen, sind sogenannte Pidginsprachen. Diese, zuweilen auch als hybride Sprachen bezeichneten Sprachen, entstehen als Behelfssprachen dadurch, daß zwei unterschiedliche Sprachgemeinschaften miteinander kommunizieren müssen, obwohl sie keine gemeinsame Sprache teilen.

„Aufgrund ihrer begrenzten Funktion halten sich Pidginsprachen meist nicht sehr lange - manchmal nur wenige Jahre und selten länger als ein Jahrhundert. Sie sterben, wenn der ursprüngliche Kommunikationszweck an Bedeutung verliert oder ganz verschwindet, also zum Beispiel die Sprechergruppen sich trennen oder eine die Sprache der anderen lernt. Im anderen Falle kann sich das Pidgin zu einer Kreolsprache entwickeln. Das in Vietnam gesprochene französische Pidgin verschwand beispielsweise nach dem Abzug der Franzosen fast völlig“ (Crystal, 1995, S.334)²⁰.

Die „künstlichen“ Sprachen in Technik und Wissenschaft sind demgegenüber ein völlig anderer Typus von Sprachen. Sie dienen gänzlich anderen Zwecken.

Solresol, Esperanto oder Pidgin sind gewissermaßen kontrollierte Siedlungsversuche jenseits des Stadtkerns. Die Formelsprache der Chemie, PASCAL oder Freges Begriffsschrift sind dagegen präzise geplante Zweckbauten, in die die meisten Elemente alltäglicher Kommunikation nicht eindringen sollen und können. Trotzdem dürfen sie davon nicht völlig losgelöst werden.

3.1. Fachsprachen

Zahnärzte, Broker und Nahrungsmittelchemiker, Schlosser, Töpfer, Schriftsetzer und Yogaleher, Piloten, Pfarrer, Hundezüchter und Psychologen, sie alle verfügen über einen mehr oder minder großen Wortschatz an „Fachchinesisch“. Das macht durchaus Sinn, auch wenn man manchmal den Eindruck gewinnt, daß Fachsprachen in erster Linie dazu dienen, exklusive Elitezirkel gegenüber Andersdenkenden abzuschotten. Darüberhinaus leisten Fachsprachen einfach das, wozu unsere Alltagssprache nicht in

²⁰ Der Übergang vom Pidgin zu einer Kreolsprache erfolgt meist in extrem kurzer Zeit und wird in der Regel binnen zweier Generationen vollzogen. Das Pidgin erfährt dabei eine umfassende Erweiterung des Wortschatzes, der Grammatik und der stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten. Kreolsprachen sind, im Gegensatz zu den Pidginsprachen, keine „Behelfssprachen“ mehr, sondern „echte“, eigenständige Sprachen mit eigener Grammatik, die als Muttersprachen einer Gemeinschaft fungieren.

der Lage ist, nämlich sehr spezifische Phänomenbereiche exakt und differenziert zu beschreiben, so daß die Polysemie der Alltagssprache nicht zum Tragen kommt.

Deshalb ist es auch überhaupt nicht erstaunlich, daß die meisten neuen Wörter durch Wissenschaftler in die Sprache eingeführt werden; eben darum, weil für einen bestimmten Weltausschnitt kein ausreichend differenzierter Wortschatz verfügbar ist. Allein die 750 Tausend benannten Insektenarten würden den Umfang der größten Wörterbücher un-serer Sprache mehr als verdoppeln. Nur einige wenige Spezialisten können solch fein differenzierte Wortfelder überhaupt nutzen. Fachsprachen dienen einem bestimmten wissenschaftlichen oder technologischen Zweck.

Für einen Maler ist der Unterschied zwischen einem hellen Cadmiumgelb und einem kräftigen Zinkgelb wichtig, um entscheiden und benennen zu können, welches Pigment er kaufen möchte. Obwohl beinahe jeder den Unterschied sieht, wenn er die beiden Farben nebeneinanderhält, ist es für die wenigsten Menschen wichtig, diesen Unterschied auch sprachlich durch zwei verschiedene Worte zu fixieren.

Natürlich kommt es vor, daß Worte einer Fachsprache alltagssprachlich assimiliert werden und damit ihre ursprüngliche Nützlichkeit einbüßen. Alltagssprachliche Formulierungen wie „*Das ist doch schizophren.*“ oder „*Heute waren wir einen Quantensprung besser als das letzte Mal.*“ lassen eigentlich präzise Begriffe einer Fachsprache plötzlich mehrdeutig erscheinen. Bilder und Ideen entstehen, die uns gegebenenfalls irreleiten. (Man will nämlich gar nicht sagen, daß eine Person das klinische Symptombild einer Schizophrenie zeigt und weiß eben gar nicht, ob ein Quantensprung wirklich so groß ist.)

Oft ist es nicht zu vermeiden, daß einzelne Fachsprachen völlig neuartige Zeichen in die Sprache einführen, einfach deshalb, weil es sonst extrem umständlich wäre, das, was man sagen will, auszudrücken. Schon der kleine mathematische Ausdruck

$$x = \sqrt[3]{\frac{a}{b} + c}$$

kann verbal nur höchst umständlich wiedergegeben werden.

Und im Prinzip ist es natürlich möglich, die sterische Struktur einer Zellulosefaser nur mit Worten zu beschreiben, indem man die Abfolge und räumliche Anordnung der

einzelnen Kohlenstoff, Sauerstoff und Wasserstoffatome sowie die Überlappung der Elektronenorbitale nacheinander beschreibt. Man stelle sich aber vor, jemand solle auf eine solche Beschreibung hin folgendes Bild zeichnen.

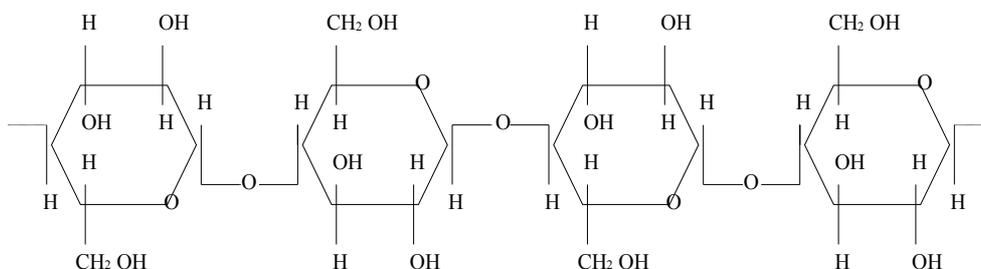


Abbildung 2: Ausschnitt aus der Strukturformel eines Zellulose-Moleküls (ohne Struktur der funktionellen Gruppen).

Es wäre sicherlich eher die glückliche Ausnahme, wenn dies auf eine alltagssprachliche Beschreibung hin fehlerfrei gelänge. Hätten Chemiker nicht eigene Formelsprachen und Notationsweisen entwickelt, wäre die Chemie ein unsäglich mühsames Unterfangen. Die unterschiedlichen Strukturen von Stärke und Zellulose zu erkennen oder davon fehlerfrei zu sprechen, wäre in einer alltagssprachlichen Schilderung ihrer räumlichen Strukturen nahezu aussichtslos. Selbst für die Notationsweisen der Chemiker müssen vereinheitlichende Regelsysteme, wie z.B. die IUPAC-Regeln²¹ der Genfer Nomenklatur, erst entwickelt und vereinbart werden, um über eine brauchbare Fachsprache zu verfügen.

So viele Vorteile Fachsprachen auch mit sich bringen, und so unentbehrlich sie für die Wissenschaften sind, sie lassen eine schwer zu überbrückende Kluft zur Alltagssprache entstehen. „Wissenschaftler sind oft unfähig, sich so auszudrücken, daß Laien ihnen folgen können, oder zu beschäftigt, um sich darum zu kümmern. [...] Wissenschaftliche Darstellungen, die verständlich sind, ohne zu stark zu vereinfachen, und die bei Fachleuten wie Laien Anklang finden, sind immer noch die Ausnahme“ (Crystal, 1995, S.380f). Soll eine Wissenschaft also nicht zum intellektuellen Glasperlenspiel im Elfenbeinturm der Weisheit werden, so muß sie sich darum bemühen, ihre Erkenntnisse

²¹Die International Union of Pure and Applied Chemistry (IUPAC) ist ein internationaler Verband chemischer Gesellschaften, der sich u.a. mit der Festlegung und Vereinheitlichung von Terminologien und chemischen Symbolen und Analysemethoden befaßt.

alltagssprachlich zu reformulieren. Denn dort, wo Fachsprachen unübersetzbar werden oder faktisch keine Übersetzung mehr stattfindet, endet jede Kommunikation.

Letztendlich sind aber auch Zahnärzte, Broker, Schlosser, Schriftsetzer, Yogalehrer oder Psychologen darauf angewiesen, nicht nur von Fachkollegen, sondern auch von Patienten, Kunden, Studenten oder einem Gutachter für die Bewilligung von Forschungsgeldern verstanden zu werden.

3.2. Computersprachen

„Da es mir nicht gelang, eine Maschine zu bauen, die tut, was ich meine, wenn ich etwas zu ihr sage, sah ich mich gezwungen, eine Sprache zu erfinden, die so simpel ist, daß die Maschinen, die ich in der Lage bin zu bauen, sie auch verstehen. Letzteres ist offen-sichtlich weitaus einfacher.“

So oder so ähnlich mögen die Erfinder der verschiedenen Computersprachen begründen, warum wir unseren Computern nicht einfach in Deutsch oder Englisch eingeben können, was sie tun sollen. Obwohl das natürlich viel bequemer wäre. Stürzt zum Beispiel Windows ab, so müßte man nur sagen: *„Schau doch mal, woran das gelegen hat, und sag mir, wie ich das beheben kann. Oder noch besser. Mach das doch selbständig und fahre Windows danach wieder hoch.“* Leider ist das nach wie vor reine Utopie.

Allerdings wird es - vielleicht nicht auf Ebene der Benutzer von Software-Programmen? - auch Utopie bleiben, denn wie alle Fachsprachen haben auch Computersprachen ihre spezifischen Vorteile. Ein Ausschnitt aus dem TurboPASCAL Programm EMOREGUL (vgl. Dörner, Hamm & Hille, 1996 und Hille, 1997, Kapitel 2) kann das verdeutlichen. Der Computer wird beauftragt folgendes zu erledigen:

```
Procedure genint;  
Var  
i, j, n, xpos: integer;  
im: motiv;
```

```
begin
  nabs:=0;
  genschwelle:=arousal*maxgenschwelle;
  for im:=Comp to Waerme do
  begin
    if (im in appetit) and (sollwertab [im] >genschwelle)
      and not (existint (im)) then
      beginn
        inint (im);
        if protoc then writeln (1st, takt:4, `      GEN´, motnam [im]);
        with episode do
          absicht[im, generated] :=absicht [im,generated]+1;
        end;
      end;
    end;
    if (initflag) then clear_absichtwin(nmotiv);
    p:=memint;
    while p<>nil do
    with p^ do
    begin
      if (grafik and motivan) then begin
        i:=ord (moti)*4;
        muster:=solidfill;
        dowinsbar (absichtwin, i+1, komp*imp*urg, farbe[moti]);
        muster:=slashfill;
        dowinsbar (absichtwin, i+2, imp, farbe[moti]);
        muster:=ltbkslashfill;
        dowinsbar (absichtwin, i+3, komp, farbe[moti]);
        muster:=closedotfill;
        dowinsbar (absichtwin, i+4, factum/schwob [moti], farbe[moti]);
        muster:=solidfill;
      end;
      p:=p^.nextint;
    end;
    settextstyle (defaultfont, horizdir, 1);
    initflag:=false;
  end;
end;
```

„*Ach so!*“, denkt sich der Computer zwar nicht, aber er tut trotzdem, was man von ihm will. Aber was wollten die Programmierer eigentlich von ihm?

Nun, sie wollten, daß der Computer eine Prozedur mit dem Namen GENINT durchläuft, bei der innerhalb eines komplexen Programmes appetitive Absichten „generiert“ werden, d.h. es soll etwas auf den Bildschirm gemalt werden, was als appetitive Absicht *gedeutet* wird. Bildlich gesprochen soll das Programm am Ende sagen: „Ich will jetzt trinken.“

Zunächst wird dem Computer gesagt, welche Variablen in seiner Berechnung vorkommen sollen. Nämlich die Variablen *i*, *j*, *n*, *xpos*, die alle nur Werte ganzer Zahlen annehmen können. Außerdem die Variable *im*, die die initialisierten Motive (z.B. „Durst“) enthält, und die Variable *p*, die auf Absichten (z.B. „in die Milchbar gehen“) verweist. Was das alles im einzelnen heißt, ist an anderen Stellen der Programmstruktur angegeben.

Nun wird dem Computer gesagt: „O.K. - Fang mal damit an, die Anzahl der neuen Absichten pro Zeittakt Null zu setzen und die Variable *genschwelle* festzusetzen und dann mache mit allen Variablen einer bestimmten Sorte, die ich Motive *nenne*, eine Berechnung.

Wenn die Variable *im* aus der Menge der appetitiven Motive stammt und die Abweichung dieser Variable von ihrem Sollwert größer ist als der Schwellenwert zum Erstellen einer Absicht und außerdem noch keine Absicht bezüglich dieses Motives generiert wurde, dann gehe zum Programmteil, der die Funktion zur Initialisierung einer Absicht enthält, und durchlaufe diesen so, wie ich es Dir dort angegeben habe.

Ist das geschehen und soll ein Druckerprotokoll erstellt werden, dann schreibe Dein Ergebnis auf. Außerdem notiere das ganze in Deinem Protokollgedächtnis. Jetzt ist die Berechnung der Absicht eigentlich fertig.

Das ganze soll jetzt noch auf den Bildschirm gemalt werden. Wenn im letzten Takt eine Absicht generiert oder beendet wurde, dann gehe zur Prozedur *clear_absichtwin*, lösche die alte Absicht und male die neue hin.

Setze die Zeigervariable *p* gleich dem Wert der Variable, die die Erinnerung von vorhergehenden Absichten enthält, und dann fange an, eine Reihe von Balken auf den Bildschirm zu malen. Bevor Du dann die Prozedur beendest, setze die Variable *initflag* noch auf *false*.“

Die Computersprache kann all dies sehr viel exakter ausdrücken. Wollte man obige Beschreibung des Programmteiles GENINT so geben, daß man sich mit Papier und Bleistift hinsetzen könnte, um die Berechnungen im einzelnen durchzuführen, würde sie noch sehr viel ausführlicher sein müssen. Und wollte man dann die Berechnung für den 573sten Zeittakt des Gesamtprogrammes graphisch darstellen, nähme dies sicher - und wie oft würde man sich verrechnen? - dermaßen viel Zeit in Anspruch, daß die eigentlich beabsichtigte Simulation des komplexen Zusammenspiels von Motivation und Emotion wohl nie so darstellbar wäre, daß man daraus irgendwelche interessanten psychologischen Schlüsse ziehen könnte.

Computersprachen sind also nicht nur notwendig, weil unsere Computer so schlecht Deutsch sprechen können, sondern auch, weil eine kurze formalisierte Sprache es erleichtert, die Befehle zu komplexen Berechnungen klar zu definieren. Diese Exaktheit hat andererseits natürlich den Nachteil gegenüber der Umgangssprache, daß, wenn man etwas ein wenig „falsch“ oder „mißverständlich“ ausgedrückt hat, der Computer eben nicht ungefähr das, was man wollte, tut oder irgend etwas ähnliches, sondern in der Regel gar nichts mehr bzw. nur ein ernüchterndes `runtime error` von sich gibt.

3.3. Begriffsschrift

Man müßte eine Sprache erfinden, die es ermöglicht, die reine Vernunft kristallklar auszudrücken, so daß kein falsches Urteil darin behauptet werden kann.

Vor allem Mathematiker haben versucht, diesen verlockenden Gedanken in die Tat umzusetzen. „Leibnitz war der erste, der in der mathematischen Logik die ideale Struktur einer konstruierbaren Universalsprache vermutete, welche die Struktur aller möglichen Welten, und somit auch die Struktur der wirklichen Welt, abbilden würde“ (Apel, 1972, S.13). In diesem Sinne ist Gottfried Wilhelm Leibnitz der „Großvater“ der Idee von der Isomorphie der Sprachlogik und der logischen Struktur der Welt, die dann für Gottlob Frege, Bertrand Russel oder Ludwig Wittgenstein zum zentralen Punkt ihres philosophischen Interesses wurde (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 2).

Philosophisch gesehen ist die Konstruktion solcher idealer sprachlicher Kalküle ein methodologischer Königsweg. Leibnitz schrieb: „Diese Sprache wird eine wunderbare Eigenschaft besitzen, die darin besteht, daß sie allen Ignoranten den Mund verschließt.

Denn man wird in dieser Sprache nicht mehr über das, was man nicht versteht, schreiben können“ (Leibnitz, 1677, zitiert nach Apel, 1972, S.14).

Mit Freges „Begriffsschrift“ soll ein prominentes Beispiel solch einer Sprache kurz dargestellt werden, um dem Leser zumindest eine grobe Vorstellung einer möglichen Form zu vermitteln, begriffliche Inhalte sprachlich exakt auszudrücken. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit, werde ich auf wichtige Aspekte Freges Begriffsschrift zurückkommen.

Frege sagte bezüglich seiner Begriffsschrift: „Ich wollte nicht eine abstracte Logik in Formeln darstellen, sondern einen Inhalt durch geschriebene Zeichen in genauerer und übersichtlicherer Weise zum Ausdruck bringen, als es durch Worte möglich ist. Ich wollte in der That nicht einen blossen »*calculus ratiocinator*«, sondern eine »*lingua characterica*« im leibnitzischen Sinne schaffen“ (Frege, 1879, S.97f).

Die Begriffsschrift besteht in einer Notation für Urteile und der Verknüpfung von Urteilen. Alles wird allgemein ausgedrückt. So steht das Zeichen „ $\text{—}A$ “ für eine Vorstellung A oder - sprachlich umschrieben - für „den Umstand, daß A “, wobei A zum Beispiel für den Satz „*Peter liebt Gudrun.*“ bzw. „*Gudrun wird von Peter geliebt.*“ steht. Subjekt und Prädikat werden nicht unterschieden, denn es kommt allein auf den *begrifflichen Inhalt* der Relationen des Satzes an. Gerade deshalb nannte Frege seine Formelsprache eben „Begriffsschrift“. „Alles, was für eine richtige Schlussfolge nötig ist, wird voll ausgedrückt; was aber nicht nötig ist, wird meistens auch nicht angedeutet; *nichts wird dem Erraten überlassen*“ (Frege, 1879, S.3). Dabei *muß* das, was auf den Inhaltsstrich folgt, also A , immer einen beurteilbaren Inhalt haben. Wird das Urteil als wahr behauptet, drückt dies der senkrechte Urteilsstrich aus: $\text{┆—}A$

In obigem Beispiel könnte man dies übersetzen: „*Es wird behauptet, daß es zutrifft, daß Peter Gudrun liebt.*“

Die Verneinung dieses Urteils würde folgendermaßen dargestellt: $\text{┆—}A$

Frege unterscheidet dann Funktionen von ihren Argumenten, also allgemeine Relationen oder Anwendungsvorschriften von den Objekten, die darin bezogen werden. „Wenn in einem Ausdrucke, dessen Inhalt nicht beurtheilbar zu sein braucht, ein einfaches oder zu-sammengesetztes Zeichen an einer oder an mehreren Stellen vorkommt, und wir denken es an allen oder einigen dieser Stellen durch Anderes, überall aber durch

Dasselbe ersetzbar, so nennen wir den hierbei unveränderlich erscheinenden Theil des Ausdruckes Function, den ersetzbaren ihr Argument“ (Frege, 1879, S.16).

$\Psi(A, B)$ bedeutet demnach eine Funktion der beiden Argumente A und B , die nicht näher bestimmt ist. Hierbei vertreten die Stellen von A und B in der Klammer die Stellen, welche A und B in der Funktion einnehmen, unabhängig davon, ob dies einzelne, oder für A sowohl wie für B mehre sind. Daher ist $\Psi(A, B)$ von $\Psi(B, A)$ im allgemeinen verschieden.

┌— $\Psi(A, B)$ ließe sich dann etwa folgendermaßen übersetzen: „Es wird behauptet, daß B in der Ψ Beziehung zu A steht“ oder „ B ist Ergebnis einer Anwendung des Verfahrens Ψ auf den Gegenstand A “ (vgl. Frege, 1879, S.18).

Mittels dieser formalen Sprache lassen sich durch die Verknüpfung mehrerer Urteile auch bedingte oder ursächliche Zusammenhänge ausdrücken. Diese Urteile und die aus der Verknüpfung von Urteilen zu schließenden Urteile können sehr kompliziert aussehen.

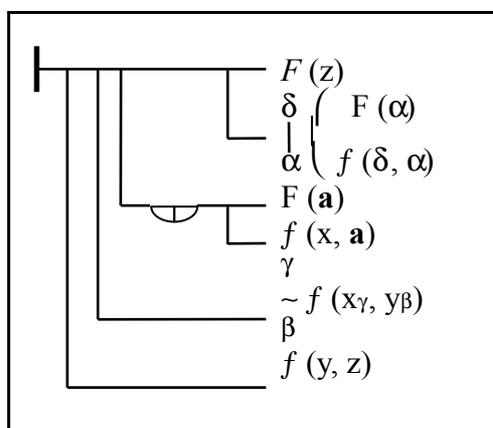


Abbildung 3: Urteil in Freges Begriffsschrift.

Durch solche Urteile lassen sich alle Schlüsse der formalen Logik darstellen, manche von ihnen gar ersetzen, da sie in einem einzigen Urteil ausgedrückt werden können (vgl. Frege, 1879, S.51f). Zusammengesetzte Urteile werden als solche erkennbar und dies ermöglicht, einige wenige Grundformen des Urteilens zu erkennen, was ohne die Notation in der Begriffsschrift nicht so einfach und evident sichtbar wird. Frege selbst hat in seiner Begriffsschrift einige Grundgesetze des reinen Denkens, also notwendige Formen von Urteilen, wie Bedingtheit, Verneinung, Identität und Allgemeinheit,

dargestellt sowie gezeigt, wie man mit der Begriffsschrift mathematische Beweise führen kann.

Trotz alledem schreiben Philosophen ihre Bücher nach wie vor in einer Fachsprache, die dem Sprechen des Alltags weitaus näher ist, als Freges Begriffsschrift. Frege selbst versprach sich „überall da eine erfolgreiche Anwendung der Begriffsschrift, wo ein besonderer Wert auf die Bündigkeit der Beweisführung gelegt werden muss“ (Frege, 1879, S.VI). Für ihn stand die Begriffsschrift zur Alltagssprache in einem ähnlichen Verhältnis wie ein Mikroskop zum menschlichen Auge. Das Auge ist für das tägliche Leben ein hervorragend geeignetes Sinnesorgan. „Sobald aber wissenschaftliche Zwecke grosse Anforderungen an die Schärfe der Unterscheidung stellen, zeigt sich das Auge als ungenügend. Das Mikroskop hingegen ist gerade solchen Zwecken auf das vollkom-menste angepasst, aber eben dadurch für alle andern unbrauchbar.

So ist diese Begriffsschrift ein für bestimmte wissenschaftliche Zwecke ersonnenes Hilfs-mittel, das man nicht deshalb verurteilen darf, weil es für andere nichts taugt“ (Frege, 1879, S.V).

Offensichtlich haben Philosophen das Hilfsmittel der Begriffsschrift zum Zwecke des Philosophierens für nicht tauglich befunden²² Obwohl die „Bündigkeit der Beweisführung“ sicher ein erstrebenswertes Ziel aller philosophischen Traktate wäre, wird sie gewöhnlich eben nicht dadurch erreicht, daß die Argumente in Freges Begriffsschrift notiert werden. Damit ist nicht gesagt, daß diese nicht prinzipiell ein taugliches Instrument hierzu wäre, sondern nur, daß sie in der Praxis nicht für nützlich gehalten wird. Die Begriffsschrift ist als Sprache quasi gestorben, da sie - vielleicht außer von einigen wenigen Logikern - von niemandem mehr gebraucht wird. Und mit dem Sprachgebrauch endet eben auch die Sprache. Sie wird zu einem historischem Faktum,

²²Das ursprüngliche Ziel Freges, der aus seiner Begriffsschrift heraus in den „Grundlagen der Arithmetik“ (1884) und in den beiden Bänden der „Grundgesetze der Arithmetik“ (Band 1, 1893; Band 2 1903) die Mathematik analytisch deduzieren wollte, wurde bereits durch die Entdeckung einer Antinomie im ersten Band der Grundgesetze durch Russel 1902 erschüttert. Frege hat versucht, diese Antinomie zu lösen, und Russel & Whitehead entwickelten hierzu in den „Prinzipia Mathematica“ (1910-1913) ihre „Theory of Types“. Letztlich erwiesen sich aber alle Versuche einer logizistischen Grundlegung der Mathematik als undurchführbar (vgl. hierzu Mayer, 1996, 64ff und 123ff) und der Versuch, mit der Begriffsschrift eine „*lingua characterica*“ im leibnitzischen Sinne schaffen (vgl. Frege, 1879, S.97f), muß als gescheitert betrachtet werden.

das natürlich eine gewisse Bedeutung für die Geschichte der Philosophie hat, darüber hinaus aber nicht relevant erscheint.

Dieser Abschnitt über „künstliche“ Sprachen führte in einige Gegenden des menschlichen Sprechens, die vermutlich nur wenigen Lesern vertraut sind. Gerade deshalb war es wichtig, sie kurz darzustellen. Eine Stadt ist eben mehr als der Marktplatz und einige Hauptverkehrsstraßen. Wer aber nur diese kennt und nur anhand einiger ähnlicher Bei-spiele aufzeigen will, wie es sich verhält, läuft Gefahr aufgrund seines verengten Blick-feldes wesentliches zu übersehen.

Meine imaginäre Stadtführung führt nun aus den planmäßig konstruierten Außenbezirken der „künstlichen“ Sprachen zurück in das eigentümliche Viertel der Dichtung, in dem auf den ersten Blick beinahe nichts wohlgeordnet und planmäßig erscheint, in dem alles erlaubt und nichts nützlich, vieles unverständlich und wenig klar ist.

4. Dichtung

Sprache in ihrer Gesamtheit ist fossile Lyrik.

Ralph Waldo Emerson, 1844.

„... Flußlaufs, vorbei an Adam und Eva, von KüstenKurven zur BuchtBiegung, führt uns durch einen kommodien Ouikuß der Rezierkuhlation zurück nach Haus Castell und Emceebung.

Sör Tristram, der LeibesGeiger, von jenseits der kurzen Seh, war noch nicht wieder aus Nord Armorika zu der dunnen Landenge von Klein Europa zurückgekehrt, um wieder den Krampf in seinem Peinisolatten Kriech aufzunehmen: noch hatten sich die Top-Saweiherschen Felsen nicht am Strom des Oconee aufgehäuft zu Laurens Land, obgleich sie ihre Anzoll die ganze Zeit über verdublnt hatten: keine Stümme

bröllete aus dem Foier Meische Maische tu tauftauf DubistPehtricks: noch nicht, obgleich nach dem WildBret hatte ein ZickleinTrick den blündenollen Isaak gelaimt: noch nicht, obwohl alles fährt mit Vanässi ist, wahren soßische Schwustern mit zweins Nathanjöl geschrüben.“

So führt uns James Joyce in den ersten beiden Sätzen von „Finnegans Wehg“ aus dem ehrwürdigen Stadtkern der Sprache in das merkwürdige und verrückte Viertel der Dichtung. Sofort wird klar, hier stehen zwar noch Häuser, zwischen denen Gassen und Straßen ein Netz an gangbaren „Wehgen“ werfen, aber die Ordnung unseres Alltags scheint sich in einem zweckfreien Gestrüpp von ... - ja von was eigentlich? - aufzulösen. Nach dem rechtWinkligen Bau Freges Begriffsschrift, erscheint hier alles quardra-kreisich durcheinandergewirbelt. Was hier geschieht ist: Dichtung!

Ich will Dichtung und Lyrik an dieser Stelle nicht mit Hilfe eines wissenschaftlichen Apparates und dem Inventar germanistischer und linguistischer Fachtermini beschreiben. Denn in einer Fachsprache über einen Gegenstand zu sprechen, erklärt nie, warum wir einen Gegenstand qualitativ gerade so *erfahren*. Fachsprachliche Analysen werden zwar unsere Wahrnehmung schärfen, *wie* das, was wir als Dichtung beuteilen, aufgebaut oder strukturiert ist, aber sie werden nicht erklären, *warum* wir etwas als Dichtung beurteilen.

Aus der chemischen Strukturformel der Glucose folgt weder logisch noch kausal, daß Zucker süß schmeckt, und sie erklärt niemandem, wie die Qualität „süß“ überhaupt schmeckt. Es ist Unsinn zu sagen, ein Hexameter sei ästhetisch. (Wohl aber kann es Sinn machen zu sagen: „*Dieses Gedicht weist die Form des Hexameters auf.*“)

Dieser Abschnitt soll verdeutlichen, daß es eine Art und Weise des Sprechens gibt, die, indem sie die gewohnten Bahnen unserer Alltagssprache verläßt, das Unausprechliche ausdrückt. Ich will hier nicht Dichtung erklären, sondern lediglich auf einen grundsätzlichen Unterschied der Dichtung zu den alltags- oder fachsprachlichen Sprachspielen der Mitteilung aufmerksam machen.

Dichtung teilt nichts mit, sondern sie überwindet die Sprachnot, die uns gegenüber dem Unausprechlichen zwangsläufig befällt, dadurch, daß sie im Hörverbot spricht. Ein Gedicht ist ein Klang; zunächst und vor aller Be- und Zersetzung mit Bedeutung (vgl. Schwab, 1998, Kapitel IV).

Es ist wichtig, sich dessen bewußt zu sein, daß Dichtung das Unaussprechliche nie *aussprechen* kann. Der Vorstoß ins Sprachlose operiert mit sprachlichen Zeichen, aber er besteht nicht im *Aussprechen* des Unaussprechlichen.

„Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.

Das Rätsel gibt es nicht“ (Wittgenstein, TLP, 6.45). Und ich möchte verdeutlichend hinzusetzen: *Das Rätsel gibt es nicht, solange wir noch darüber sprechen können.*

mit dem kiel ihrer schwingen nichtet die krähe die haut der erwarteten fragen.

Dies *sagt* eben gar nichts Faktisches oder Sinnvolles über die wirkliche Welt aus; es teilt nichts über diese Welt mit. Vielmehr schafft der Klang einen Bereich des Sprechens (das Viertel der Dichtung wird um ein Haus erweitert), in dem sich das Unaussprechliche *zeigt*. Es wird anschaulich, aber dadurch in keiner Weise begrifflich erklärt. Es ist nicht der hinzuassoziierte Sinn oder eine bestimmte Deutung, die das Gedicht zum Gedicht macht. Der Klang steht da, wie unser Leben.

Aber halt! Führt das alles nicht in einen wittgenstein'schen Künstlerystizismus? - Ich meine, das kann man doch alles recht plausibel erklären: Durch den Gebrauch von Metaphern, der Bildung von Neologismen und der Erzeugung von ungewöhnlichen Wortverbindungen oder Satzkonstruktionen werden ungewöhnliche Assoziationsketten angestoßen. Das Gedicht erscheint rätselhaft. Können wir die Unbestimmtheit des „ästhetischen Rätsels“ auflösen, indem wir es so interpretieren, daß es für uns eine sinnvolle Bedeutung hat (und das ist natürlich nicht unbedingt ein bewußter Prozeß), so erscheint die zunächst sinnlose Kombination von Zeichen interessant, spannend, ästhetisch oder schlicht schön. Einen „erfolgreich“ enträtselten „Unsinn“ nennen wir, unter bestimmten Umständen, dann Dichtung oder meinetwegen auch Kunst.

Mystizismus ist nicht angebracht. Man kann Lyrik von Anapher bis Zeugma durchanalysieren, die unterschiedlichen Wirkungen von Anapäst und Spondeus plausibel darlegen oder die historische Entwicklung der asklepiadeischen Strophe bis Klopstocks „Der Zürchersee“ und die Revolution im Ausdruck durch den Übergang zu den freien Rhythmen der Hymnen Hölderlins darstellen. Man kann doch erklären, warum Dada

und der Expressionismus die zunächst naturalistische, später symbolistische Tradition des 19. Jahrhunderts überwinden.

Ja, natürlich! - So möchte ich diesem Einwand zustimmend widersprechen. Man *kann* ein Gedicht so beschreiben, aber dies erklärt nicht, warum das Gedicht ein Gedicht und was Ästhetik ist.

Man *kann* ein Gedicht *so* beschreiben, wie man einen Sauerbraten beschreiben kann. Aber sowenig, wie die detaillierteste molekulare Beschreibung des Sauerbratens, samt der physiologischen und anatomischen Beschreibung unserer olfaktorischen und gustatorischen Rezeptoren und aller Aktivitäten im Gehirn, die beim Schmecken eines Sauerbratens vorliegen, *erklären* kann, *wie* ein Sauerbraten schmeckt, sowenig erklärt mein Wissen über die asklepiadeische Strophe, warum der Klang eines Gedichtes das Unausprechliche auszudrücken vermag.

Eine quantitative Analyse und Beschreibung eines Objektes kann niemals seine sinnliche bzw. ästhetische Qualität erklären, sondern sie setzt diese immer voraus. Die sinnliche Qualität *zeigt* sich, sie ist nicht begrifflich erklärbar. Auf jeden Fall nicht in der Weise, wie es obiger Einwand gegen den vermeintlichen „Künstlerymystizismus“ darzustellen versucht.

Es geht mir an dieser Stelle nicht darum, Dichtung oder Ästhetik zu erklären, sondern lediglich darum, zu zeigen, daß nicht alles, was wir Sprache nennen, nach demselben Prinzip zu erklären ist.

Der lyrische Klang *bedeutet* nicht das, was er mitteilt²³. Gerade das macht das Gedicht aus.

mit dem kiel ihrer schwingen nichtet die krähe die haut der erwarteten fragen.

In diesem Sinne kann man die Dichtung, im ursprünglichen Wortsinn des Mystischen (gr. $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$ = „Augen oder Lippen schließen“ bzw. intransitiv „sich schließen“) durchaus als mystisch bezeichnen. Das Unausprechliche erklingt, wo sich unsere Augen und Lippen schließen, jenseits der Fragen und Antworten einer germanistischen

²³Deswegen wird eine Erklärung der Bedeutung und der Versuche einer theoretischen Grundlegung der Semantik noch keine Erklärung der Ästhetik beinhalten. Zwar ist m.E. die Möglichkeit der Semantik und unser bedeutungsvolles Sprechen eine notwendige Bedingung der Dichtung, aber beides ist noch nicht hinreichend, Dichtung oder Ästhetik zu erklären.

oder psycho-logischen Erklärung. Das Unaussprechliche ist unaussprechlich. „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein, TLP, 6.522).

Zu zeigen, daß diese Sätze mehr als dunkel anmutende Tautologien enthalten, wäre die Aufgabe einer Theorie der Ästhetik und ginge über das Ziel dieser Arbeit weit hinaus. Wenn wir von Sprache sprechen, sprechen wir auch von Dichtung. Es ist aber wichtig zu sehen, daß, auch wenn es gelingt durch eine theoretische Grundlegung der Semantik, die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung zu erklären, damit noch nicht alles, was wir Sprache nennen, restlos erklärt sein muß.

Hier endet meine imaginäre Führung durch die Stadt der Sprache, die versuchte Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Phänomene, die wir Sprache nennen, herauszuarbeiten und zu verdeutlichen, *was* wir überhaupt Sprache nennen. Eine Analyse und Erklärung der Bedeutung von „Bedeutung“ wird für das bessere Verständnis all dieser Phänomene wichtig sein. Ehe ich die einzelnen Elemente der Sprache genauer analysiere, will ich aber die Frage nach dem Ur-sprung der Sprache und ihre prizielle Problematik erläutern und die unterschiedlichen Zwecke betrachten, die wir mit unserem Sprechen verfolgen (vgl. Kapitel III).

5. Vom Ur-sprung der Sprache

Die Sprache ist die wunderbarste Schöpfung des menschlichen Geistes. Ihr Ursprung verliert sich im Dunkel eines Zeitabschnittes, der uns gänzlich verborgen ist und auch verborgen bleibt.

Géza Révész, 1946.

Was etwas ist, scheint oft nur dadurch beantwortbar zu sein, indem man erklärt, *woher* etwas ist. Nicht „*Wer bist du?*“, sondern „*Woher kommst du?*“ wird der Fremde in

vielen Kulturen gefragt. Aber auch für uns selbst und das, *was* wir sind, ist die Frage danach, woher wir kommen und auf welche Biographie wir zurückblicken, oft entscheidend.

Wie die Sprache in ihren verschiedenen Erscheinungsformen ist, wurde im Vorangegangenen exemplarisch veranschaulicht, aber *daß* sie überhaupt ist, bleibt nach wie vor rätselhaft. Wir finden uns eben als sprechende Wesen vor, so wie wir uns auch als laufen-de Wesen vorfinden. Sprechen und Laufen mußten wir zwar lernen, aber kein Mensch hat sich die Sprache ausgesucht oder sich dazu entschieden, sprechen zu lernen. (Ganz abgesehen davon, daß so eine Entscheidung natürlich nur sprachlich mitteilbar wäre. Der Satz „*Damals entschloß ich mich, sprechen zu lernen.*“ wäre ein recht eigentümlicher Erinnerungsvorgang. Denn wie sollte ich sicher sein, daß dieser Satz die richtige Formulierung meines vorsprachlichen Entschlusses ist?) So wie wir nicht aus der Sprache heraustreten können, scheint es unerklärlich, wie wir - oder irgend jemand vor uns - überhaupt in die Sprache hineintreten konnten.

Dies ist sicher der Grund, weshalb unzählige Mythen die Sprache als ein Geschenk der Götter betrachten. So habe der ägyptische Gott Thot in einem einzigen Schöpfungsakt, nur durch den Klang seiner Stimme, die Hieroglyphenschrift und die Sprache der Ägypter erschaffen. Wie ein Gedankenblitz Gottes schlug die Sprache in den „tierischen Urmenschen“ ein und verwandelte ihn in das sprechende Wesen, das seine Stimme sogleich dankbar zum Gebet erhob. Eine sicherlich, und vor allem in der jeweiligen mythologischen Ausschmückung, schöne „Erklärung“, aber plausibel wird sie den wenig-sten sein. Und dies aus guten Gründen. Denn unser Unwissen durch die Allmacht der Götter zu beruhigen, anstatt wenigstens den Versuch zu unternehmen, durch stetige Forschung und weiteres Nachdenken eine befriedigende Erklärung des Ursprungs der Sprache zu geben, wäre mehr als nur schlechter Stil.

Leider ist es eine der ersten Erkenntnisse, die eine evolutionäre Betrachtung des Ursprungs der Sprache zutage fördert, daß der hypothetisch angenommene Zeitpunkt, zu

dem die Sprache entstand, so lange zurückliegt, daß wir weitgehend auf Spekulationen angewiesen sind.

Aus diesem Grund hat die „Sprachwissenschaftliche Gesellschaft“ 1866 in Paris per öffentlichem Erlaß die Diskussion um das Thema des Ursprungs der Sprache in ihren Sitzungen verboten. Und auch Ferdinand de Saussure meinte, daß man die Frage nach dem Ursprung der Sprache innerhalb der Sprachwissenschaften gar nicht erst stellen sollte. Das einzige Objekt der Sprachforschung sei „das normale und regelmäßige Leben eines schon vorhandenen Idioms“ (de Saussure, 1967, S.84).

Nun - wie kaum anders zu erwarten - hat sich an diese Forderungen kaum jemand gehalten. Im allgemeinen wird zwar die annähernde Unmöglichkeit, hier etwas exakt wissen zu können, eingestanden, aber gerade deshalb sei es notwendig, möglichst plausible Spekulationen darüber anzustellen. Denn *beantworten* möchte man die Frage nach dem Ursprung der Sprache natürlich.

So werden denn die wenigen gesicherten Fakten von unterschiedlichen Forschern zu unterschiedlichen Hypothesen verknüpft.

Vor ca. einer Million Jahren kam es im Kopf des Homo erectus zu einer explosionsartigen Zunahme seiner Gehirnmasse. Den vorangegangenen Hominiden gegenüber hatte das Hirnvolumen in wenigen zehn- oder hunderttausend(!) Jahren um über 60 % zugenommen. Das ist, in evolutionären Zeiträumen gedacht, eine rasante Entwicklung, die vermutlich enorme Veränderungen mit sich brachte. Vielleicht war die Sprache eine dieser Veränderungen *oder* aber sie war die Voraussetzung und die Initialzündung für die Zunahme des Gehirnvolumens. Ursache und Wirkung sind hier anhand der „Fakten“ nicht eindeutig bestimmbar. Ähnliches gilt für den Gebrauch von Werkzeugen. Zwar finden sich ca. zweihunderttausend Jahre alte Werkzeuge, die sogar künstlerische Verzierungen aufweisen, aber damit ist kaum etwas gewonnen. Ist Sprache eine Voraussetzung oder eine Folge von einsichtigem und geplantem Verhalten? Befähigt die Sprache zur gemeinsamen Jagd, zum Werkzeuggebrauch oder zu künstlerischer Betätigung oder

liegt nicht vielmehr umgekehrt die Bedingung für das Entstehen von Sprache in diesen Tätigkeiten?

Andere Überlegungen gehen dahin zu zeigen, ab wann der Urmensch physiologisch überhaupt in der Lage war, ausreichend differenzierte Laute zu produzieren, d.h. ab wann seine Sprechorgane unserem Vokaltrakt funktional entsprechen konnten. Aber diese funktionale Entsprechung des Vokaltraktes, die vermutlich seit ca. zweihunderttausend Jahren vorhanden ist, ist sicherlich auch nicht das entscheidende Faktum, um den Ursprung der Sprache zu erklären. Denn auch Schimpansen sind in der Lage, ebensoviele Phoneme wie Menschen zu bilden. Nur können sie diese nicht bzw. kaum zu größeren semantischen Einheiten verbinden oder nach grammatischen Regeln gebrauchen. Die Steuerung der Sprechorgane erfolgt beim Affen subcortikal, weswegen ihnen eine willkürliche Sprachproduktion nicht möglich ist (vgl. Bartl, 1997, S.5f).

Nimmt man alles zusammen, so kann man halbwegs begründet spekulieren, daß die neuronalen und physiologischen Voraussetzungen für eine gesprochene und zumindest rudimentär grammatikalische Sprache spätestens mit dem Neandertaler im ausgehenden Oberpaläolithikum - also vor ca. 40 000 Jahren - gegeben waren²⁴.

Allerdings sprechen gemeinsame Jagdtechniken oder der Gebrauch von Werkzeugen dafür, daß die Hominiden lange vorher über ein gut entwickeltes und komplexes Gebärdenystem verfügt haben.

Erste konventionalisierte Schriftsysteme finden sich erst um 3500 v. Chr., auch wenn diese in ähnlicher Form schon im 9. Jahrtausend v. Chr. gebräuchlich gewesen sein dürften (vgl. Crystal, 1995, S.196).

Nehmen wir an, dieses Netz aus Spekulationen ließe sich mit Gewißheit so oder so ähnlich spinnen, so wäre die eigentliche Frage doch unbeantwortet geblieben.

Wir hätten die Frage „*Wie ist es begreiflich, daß ein Gemälde wie »Guernica« existiert?*“ beantwortet, indem wir eine Reihe von Fakten auflisten und argumentieren: „*Guernica ist entstanden, weil am 25. Oktober 1881 Pablo Ruiz in Málaga geboren*

²⁴ Man könnte aber durchaus plausibel spekulieren, daß schon der Homo sapiens über eine solche Sprache verfügte und damit der zeitliche Ursprung der Sprache mehr als 100 000 Jahre zurückliegt.

wurde und dessen neuronale und physiologische Ausstattung es ihm ermöglichte, einer der größten Maler des 20. Jahrhunderts zu werden. Es ist entstanden, weil die republikanische Volksfrontregierung Picasso (wie sich der Maler, nach dem Namen seiner Mutter später nannte) im Januar 1937 den Auftrag zu einem Gemälde für die Pariser Weltausstellung gab. Allerdings wäre Guernica nie entstanden, hätten nicht falangistische Luftstreitkräfte am 26. April 1937 die heilige baskische Stadt Guernica zerstört und hätte nicht Hans Baldung Grien 1544 den Holzschnitt »Der behexte Stallknecht« geschaffen.“

Mit allen diesen Fakten hätten wir eben doch nicht kausal erklärt, warum „Guernica“ existiert, sondern nur einige nicht wegzudenkende Bedingungen dafür aufgezählt. Wir stoßen an die schon oben erläuterte Grenze der *Erklärung* einer Qualität aus quantitativen Fakten (vgl. S.64).

Ich will dieses „Ursprungsproblem“ der Sprache noch von einer anderen Seite verdeutlichen. Oben wurde gezeigt, daß wir „die Sprache“ vom Sprechen ebensowenig trennen können wie „den Atem“ vom Atmen. D.h. der Ursprung „der Sprache“ ist nichts anderes als das erste Sprechen. Nun können wir in der Zeit - indem wir das Gedankenexperiment vom Käsemeister radikalieren - beliebig weit zurückgehen, ohne daß wir je auf einen sprachlosen Menschen stoßen. Die Sprache taucht nicht als der Gedankenblitz Gottes oder der Evolution irgendwoher plötzlich aus dem Off auf.

In diesem Sinne können wir nach einer ersten Ursache der Sprache gar nicht fragen, weil wir hierzu entweder „die Sprache“ als irgendwie schon vorausgesetzt annehmen müssen oder sie aus Phänomenen zu erklären versuchen, die zum Sprechen in keinerlei Beziehung stehen, wie z.B. die reinen Ausdrucksbewegungen und Lautimitationen (vgl. Révész, 1946, S.107). Es bedarf eben nicht nur einiger kleiner, quantitativer Veränderungen, damit ein „sprechender“ Papagei oder ein Tonbandgerät wie wir *sprechen kann*, sondern - wie Wittgenstein gezeigt hat - der „Vorstellung von einer Gottheit“ (vgl. Wittgenstein, PU, §344ff) oder zumindest eines sprechenden Menschen, dem es möglich wäre, sein Sprechen in das Tonbandgerät hinein zu projizieren. Ein konnektionistisches Netzwerk von der Größe unseres Gehirns mit einem angeschlossenen Sprachgenerator fängt aus sich heraus nicht zu sprechen an, sondern

die künstlichen Neuronen müssen, nach Prinzipien, die außerhalb dieses Netzwerkes liegen, organisiert werden²⁵.

Der Psychologe Géza Révész lehnt aus diesen Gründen in seinem Buch „Ursprung und Vorgeschichte der Sprache“ die verschiedenen Ursprungstheorien, die er umfassend darlegt und im einzelnen kritisiert, ab. Er zeigt, daß entweder schon eine Sprache, z.B. eine komplexe, grammatikalische Gebärdensprache, vorausgesetzt wird, aus der sich „die Sprache“ dann entwickelt haben soll, oder aber die Sprache als, auf *unerklärliche* Weise aus Nicht-sprachlichem, hervorgegangen aufgefaßt wird. Solche Theorien „erklären“ den Satz „*Ich habe Schmerzen.*“ als eine Ausdifferenzierung von „*Au!*“ oder dem Brüllen eines in einen Dorn getretenen Löwen. Sie übersehen den qualitativen Unterschied von Sprechen und einfachem Ausdrucksverhalten, weil das, was das Verhalten ausdrückt, natürlich in der sprachlichen Äußerung nicht völlig verloren geht. Man kann sich sogar einen *bestimmten* Gebrauch der Sprache denken, bei dem beide tatsächlich übereinstimmen.

Nicht die kausale Herleitung einer Ursprache, sondern eine, statt historisch, systematisch begründete Darstellung der Vor- und Frühformen dessen, was wir Sprache nennen, ist das Ziel, welches Révész verfolgt. Dabei definiert Révész die Sprache durch den Zweck, den das Sprechen zwischen den und für die Menschen heute erfüllt (vgl. S.43). Er abstrahiert dabei vom Medium der Sprache, auf das gemeinhin so viel Aufmerksamkeit verwandt wird. Die sinnlichen Qualitäten der Zeichen sind für eine Definition der Sprache nicht relevant. Es ist gleichgültig, ob die sprachlichen Zeichen akustischer oder optischer oder olfaktorischer etc. Art sind.

Wir nennen das „Duftmarkenkommunikationssystem“ der Hunde nicht deswegen keine Sprache, weil Hunde nicht vernehmbar sprechen, sondern weil es sich schlicht um ein einfaches Zeichensystem handelt, dem die komplexe Grammatik menschlicher Sprache fehlt. Deshalb ist es, sofern man an begrifflicher Klarheit interessiert ist, auch nicht sinnvoll von einer „Sprache“ der Tiere zu reden, da von der Identität der Bezeichnungen allzuleicht auf die Identität der Erscheinungen geschlossen werden könnte.

²⁵ Ob dies allerdings wirklich hinreichend ist, um eine sprechende Maschine zu bauen, die in 800 Jahren zu ähnlichen Überlegungen kommen muß, wie der natürlich sprechende Käsemeister, will ich hier nicht diskutieren. Es ist in keinem Fall implizit mitbehauptet!

Révész entwickelt, ausgehend von seiner „Kontakttheorie“, ein begriffliches Schema der Stufen und Formen, die unserer Sprache logisch vorangegangen seien müßten. Die beschriebenen Vor- und Frühformen der Sprache sind dabei als hypothetische Entwicklungsgeschichte der Funktionen zu verstehen, die unsere Sprache erfüllt.

Die Kontakttheorie beschreibt den *Kontaktlaut* als den ersten Anstoß zu einer Vorform der Kommunikation. Ein Kontaktlaut signalisiert auf irgendeine Weise „hier auch einer“. Es stellt soziale Zusammenhänge her und erhält diese aufrecht, ohne darüber hinaus irgend etwas kommunizieren zu können. Die Schar piepender Küken unter den Flügeln der Glucke veranschaulichen das flauschige Gefühl des „hier auch einer“ vielleicht am treffendsten. Für Révész liegt also der erste Keim der Sprache im Affiliationsbedürfnis und einem primitiven Austausch von Legitimationssignalen begründet. Vom bloßen Kontaktlaut ausgehend differenzierten sich dann die Formen der Kommunikation aus.

Seine „Kontakttheorie“ behandelt dabei „die einzelnen Kommunikationsformen als auto-chthone Verständigungsmittel, die trotz ihrer Selbständigkeit durch das Kontaktprinzip verbunden sind und im Hinblick auf die allmähliche Erweiterung ihrer Funktionen eine steigende Reihe bilden. So fügt sich die Sprache einerseits in den Gesamtkomplex der Verständigungsmittel ein, andererseits erobert sie für sich unter den Kommunikationsformen eine ganz besondere Stellung“ (Révész, 1946, S.111).

Als Urform der Kommunikation bezeichnet Révész die Stufe des *Zurufs*. „Der Zuruf ist eine an eine mehr oder weniger bestimmte Gruppe gerichtete, triebhaft fundierte, unartikulierte Lautäußerung, mit der Tendenz, die Erfüllung des aufgetauchten Begehrens zu erwirken“ (Révész, 1946, S.190). Der Zuruf ist ungerichtet und unkonzentriert, aber er erwartet die Befriedigung eines Bedürfnisses durch die Beseitigung eines Mangels von außen.

Der *Anruf* sei dagegen ein noch unartikulierte wortloses Zeichen, welches an ein bestimmtes Gegenüber gerichtet ist. Er ist individuell ausgerichtet, muß aber noch nicht, wie ein Sprachsymbol, einer fixierten Bedeutung durch Konvention unterliegen. Als eine Vorform der Sprache drückt er gewissermaßen aus „*Du, mach was!*“ und hat eine unspezifische imperative Funktion.

Das *Wort* markiert endlich den Übergang vom wortlosen Anruf zum spezifischen imperativen Anruf, der immer etwas bestimmtes meint. „*Huuh!*“ könnte als Wort soviel wie „*Geh weg!*“ bedeuten, „*Hamm!*“ so etwas wie „*Gib her!*“. Eine Sprache nur aus „*Huuh*“, „*Hamm*“ und ähnlichen Worten, wäre eine reine Imperativsprache, in der nur Aufforderungen bzw. Befehle ausgetauscht werden können. Die *imperative* Funktion des Sprechens ist nach Révész die grundlegende und erste der drei Funktionen des Sprechens, aus der sich die *indikative* und *interrogative* Funktion entwickeln. Sie ist der permanente Hintergrund auf dem sich alles Sprechen vollzieht, denn auch eine Frage impliziert den Imperativ, daß sie beantwortet werden *soll*. Erst ein lexikalisch und grammatikalisch differenziertes Kommunikationssystem nennt Révész dann eine Sprache.

Befehl, Behauptung und Frage bilden in dieser genetischen Reihenfolge die drei Funktionen der Sprache. Ehe ich fragen kann, muß ich wissen, was ich fragen kann, also was behauptet wird. Ehe auf die Welt aussagend Bezug genommen wird, werden die eigenen Bedürfnisse artikuliert. Zunächst habe ich Durst, den ich artikuliere, dann erst stelle ich fest, „*Da ist eine Quelle.*“ und nicht immer frage ich mich: „*Ist die Quelle auch keine Täuschung?*“

Die folgende Tabelle gibt Révész' integrierte Stufen- und Funktionstheorie der Sprache und ihrer hypothetischen Urgeschichte zusammenfassend wieder.

Stufen	Phasen	Formen	Funktionen
Kontaktlaut	Vorbedingung der Sprache	Vorform der Kommunikation	
Zuruf	Vorphase der Sprache	Urform der Kommunikation	
Anruf	Vorphase der Sprache	Vorform der Sprache	Imperative Funktion
Wort	Frühphase der Sprache	Frühform der Sprache	Imperativsprache
	Geschichtliche Phase der Sprache	Urform der Sprache	Sprache mit drei Hauptfunktionen bei sonst primitiver Struktur
		Ausgereifte Sprache	Lexikalisch und grammatikalisch

			entwickelte Sprachen
--	--	--	----------------------

Tabelle 2: Integrierte Stufen-Funktionstheorie der Sprachentwicklung (nach Révész, 1946, S.235).

Das aus systematischen Gründen entwickelte Begriffsschema Révész` liefert einerseits einen theoretischen Rahmen, in dem die Urgeschichte der Sprache samt ihrer paläontologischen, soziobiologischen und linguistischen Fakten betrachtet werden kann, andererseits erweist es sich als weitaus mehr als nur eine historische Spekulation. Denn Révész expliziert darin die drei grundsätzlichen Funktionen unseres Sprechens, die jede Sprachtheorie berücksichtigen muß.

Révész selbst ist sich der Stärke seines Modells gegenüber anderen Konstrukten durchaus bewußt. Er schreibt: „Durch den Hinweis auf eine prähistorische Sprache, auf die sog. Imperativsprache [...] haben wir die Frage nach der *Genese der Sprache* beantwortet in dem Sinne, dass wir die von gleichen Tendenzen getragenen primitiven Verständigungsformen mit der Sprache in entwicklungsgeschichtliche Beziehung brachten, die Entstehung der funktionsreichen Lautsprache als ein aus nichtsprachlichen Kommunikationsformen stufenweise hervorgegangenes Entwicklungsprodukt hinstellten und diese Annahme durch schwergewichtige Argumente aus der Onto- und Phylogenese des Menschen und aus der Sprachgeschichte begründeten“ (Révész, 1946, S.230).

Nun kann natürlich auch dieses Modell das vorher herausgearbeitete „Ursprungsproblem“ nicht eigentlich lösen. Die begriffliche und logische Schlüssigkeit läßt es aber allen gängigen Hypothesen als Hypothese überlegen erscheinen. Was auch hier unbeantwortet bleibt, ist, wie und warum der Sprung vom *Kontaktlaut*, zum *Anruf* und von diesem zum *Wortgebrauch* vollzogen wurde und wie dies zu erklären sei.

Auch eine noch so plausible genetische Hypothese zum Ursprung der Sprache muß den Übergang vom wortlosen Tier zum sprechenden Menschen als Ur-Sprung erscheinen lassen.

„Die Sprache beginnt daher unmittelbar und sogleich mit dem ersten Akt der Reflexion, und so wie der Mensch aus der Dumpfheit der Begierde, in welcher das Subjekt das Objekt verschlingt, zum Selbstbewußtsein erwacht, so ist auch das Wort da - gleichsam

der erste Anstoß, den sich der Mensch selbst gibt, plötzlich stillzustehen, sich umzusehen und zu orientieren“ (von Humboldt, 1992, S.3).

Den Ur-Sprung der Sprache erklären, heißt nicht, an irgendeiner Stelle auf den hypothetischen Zeitpfeil zu zeigen und „*Heureka!*“ zu rufen, sondern zu klären, wie und warum es zum „ersten Akt der Reflexion“ überhaupt kommt, mit anderen Worten, was den transzendentallogische Grund der Subjekt-Objekt Spaltung darstellt. Und vor allem für *wen* dies der Grund ist?

Im Zusammenhang dieses Kapitels, das ja die Frage beantworten will, was wir überhaupt Sprache nennen, genügt es, sich der prinzipiellen Problematik einer paläontologischen bzw. evolutionsbiologischen Erklärung des Ur-sprungs und der Genese von Sprache bewußt zu sein.

Ich werde die Frage, wie diese Problematik und der Ur-Sprung der Sprache als der „erste Akt der Reflexion“ zu erklären sei, später wieder aufgreifen und im Abschnitt „Gram-matik II“ versuchen, diesen Ur-Sprung der Sprache zumindest in seiner prinzipiellen Struktur zu verdeutlichen und die Bedingungen der Möglichkeit von Sprache und Kom-munikation aufzuzeigen.

III. Wozu sprechen? - Vom Zweck der Sprache

*Ja, warum soll man, wo keine Sprache gebraucht
wird, vom »Denken« reden?
Tut man's, so zeigt das eben etwas über den
Begriff des Denkens.*

Ludwig Wittgenstein, 1950.

Wozu sprechen? - Fast zwangsläufig führte die Darstellung unseres Sprechens (und sie war naturgemäß nur charakteristisch, nicht erschöpfend) auf diese Frage. Der Zweck unseres Sprechens klang in der Darstellung unterschiedlicher sprachlicher Phänomene häufig an, denn er ist mit dem Sprechen selbst im Grunde untrennbar verbunden. Wozu also sprechen wir?

Schon eingangs wurde betont, daß wir nicht nicht-kommunizieren können (vgl. S.32). Wozu aber sprechen wir und welchen Zweck hat die Sprache? - In gewisser Hinsicht erscheint diese Frage also gar nicht sinnvoll. Denn es ist klar: Wir können nicht nicht-kommunizieren, und insofern die Sprache ein Mittel der Kommunikation ist, ist sie unvermeidbar. Wir *nennen* - und in dieser Tätigkeit kulminiert die ganze Schwierigkeit des bisher Gesagten²⁶ - die Mittel der Kommunikation eben Sprache, und Kommunikation findet zwischen Menschen notwendig statt. Sie wird nie im eigentlichen Sinne begonnen oder abgebrochen. Zur Kommunikation, wie zur Sprache kann ich mich nicht entschließen, weil ich einen bestimmten Zweck verfolge. Sondern einen bestimmten Zweck kann ich verfolgen, weil ich auf eine bestimmte Art und Weise spreche. Aber auf welche Weise und wovon ich spreche, das kann ich sehr wohl entscheiden. Der Zweck des Sprechens ist immer etwas über das Sprechen hinausgehendes, obwohl es sich nur im Sprechen zeigt.

Ich werde also nicht den Zweck des Sprechens überhaupt, sondern nur einige konkrete Zwecke, die das Sprechen erfüllen kann, beschreiben. Dabei werde ich einige oft ver-

²⁶ Ich schreibe ausdrücklich „des ... Gesagten“, denn genau darin zeigt sich die Schwierigkeit gleichzeitig mit ihrer Auflösung.

treten Gedanken über den Zweck der Sprache darstellen und auf Mißverständnisse hinweisen, die durch manche diese Gedanken entstehen können.

Spätestens seit Platons „Kratylos“ scheint es Allgemeingut der Sprachforscher zu sein, daß das Wesen der Sprache darin besteht, daß sie ein Organon, ein Werkzeug ist, welches ihren Sinn in einem bestimmten Zweck hat (vgl. auch von Humboldt, 1992, S.45; Bühler, 1934, S.24ff oder Révész, 1946, S.122). Sie sei z.B. ein Werkzeug des Denkens. Hierzu wird noch einiges zu sagen sein. Man vergleiche aber den Satz: „*Die Sprache ist ein Werkzeug des Denkens.*“ mit dem Satz: „*Der Lauf ist ein Werkzeug der Bewegung.*“.

Eine Gefahr solcher Sätze besteht darin, daß sie *irgendeinen* Zweck für den *einzigsten* Zweck ausgeben und dadurch Verwirrung stiften. Auch die Rede von der Sprache als einem Werkzeug kann irreleiten (vgl. Putnam, 1979, S.40), denn ob etwas ein Werkzeug, ein Kunstwerk oder ein wertloses Abfallprodukt ist, weiß man nur, wenn man sich schon einen Zweck, einen Gebrauch, eine Verwendungsweise denken kann. Und das Werkzeug des einen kann das Kunstwerk des anderen sein. Und ein dritter wird gerade dieses für unbrauchbaren phonetischen Müll halten.

Wichtig ist, daß verschiedene Sprecher zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ziele verfolgen, wenn sie sprechen. „Die Zweckbestimmtheit hebt den instrumentalen Charakter der Sprache hervor und schliesst ein Gerichtetsein auf mehr oder weniger bestimmte Personen in sich. Man spricht mit jemand, man richte sein Ansinnen an jemand, man redet mit sich selbst“ (Révész, 1946, S.122).

Ich will zunächst eine sehr umfassende Bestimmung der Sprache betrachten, die Révész in seinem Artikel „Sprache und Denken“ vornimmt. Er definiert „die Sprache durch ihren Zweck, ihr Ziel und ihr Mittel. Die Sprache ist aus dem Bedürfnis heraus entsprungen, den Kontakt zwischen Menschen zweckmäßiger, fester und reichhaltiger zu gestalten. Dementsprechend bildet den ursprünglichen Zweck der Sprache die gegenseitige Verständigung, die Herstellung eines interindividuellen Kontaktes mittels Gedanken-austausches und Willensübertragung. Das Ziel ist, Tatbestände, Wünsche, Absichten mitzuteilen und den ungeformten Gedanken eindeutigen Inhalt und feste Form zu verleihen. Außer diesem ursprünglichen Ziel hat die Sprache auch andere

Ziele, die sich auf das systematische Wahrnehmen, Forschen, Selbstbesinnen und auf die Entfaltung und Gestaltung der menschlichen Geisteskraft richten. Als Mittel zur Erreichung dieser Ziele verwendet der Mensch im wesentlichen symbolische Zeichengebilde, die in der Laut- und Gebärdensprache, ferner in der Schrift und Figur ihren Ausdruck finden“ (Révész, 1954, S.10).

Die Überlegungen zum Ur-sprung der Sprache und die ersten Sätze dieses Abschnittes haben gezeigt, daß der erste Aspekt, den Révész hier behauptet, zwar höchst plausibel klingt, aber keinen Erklärungswert besitzt. Denn, wo Sprache als die Folge eines Sprach-bedürfnisses oder Sprachinstinktes gedeutet wird, wird Sprache längst vorausgesetzt. (Das Sprachbedürfnis weiß eben schon, was es braucht.) Zur Sprache, d.h. im weitesten Sinne zum Bezogensein auf andere Individuen, kann ich mich - wie gesagt - nicht entschließen, weil ich einen bestimmten Zweck verfolge. Sondern einen bestimmten Zweck kann ich verfolgen, weil ich auf eine bestimmte Art und Weise spreche und auf andere bezogen bin.

Insofern die Sprache ein Werkzeug darstellt, lassen sich die Ziele ihres Gebrauchs durch die Funktionen präzisieren, die Révész in seiner Dreifunktionstheorie nennt. Sprechend kann ich meine Wünsche artikulieren oder Befehle geben (Imperativfunktion), Sachverhalte darstellen und abbilden (Indikativfunktion) und andere oder mich selbst befragen (Interrogativfunktion).

Jetzt stelle ich die Frage: Welche *besonderen* Zwecke kann man denn verfolgen, wenn man Fragen stellt, Tatsachen behauptet oder Befehle gibt?

Die folgenden Absätze wollen diese Frage beantworten, indem sie einige wesentliche Zwecke unseres Sprechens kurz erläutern. Dabei darf natürlich nie vergessen werden, daß die genannten Zwecke im alltäglichen Sprechen meist eng ineinander verwoben sind und hier nur aus Gründen der Übersichtlichkeit getrennt wurden. Außerdem können wir uns jederzeit neue Zwecke des Sprechens setzen.

Natürlich kann man sich Sprachgemeinschaften vorstellen, für die die hier genannten Zwecke völlig irrelevant sind. Obwohl derartige Gedankenexperimente meist sehr unterhaltend und zudem überaus lehrreich sind, will ich mich darauf beschränken, die für unsere Sprachgemeinschaft wesentlichen Zwecke des Sprechens darzustellen. Es sei

dem Leser selbst überlassen, sich solche Sprachgemeinschaften und die notwendig dazugehörigen Lebensformen auszumalen.

Die nun folgenden Ausführungen sollen das bisher gezeichnete, am Phänomen orientierte, Bild der Sprache abschließen und vervollständigen, ehe ich zur eigentlichen Analyse sprachlicher Phänomene, also zu einer Analyse der Elemente der Sprache und der Bedingungen von Bedeutung übergehe.

Sprechen um Gedanken auszudrücken

Nichts liegt näher als die Vermutung, unser Sprechen übersetzt unser Denken in eine sinnlich wahrnehmbare Modalität und drückt dadurch Gedanken aus. Sprache übersetzt das wortlose Denken.

Sobald man hierüber aber ein wenig nachdenkt, wird man sagen: „Nein, nein! Im Grunde muß es sich ganz umgekehrt verhalten. Ich weiß gar nicht worüber ich nachdenke, wenn ich nicht Worte dafür hätte.“

Wie nun? Sprechen wir jetzt, um zu Denken oder Denken wir jetzt, um zu Sprechen?

Wenige Punkte im Zusammenhang mit unserer Sprache haben mehr Verwirrung und Kontroversen ausgelöst als diese Frage. Und man kann eine Fülle von Fragen daran anschließen: Denken Kinder schon, ehe sie die Sprache erlernen? Wie denken Taubstumme? Warum kann ich etwas sagen, was ich nicht denken kann? (Ein rundes Dreieck ist farblos.) Denkt ein Chinese anders über diese Fragen?

Ich will versuchen, dieses Verhältnis soweit zu bestimmen, wie es nötig ist, um Verwirrungen im Nachfolgenden zu vermeiden, ohne an dieser Stelle auf alle Detailfragen genauer einzugehen.

Logisch sind zunächst zwei Positionen möglich:

1. Sprechen und Denken sind identisch.

2. Sprechen und Denken sind zwei verschiedene Tätigkeiten (was die zwei verschiedenen sprachlichen Ausdrücke ja irgendwie nahelegen).

Bezüglich der zweiten Position stellen sich viele Fragen, was die *Beziehung* von Sprechen und Denken betrifft. Ist Denken nur eine besondere Weise des Sprechens, oder ist Sprechen nichts als ein bestimmter Denkvorgang? Bestimmt Sprache unser Denken oder unser Denken unsere Sprache? Sind Sprache und Denken voneinander völlig unabhängige Tätigkeiten, oder läßt sich ein dynamisches Sprach-Denk Systemmodell denken (bzw. aussprechen)?

Fest steht, wir unterscheiden Denken von Sprechen. Diese Unterscheidung dient bestimmten Zwecken, und sie nötigt uns zu behaupten, es sei eine scheinbare Unterscheidung, wenn wir andere Zwecke verfolgen. Was in all dem identisch bleibt, ist das Subjekt, welches unterscheidet und verbindet, wie es gerade will. Es benutzt die Worte „Denken“ und „Sprechen“ in unterschiedlicher Weise, und die ganze Verwirrung entsteht, wenn wir uns nicht klar sind, wann wir „Denken“ und wann wir „Sprechen“ *sagen sollen*, weil wir ja nur von uns selbst wissen²⁷, was wir jeweils *denken wollen*.

Die meisten würden wohl folgendem Satz zustimmen: „Alles Wesentliche, was wir über das Denken anderer Menschen wissen, ist uns durch ihr Sprechen und Schreiben vermittelt. Alles, was wir über unsere *eigenen* Gedanken zu sagen wissen, wissen wir nur zu *sagen*“ (Graumann, 1972, S.27). Was sich hier zeigt, ist *ein* Gebrauch der Worte „Denken“ und „Sprechen“. Aber sind denn noch andere denkbar?

Vielleicht hilft erneut ein Bild, um diese Zusammenhänge zu verdeutlichen: Ich stelle mir vor, es gibt - der Einfachheit halber - nur zwei Individuen, die durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt sind²⁸. Indem es aber zwei Individuen sind, stehen sie in einer Beziehung zueinander, sie können nicht nicht-kommunizieren und das heißt, sie bauen gleichsam Brücken über diese Kluft. Nun ist jede Brücke, jede Art des Gespräches, jede Form der Kommunikation zugleich eine Beschränkung. Die Brücke ist an einer

²⁷ Es sei hier darauf hingewiesen, daß das Wort „wissen“ gewöhnlich einen völlig anderen Gebrauch hat, als den, den ich hier notgedrungen einführe (vgl. Wittgenstein, 1995, PU, S. 504f).

²⁸ Man darf sich dabei gerne zwei leibnitz'sche Monaden vorstellen, die aber - und das ist hier entscheidend - nicht fensterlos sind, sondern in einer kommunikativen Beziehung stehen, sei es auch nur dadurch, daß die Monade „heimlich“ doch durch ein Fenster blickt, dort die andere Monade sieht, und jetzt sagt: „Die andere Monade ist wie ich fensterlos, denn ich kann die Welt nur begreifen, wenn mein Fenster eine Täuschung war.“ (Solch „kommunikative Monaden“ wären im Sinne Leibnitz' natürlich ein Ungedanke.)

bestimm-ten Stelle verankert, hat eine bestimmte Breite und Belastbarkeit usw. Damit schließt sie bestimmte Möglichkeiten aus. Eine Hängebrücke ruht nicht auf Betonpfeilern. Indem ich das eine sage, sage ich alles andere gerade nicht. Die Art und Weise *wie*, *wo* und *weshalb* ich Brücken baue, ist beliebig und unendlich mannigfaltig. Aber *daß* ich Brücken baue und die Bedingungen, die dies ermöglichen, sind nicht beliebig.

Es ist ein wichtiges Anliegen dieser ganzen Arbeit, ein wenig Licht darauf zu werfen, warum wir - um zunächst im Bild zu bleiben - mit Gewißheit sagen können, daß alle Brücken den Gesetzen der Physik gemäß gebaut sein *müssen* und warum diese Behauptung weder ein selbstwidersprüchliches Paradoxon noch eine Trivialität beinhaltet.

Indem ich die unterschiedlichen Auffassung zum Verhältnis von Sprechen und Denken nun in dieses Bild einsetze, will ich die Relationen dieser Positionen zueinander verdeutlichen.

Zunächst eine der berühmtesten Positionen, die Sprache und Denken als zwei grundverschiedene Tätigkeiten betrachtet. Es ist die Ansicht, daß Sprache unser Denken determiniert und dabei ein linguistischer Relativismus herrscht. Letzterer besagt, „daß nicht alle Beobachter durch die gleichen physikalischen Sachverhalte zu einem gleichen Weltbild geführt werden, es sei denn, ihre linguistischen Hintergründe sind ähnlich oder können in irgendeiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden (be calibrated)“ (Whorf, 1970. S.12)²⁹. Das heißt, ob wir Hopi sprechen oder Deutsch ist Zufall, aber wenn wir nur Hopi sprechen können, glauben wir in einer anderen Welt zu leben, als diejenigen, die nur Deutsch sprechen. Verschiedene Kulturen haben verschiedene Weltbilder, die durch die unterschiedlichen Sprachen determiniert sind. Sprechen bestimmt unser Denken.

Soweit diese immer wieder vertretene These³⁰. Ihr kann man zunächst entgegenhalten, daß Verfechter dieser These eigentlich nicht sagen wollen, daß *Sprache* das Denken bestimmt, sondern daß *Worte* das Denken bestimmen können. Ich kann eben nicht auf dieselbe Art und Weise über meinen Computer nach*denken*, wie dies ein Informatiker

²⁹Ich referiere an dieser Stelle die starke Version des linguistischen Relativismus, um die einzelnen Positionen möglichst deutlich herauszuarbeiten.

³⁰Die eingangs dargestellte Position Lyotards und die sehr modernen „postmodernen“ Theorien oder die unterschiedlichen Varianten des Konstruktivismus geben hier reichhaltiges Anschauungsmaterial.

kann. Ich *spreche* nicht die Sprache, das heißt, ich kenne keine Worte, um darüber nachzudenken, ob man eine bestimmte Eigenschaft meines Computer, z.B. seine Geschwindigkeit, durch gewisse Hard- oder Softwaremodifikationen optimieren kann. Deswegen lebe ich nicht in einer anderen Welt als der Informatiker.

Allerdings kann man diese These noch sehr viel fundamentaler kritisieren, um zu zeigen, welche Stelle im Bild ihr zuzuweisen ist.

Wer diese These *behauptet*, geht stillschweigend davon aus, daß *eine für alle* Individuen gültige These vertreten werden kann, nämlich die der linguistischen Relativität. Wie schon gezeigt, setzt die *Behauptung* derselben eben gerade ein allgemeingültiges und wahres „Meta-Sprachspiel“ voraus. Keiner, der diese Position vertritt, will ernsthaft behaupten, daß ein Hopi-Indianer oder ein Inuit tatsächlich in einer anderen (vielleicht sogar nicht-physikalischen) Welt lebt und für ihn z.B. die Kausalitäten, die die Physik beschreibt, *tatsächlich* nicht vorhanden sind, wenn er keine Worte dafür hat. Inuit haben keine andere Vernunft als Engländer. Es wäre, als würde ich behaupten, in meiner Welt existieren keine Buchen und Ulmen, weil ich keine Worte habe, diese zu unterscheiden. Aber dies wollen die Vertreter dieser Ansicht eigentlich auch nicht sagen. Worauf sie uns hinweisen wollen ist: Solange ich Buchen und Ulmen in meinem Sprechen nicht unterscheide, fällt es mir schwer, diese auf dem Waldspaziergang auseinanderzuhalten. Unterschiede im Sprechen, bedeuten Unterschiede in der Informationsverarbeitung und damit auch im Denken³¹. Diese können sehr groß erscheinen, aber an den Prinzipien geistiger Prozesse ändert dies nichts.

Um es auf mein Bild zu beziehen: Die Position des linguistischen Relativismus betont, daß es beliebig viele Brücken über die Kluft gibt, und daß ein Informatiker mit anderen Informatikern über andere Brücken kommunizieren kann, als er das mit mir kann. Und manches Mal wird von Vertretern des linguistischen Relativitätsprinzips versucht, eine Brücke zu bauen, auf der in großen bunten Lettern geschrieben steht: „*Es gibt keine allgemeinen Prinzipien des Brückenbaus*“.

Man möchte hierauf antworten: „Und *Du willst eine Brücke sein?*“

³¹ Solche Unterschiede und Einflüsse des Sprechens auf Informationsverarbeitungsprozesse können natürlich empirisch untersucht werden. Auf welche Weise sprachliche Prozesse das geordnete und produktive Denken, das Lösen von Problemen oder Akte der Kreativität beeinflussen können, läßt sich durchaus erforschen, und die Resultate solcher Untersuchungen sind hochinteressant. Vgl. hierzu Otto Selz: „Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs“ (1913) bzw. „Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums“ (1922), sowie Bartl (1996) und Bartl & Dörner (1998).

Wie steht es nun mit der entgegengesetzten These? Platon läßt sie den Fremden im Sophistes vertreten, der sagt: „Gedanken und Reden sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden“ (Platon, Sophistes, 263e). Was dies heißt und worauf diese Position abzielt, wenn sie in aller Konsequenz vertreten wird, verdeutlicht folgende Passage aus Mauthners „Kritik der Sprache“. „Dies steht der Erkenntnis der Wahrheit am starrsten im Wege, daß die Menschen alle glauben zu denken, während sie doch nur sprechen, daß aber auch die Denkgelehrten und Seelenforscher allesamt von einem Denken reden, für welches das Sprechen höchstens das Werkzeug sein soll. Oder das Gewand. Das ist aber nicht wahr, es gibt kein Denken ohne Sprechen, das heißt ohne Worte. Oder richtiger: Es gibt gar kein Denken, es gibt nur Sprechen. Das Denken ist das Sprechen auf seinen Ladenwert hin beurteilt. [...]

Ein Denken über dem Sprechen, eine Logik über die Sprachlehre hinaus, einen Logos über die Worte hinaus, Ideen über die Dinge hinaus gibt es so wenig, wie eine Lebenskraft über dem Lebendigen, wie eine Wärme über der Wärmeempfindung, wie eine Hundheit über den Hunden. Und wem ein Gefallen geschieht mit abstrakten Worten, der mag von einer Sprachigkeit reden, die zum Sprechen führt“ (Mauthner, 1982, S.176f).

Also: Es gibt nur Sprechen! Aber warum fehlen mir dann die Worte? Wenn ich doch nur denke, was ich auch sagen kann und Denken nur stummes Sprechen zu mir selbst ist? Wieso habe ich dann so oft den Eindruck, das, was ich eigentlich meine und denke, irgendwie nicht ausdrücken zu können? Und manch einer sagt vielleicht: Ich denke oft eher in Bildern, und diese kann ich sprachlich überhaupt nicht fassen.

All diese Fragen versucht Dörner innerhalb seiner Ψ -Theorie zu beantworten, indem er Sprechen und Denken als ein Operieren mit sensorischen und motorischen Schemata auffasst. Sprache und Denken sind, unter dem Gesichtspunkt einer solchen „Schematheorie“, identisch, insofern sie als eine Verbindung sensorischer und motorischer Schemata verstanden werden und unterschiedlich, insofern nicht jede Relation von Schemata Sprache bzw. Denken genannt werden kann. Wie kann man sich dies nun in concreto vorstellen?

Sensorische Schemata lassen sich als Neuronenverbände beschreiben³², die genau dann aktiv werden, wenn etwas als etwas erkannt, also etwas Äußeres oder Inneres sinnlich wahrgenommen wird oder wenn ein anderes aktives Schema auf dieses verweist. Motorische Schemata sind kurz gesagt Verhaltensprogramme unterschiedlicher Komplexität. Beide Arten von Schemata sind eng miteinander verbunden. So enthält z.B. das sensorische Schema für „Pudel“ motorische Schemata für Blickbewegungen. Es ist hier nicht der Ort, die hypothesengeleitete Wahrnehmung und die theoretische Darstellung derselben als HYPERCEPT-Programm zu erläutern (vgl. hierzu Dörner, 1999, Kapitel 3). Wichtig ist an dieser Stelle folgendes: Sprechen wird als das Ergebnis einer Aktivierung von motorischen Schemata verstanden. Gesprochene Worte verstehen entspricht, genau wie geschriebene Worte verstehen oder Objekte erkennen, der Identifizierung eines bestimmten sensorischen Schemas. Diese Schemata können aufeinander bezogen sein. Wie diese Schemata aufeinander bezogen werden können und verbunden sind, mag oft ziemlich kompliziert sein. Abbildung 4 zeigt, wie man sich dies im einfachsten Falle vorstellen kann.

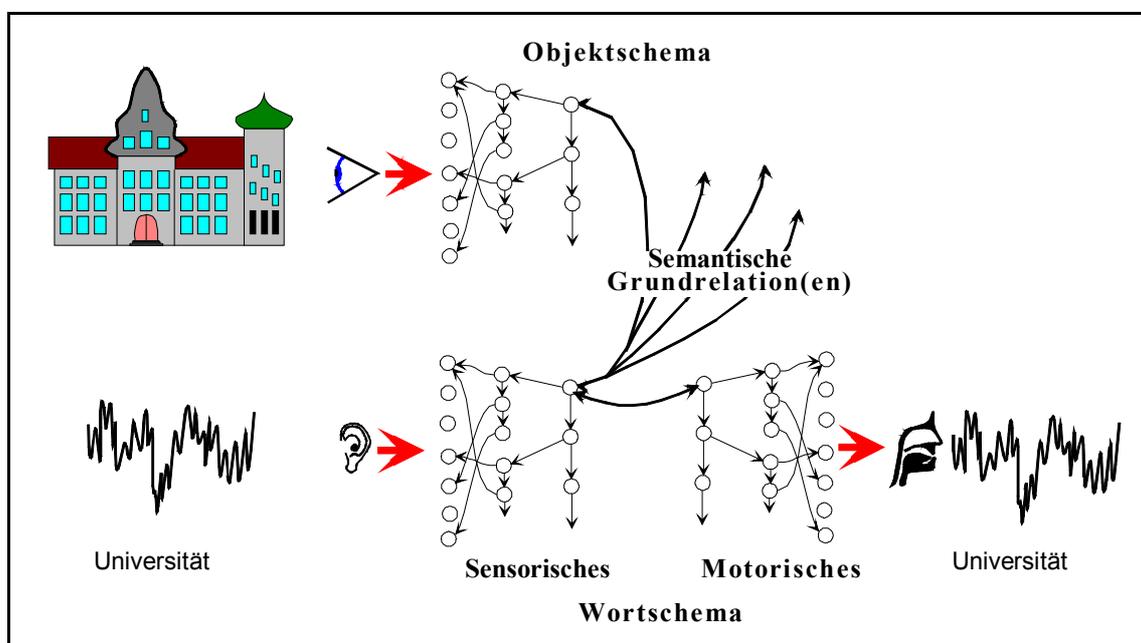


Abbildung 4: *Worte als Verknüpfung sensorischer und motorischer Schemata (aus Dörner, 1999, S.601).*

Dem Ding „Universität“ entspricht wie dem Klang „Universität“ ein sensorisches Schema. Beide sind bezogen auf ein motorisches Schema, welches aktiviert wird, wenn

³² Somit lassen sie sich auch in konnektionistischen Netzwerken künstlicher Neuronen realisieren.

ich „Universität“ sage. Die Pfeile der „semantischen Grundrelationen“ verweisen auf wei-tere Schemata, z.B. auf ein Schema für den Klang „Humboldt“ oder das Ding „Biblio-thek“. Und diese verweisen wieder und wieder. Kurz, Schemata sind in Netzwerken verbunden. Diese Netzwerke sind natürlich keine Zufallsklumpen von Schemata, sondern sie sind organisiert und weisen bestimmte Regelmäßigkeiten auf (vgl. Dörner, 1999, Kapitel 7). Wenn ich sage, „*Die Bibliothek in der Universität hat schon geschlossen.*“, so werden die motorischen Schemata der einzelnen Worte nacheinander nach den Regeln unserer Grammatik aktiviert³³.

Erweitert und präzisiert man Mauthners These, „*Es gibt gar kein Denken, es gibt nur Sprechen*“, indem man sagt „*Denken und Sprechen ist nichts anderes als das Operieren mit sensorischen und motorischen Schemata, und darüber hinaus gibt es nicht noch irgendwelche besonderen »Denkschemata«, für die z.B. das motorische Schema »Universität« nur die sprachliche Hülle ist.*“ so kann man die Einheit von Denken und Sprechen erklären und dennoch Fragen wie „*Wieso habe ich dann so oft den Eindruck, das, was ich eigentlich meine und denke, irgendwie nicht ausdrücken zu können?*“ beantworten. So ein Eindruck entsteht, wenn ich bestimmte sensorische Schemata nicht mit dem „passenden“ motorischen Schemata, z.B. weil ich es vergessen habe, verbinden kann (vgl. auch Dörner, 1996b, S.36f). Ich behelfe mir dann z.B. mit dem Satz „*Der Bücherschrank im Gelehrtenhaus ist schon zu.*“ und habe zurecht den Eindruck, daß man dies auch „passender“ sagen könnte.

Mir geht es hier nur darum, die verschiedenen Positionen zum Verhältnis von Sprechen und Denken klar gegenüberzustellen. Ich will hier keine Theorie des Denkens oder der Sprache entwickeln, sondern zeigen, in welcher Hinsicht sich die einzelnen Hypothesen auf unser Sprechen beziehen. Die erste Ansicht betont die Abhängigkeit des Denkens vom Sprechen, und ich habe deutlich gemacht, inwieweit diese These sinnvoll ist. Die zweite Ansicht, die der ersten zunächst völlig zu widersprechen schien, ließ sich auf ein theoretisches Modell beziehen, das versucht zu erklären, wie Denken und Sprechen überhaupt realisiert sein könnten. Mit Hilfe der Ψ -Theorie können die naheliegenden Einwände gegen die Gleichsetzung von Denken und Sprechen plausibel als äquivalente Prozesse beschrieben werden. Zudem bietet das Modell einen Interpretationsrahmen für

³³ D.h. bestimmte neuronale Verbindungen werden leichter aktiviert als andere. Wer will kann sich dies dadurch illustrieren, indem er versucht, ob ihm der Satz „*Geschlossen Universität schon Bibliothek die der.*“ eben so flüssig und leicht über die Lippen kommt.

die sinnvolle Form der Behauptung, unser Denken sei vom Sprechen abhängig. Denn natürlich „denke“ ich anders über das Jagen nach, wenn in meinem assoziativen Netzwerk eine Verknüpfung zwischen dem motorischen Schema „*beten zu Artemis*“ und dem sensorischen Schema „*erlegter Hirsch*“ besteht, statt zwischen den Schemata „*einen kräftigen Schluck Zielwasser trinken*“ und „*erlegter Hirsch*“.

Zuletzt will ich hier eine Position betrachten, die in unserer Sprache nichts als ein „Epiphänomen“ unseres Denkens betrachtet. Denken wird als die Voraussetzung des Sprechens verstanden. Die zentrale These dieser Position lautet: „Wörter sind keine Begriffe, Begriffe keine Phantasiebilder; begriffliches Denken ist weder innerliches Sprechen noch Phantasieren, sondern eine von beiden spezifisch verschiedene Geistesfunktion“ (Liebmann, 1880, S.487, zitiert nach Révész, 1954, S.4).

Wie hat man sich das vorzustellen? Ich möchte hier zwei Ebenen dieser Position unterscheiden. Die eine Ebene bezieht sich auf empirische Gegebenheiten, die bestimmte Autoren nur für erklärbar halten, wenn das Denken die Sprache steuert. Die andere Ebene bezieht sich auf theoretische und logische Argumente, die zeigen sollen, daß Sprechen nur unter der Voraussetzung bestimmter vorsprachlicher Kategorien oder Begriffe möglich ist, die als Prinzipien allen Denkens und Sprechens überhaupt gelten und deshalb nicht aus dem Sprechen erklärt werden können.

Zunächst die empirische Argumentation: Denken ist demnach irgend etwas Abstraktes, Nicht-sprachliches. Denn wenn mir irgend jemand einen längeren Text über die neuesten Vorschläge zur ökologischen Steuerreform vorliest, so behalte ich nicht die Worte, sondern bestenfalls die Grundgedanken. Soll ich jetzt jemandem erzählen, was ich gehört habe, wird es unter Umständen zum ursprünglichen Text kaum noch sprachliche Parallelen geben, aber den Gedanken habe ich trotzdem richtig wiedergegeben. Also erscheint es notwendig, folgendes zu postulieren (vgl. Anderson, 1996, S.142ff): Der Text (senso-rischer Code) wird beim Hören in „Gedanken“ umcodiert und später, wenn ich darüber berichten soll, codiere ich diese Gedanken wieder in Worte (motorischer Code) und deshalb bleibt der Gedanke erhalten, die Worte aber verändern sich. Unser Denken ist nicht Sprechen, unser Gedächtnis kein Sprachspeicher, sondern Denken ist das formale Operieren mit „amodalen

Propositionen³⁴. In unserem Kopf passiert, wenn wir denken, in etwa das, was auf dem Papier passiert, wenn wir Freges Begriffsschrift notieren (vgl. S.59ff). Erst ein solcher amodaler Code ermöglicht eine Verbindung der einzelnen Sinnesmodalitäten sowie das Denken abstrakter Begriffe. Nur amodal kann so etwas wie „Unsterblichkeit“, „Ursache“ oder „Urknall“ gedacht werden, denn sinnlich wahrnehmbar sind solche „Dinge“ nicht; es sind abstrakte Propositionen. Weil wir zur Erklärung all dieser empirischer Tatsachen neben den sensorischen und motorischen Schemata noch einen dritten amodalen Code gebrauchen, ist Denken etwas anderes als Sprechen und zudem letzteres vom ersteren abhängig.

Nur, stimmt das denn? Ich habe im Vorangegangenen eine „Schematheorie“ skizziert, die Sprache und Denken innerhalb eines einheitlichen Zusammenhangs verständlich machte, nämlich als ein Operieren mit sensorischen und motorischen Schemata. Nun wurde dabei aber schon gezeigt, wie es möglich ist, daß auch im Satz „*Der Bücherschrank im Gelehrtenhaus ist schon zu.*“ der Gedanke von der geschlossenen Bibliothek enthalten sein kann. Dabei wurde nirgends in einem dritten, amodalen Code operiert. Dörner hat gezeigt, daß die empirischen Beobachtungen, auf die sich die Argumente für eine Tri-Code Theorie beziehen, mittels einer Dual-Code Schematheorie ebenfalls erklärbar sind (vgl. Dörner, 1996b). So lassen sich auch abstrakte begriffliche Relationen als Relationen von sensorischen und motorischen Schemata darstellen und man bedarf keines dritten amodalen Codes (vgl. Dörner, 1999, S.142ff). Letztlich läßt sich also die auf empirische Beobachtungen gestützte Theorie, die das Denken als das Operieren mit amodalen Propositionen darstellt, welches das Sprechen bestimmt, schon aus Gründen der Spar-samkeit nicht aufrechterhalten. Ein amodales Gedächtnis ist ein theoretisches Gespenst (vgl. Dörner, 1996b, S.1f), das die Beziehungen von Denken und Sprechen verschleiert anstatt sie zu erhellen (Gespenster mögen es ja dunkel!), indem es sich selbst als die Be-dingung des Sprechens postuliert. Es ist, als wäre eine geheimnisvolle „Denkkraft“ nötig, um zu Sprechen. Es scheint, als müßten wir, wäre

³⁴ Dieses wichtige und geheimnisvolle Fachwort meint etwa folgendes: „amodal“ heißt schlicht, „nicht sinnlich bestimmt“ oder „von den einzelnen Sinnesqualitäten abstrahiert“; „propositio“ ist die lateinische Bezeichnung für „Satz“ bzw. „Urteil“. Der Duden verzeichnet drei Bedeutungen von „Propo-sition“, die hier alle nicht gemeint sind: „Proposition“ - 1. veraltete Bezeichnung für Vorschlag oder Antrag. 2. Ankündigung des Themas (antike Rhetorik). 3. Ausschreibung bei Pferderennen. „Propo-sition“ heißt im Zusammenhang dieses Textes soviel wie „die Verbindung einer Eigenschaft mit dem Träger der Eigenschaft“ oder „ein Prädikat und sein(e) Argument(e)“.

das Sprechen nur ein Symptom der gedanklichen Propositionen, den Gedanken hinter dem Satz erst entschlüsseln und in einen anderen Code übersetzen.

Wäre dies richtig, wie sollte man da je ein Kriterium für die richtige Übersetzung finden?

Wo dagegen - wie innerhalb einer Dual-Code Theorie - auf eine Übersetzung verzichtet werden kann, muß auch nicht nach einem Kriterium der korrekten Übersetzung gefragt werden. Ein solches Problem tritt dort nicht auf; und es tritt ja wirklich nicht auf. Wenn wir jemanden etwas fragen, und er antwortet, so sagen wir eben nicht: „*Das waren ja nur sensorische Schemata!* - *Wo ist die Antwort?*“

Amodale Propositionen sind nichts, was gesehen oder ausgesprochen oder gehört werden kann. Wäre Denken ein propositionales Operieren, wie sollten wir uns bewußt sein, was wir denken, wo wir doch selbst nur unsere Wahrnehmungen und Handlungen haben (vgl. hierzu Wittgenstein, PU, §503f)? Man sollte das Produkt der eigenen Abstraktion nicht mit der Bedingung des konkreten Denkens gleichsetzen.

Es wäre, als hielte man die Formeln der Statik für die Ursachen des Brückenbaus, anstatt in ihnen formale Beschreibungen von Brücken zu sehen.

Jetzt hinkt das Beispiel aber heftig, wird der ein oder andere denken oder sagen. Denn obwohl ich zur Erklärung obiger empirischer Sachverhalte keine Tri-Code Theorie benötige, setzte ich doch bestimmte Begriffe voraus, die mehr als nur Worte sind. Die Gesetze der Statik gelten, ob ich sie kenne oder nicht. Mein Denken folgt Regeln, ob ich sie nun ausspreche oder nicht. Und diese Regeln hängen nicht von der Sprache ab, aber auch nicht von den Relationen in einem neuronalen Netzwerk. Sprechen über Sprache oder neuronale Netze geschieht auf einem *a priori* Fundament, welches sich zwar in jedem konkreten Sprechen zeigt, so wie sich die Gesetze der Statik an jeder Brücke zeigen, aber eben nicht identisch mit dem Sprechen ist, sondern dieses erst ermöglicht.

Ich werde diese theoretischen Einwände gegen eine Gleichsetzung von Denken und Sprechen und gegen eine Gleichsetzung beider mit Operationen in einem sensumotorischen Netzwerk im folgenden noch genauer untersuchen. Bisher geht es ja vor allem darum, zu zeigen, inwiefern es der Zweck des Sprechens ist, Gedanken auszudrücken. Hierzu ist es wichtig, die prinzipiellen Argumentationslinien vor Augen zu haben, um

nicht immer wieder von der einen Position in die andere zu rutschen und am Ende völlig schwindelig und verwirrt zu sein.

Die zweite hier vorgetragene Position habe ich durch Platons Fremden aus dem Sophistes eingeführt. Hier ist nun der Ort, auf Platons eigene Position hinzuweisen. Platon stellt der Position des Fremden die Argumentation des Sokrates entgegen. Sie zeigt, daß Begriffe mehr und etwas grundsätzlich anderes als Worte oder abstrakte Schemata sind und wir diese Begriffe nie aus der sinnlichen Wahrnehmung gewinnen können. Sokrates führt aus: „Wir müssen also den Begriff des Gleichen gehabt haben, bevor wir uns beim Gewährwerden gleicher Dinge zum ersten mal bewußt wurden, daß alle diese vielen gleichen Dinge nach jenem Begriff des Gleichen gleichsam streben“ (Platon, Phaidon, 74f, vgl. auch 90f und 100). Nur wenn wir bereits einen Begriff des Gleichen haben, ehe wir empirische Objekte betrachten, können wir überhaupt verschiedene Tatsachen bezüglich einer Eigenschaft als gleich bezeichnen. Begriffliches Denken ist etwas, was sich vielleicht vor allem im Sprechen zeigt, aber es ist nie identisch mit dem Sprechen. Begriffe sind die notwendigen Voraussetzungen zu unserem Sprechen, nicht umgekehrt.

Viel stärker systematisiert finden sich diese Argumente in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Kant bezeichnet unser Denken als ein Erkennen durch Begriffe (vgl. Kant, KrV, S. 86). Diese begriffliche Erkenntnis ist gerade nicht sinnlich und kann aus Sinnlichem nicht abgeleitet werden, obschon sie sich immer nur an *begriffener* Sinnlichkeit zeigt. Begriffe werden nicht aus einer Analyse des Sprechens abstrahiert, sondern sie sind die Bedingung des Sprechens und Analysierens überhaupt. Keine empirische Argumentation ist in der Lage, das Erkennen durch Begriffe (d.h. das Denken) von sinnlichen Daten her zu *erklären*, da die zu erklärenden Begriffe immer konstitutiv für diese sinnlichen Daten sind. All dies wird später ausführlicher erörtert werden (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 6). Hier soll es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß diese Position sowohl die Identität von Denken und Sprechen als auch die Annahme eines amodalen Gedächtnisses oder eines dritten, propositionalen Codes als falsch zurückweist. Zwar wird ein amodales (nichtsinnliches) Erkenntnisvermögen durch Begriffe behauptet aber nicht im Sinne einer empirischen Hypothese über Gedächtnisstrukturen. Vielmehr wird das Denken als prinzipiell nicht empirisch zu erklärende Tatsache verstanden, da es im Beziehen von Anschauungen und Begriffen das Empirische überhaupt erst konstituiert (vgl. Kant, KrV, S.74 und S.134ff). Begriffe

sind als Prinzipien allen Denkens und Sprechens nicht aus dem Sprechen erklärbar (vgl. Kant, KrV, S.91ff).

Dies soll genügen, um die Grundpositionen zum Verhältnis von Denken und Sprechen klar zu machen. Um zu verstehen, was gemeint ist, ist es wichtig zu wissen, welche dieser Positionen jemand einnimmt, wenn er sagt: „*Die Sprache hat den Zweck, Gedanken auszudrücken.*“

Dieser Abschnitt wollte deutlich machen, was mit diesem Satz alles gemeint sein kann. Erst die genaue Analyse der Elemente der Sprache wird zeigen, wie sich die hier skizzierten Positionen zueinander verhalten und auf welche Weise sich das Verhältnis von Denken und Sprechen theoretisch fassen läßt (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 6).

Sprechen zur Selbstreflexion

„Sich auf sich selbst zu besinnen, seine Bestrebungen, Motive, Entschlüsse und Handlungen einer Prüfung zu unterwerfen, setzt notwendig die Sprachfunktion voraus“ (Révész, 1946, S.126). Nur von dem, der über eine Sprache verfügt, können wir uns vorstellen, daß er reflektiert, d.h. zu sich selbst spricht. „Unser Kriterium dafür, daß Einer zu sich selbst spricht, ist das, was er uns sagt, und sein übriges Verhalten; und wir sagen nur von dem, er spräche zu sich selbst, der, im gewöhnlichen Sinne, *sprechen kann*. Und wir sagen es nicht von einem Papagei; und nicht von einem Grammophon“ (Wittgenstein, PU, §344).

Jedes Sprechen aber setzt Unterscheidungen. Und die fundamentale Unterscheidung von mir selbst und meinem Sprechen (Ich bin eben nicht der Satz.) ermöglicht es, auch von mir selbst zu sprechen, ja sogar, zu mir selbst von mir selbst zu sprechen.

Der vorangegangene Abschnitt zum Verhältnis von Denken und Sprechen hat verschiedene Perspektiven verdeutlicht, unter denen man diese Unterscheidung betrachten und theoretisch zu erklären versuchen kann. Dies soll hier nicht wiederholt werden.

Daß diese Unterscheidung fundamental ist, ist offensichtlich. „Das Wesen des Denkens besteht im Reflektieren, d.h. im Unterscheiden des Denkenden vom Gedachten“ (von Humboldt, 1992, S.3). Wie Denken und Sprechen bzw. Nachdenken und Zu-sich-selbst-

sprechen hier verstanden werden können, ergibt sich aus oben Gesagtem. Hier frage ich nur: Wozu kann diese Unterscheidung dienen?

Manchmal hat unser Sprechen das Ziel, uns ein Protokoll unserer vergangenen Aktivitäten zu vergegenwärtigen oder zu rekonstruieren, um dieses zu betrachten und zu analysieren. Dieses „innere Gespräch der Seele mit sich selbst“ (vgl. Dörner, 1999, S.691ff) kann „im optimalen Fall einen rekursiven Prozeß einleiten und in Gang halten, der das Individuum befähigt, sich und sein Vorgehen zu verändern und durch diese Veränderungen an die Anforderungen der Situation anzupassen“ (Tisdale, 1998, S.12). Solche Phasen der Selbstreflexion können das Leben und das Lösen von Problemen erleichtern oder erschweren(!). Tim Tisdale hat hierzu eine Reihe aufschlußreicher Experimente durchgeführt, in denen er untersuchte, inwiefern Selbstreflexion das Lösen komplexer Probleme beeinflusst (vgl. Tisdale, 1998, S.189ff). Zweck der Selbstreflexion ist es natürlich, die Probleme und Anforderungen des Lebens besser zu lösen.

Sprechen als externer Speicher

Sprechen und dann vor allem das Aufzeichnen des Gesprochenen hat oft den Zweck, unser Gedächtnis, das uns ja gerne mal im Stich läßt, durch einen externen Speicher zu unterstützen. Sprache hat in der Form von Fahrplänen, Grundbüchern, Gesetzestexten, Geschäftsberichten oder Formelsammlungen den Zweck, Fakten in einer präzisen und dauerhaften Form festzuhalten. Sprache dient dazu „den ungeformten Gedanken eindeutigen Inhalt und feste Form zu verleihen“ (vgl. oben) und je beständiger das Medium ist, indem die Sprache realisiert ist, desto brauchbarer ist es für die hier angesprochenen Ziele der Sprachverwendung.

Wie es Möglich ist, (sprachliche) Zeichen als etwas zu gebrauchen, das uns an unsere eigenen Gedanken erinnern kann, wo diese doch niemals aus dem Zeichen selbst ableitbar sind, wird im folgenden Kapitel zu untersuchen sein.

Sprechen zur Steuerung und Systematisierung der Wahrnehmung

Wahrnehmen ist kein Vorgang, bei dem einem passiven Klumpen Ton ein Sinneseindruck eingedrückt wird. Wahrnehmung ist ein aktiver hypothesengeleiteter Prozeß. Psycho-logen bezeichnen Wahrnehmen deshalb als einen rekursiven „bottom-up“ - „top-down“ Prozeß (vgl. Dörner, 1999, S.179). Dieser ist theoretisch beschreibbar und technisch modellierbar (vgl. Dörner, 1999, S.156ff). Unsere Sprache hilft dabei, diese Prozesse „top-down“ zu steuern und zu systematisieren. Jemand, der eine Blaumeise von einem Rotkehlchen, einen Kleiber von einer Rohrammer, einen Stieglitz von einem Hänfling unterscheiden kann, wird die Vorgänge am winterlichen Vogelhäuschen anders wahrnehmen und beschreiben können, als jemand der nur ein paar, vermutlich unterschiedliche, Vögel sieht.

Dies ist nicht weiter erstaunlich, und genau dies war ja der sinnvolle Kern des „linguistischen Relativitätsprinzips“ von Sapir & Whorf. „Menschen, die Sprachen mit sehr verschiedenen Grammatiken benutzen, werden durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedenen Bewertungen äußerlicher ähnlicher Beobachtungen geführt. Sie sind daher als Beobachter einander nicht äquivalent, sondern gelangen zu irgendwie verschiedenen Ansichten über die Welt“ (Whorf, 1970, S.20). Dabei ist es gar nicht notwendig, komplett unterschiedliche Grammatiken zu verwenden. Es genügt die unterschiedliche sprachliche Ausdifferenzierung eines bestimmten Realitätsbereiches, beispielsweise dem der Singvögel. Solche Ausdifferenzierungen lassen sich, z.B. wenn man ein Kategoriensystem zum Zwecke einer systematischen Verhaltensbeobachtung entwirft, eben auch bewußt herstellen und einsetzen.

Sprechen zur Koordination von Bewegungen

Oft dient unser Sprechen einer besseren Koordination und Konzentration auf bestimmte sensumotorische Verhaltensabläufe. Von den Kinderreimen der Hüpf- und Ballspiele, über die Wechselgesänge von Plantagenarbeitern oder die Marschlieder der Soldaten bis hin zur verbalen Begleitung bei der Verrichtung ausgesprochen komplexer Tätigkeiten reicht hier das Spektrum. Sprechen oder Singen erleichtert die Ausführung und die

Konzentration auf monotone und gleichmäßig auszuführende Bewegungsabläufe und verhindert ein schnelles Ermüden vermutlich dadurch, daß man sich weniger von anderen Gedanken ablenken läßt. So manche Schnittwunde ließe sich vermeiden, sängen wir beim Kartoffelschälen den „Kartoffelschälblues“, anstatt über die Tücken der neuen Müllver-ordnung oder die Plausibilität einer Theorie propositionaler Netzwerke nachzudenken. Aber auch komplizierte motorische Geschicklichkeitsspiele gelingen leichter, wenn wir uns verbal selbstinstruieren. Lew S. Wygotski hat hierzu bereits in den 20er Jahren aufschlußreiche empirische Forschungen betrieben, die jüngst von Laura Berk und ihren Mitarbeiterinnen repliziert wurden (vgl. Bartl, 1997, S.12). Auch verschiedene Trainings der kognitiven Verhaltenstherapie nutzen diese Möglichkeit des Sprachgebrauchs und der sprachlichen Selbstinstruktion, um sensumotorische Verhaltensprogramme zu kontrollieren (vgl. z.B. Bandura, 1969, Goldfried, 1977 oder Meichenbaum, 1977).

Sprechen zum Ausdruck emotionaler Erlebnisse

Ich versuche schon seit zehn Minuten einen Faden durch ein winziges Nadelöhr zu fädeln, aber es will mir nicht gelingen. Ich bin schon völlig kribbelig von der ganzen Fuzzelei. Und schließlich schreie ich die Nadel an: „*Du Scheiß-Ding!*“

Offensichtlich handelt es sich hier um gesprochene Sprache. Obwohl sicherlich keine Kommunikation mit der Nadel beabsichtigt ist. Eher schon mit mir selbst, aber auch das klingt nicht unbedingt plausibel, denn ich weiß doch, was ich denke, wieso soll ich mir das nochmals vorschreien.

Sprechen hat manchmal „nur“ den Zweck, innere Zustände auszudrücken, um dadurch Spannungen abzubauen. Linguisten nennen dies die „emotive“ oder „expressive“ Funktion der Sprache. Sätze wie den obigen, äußert man meist unmittelbar, sie entfahren einem, wie das hingerissene Staunen: „*Aaahhhh!*“

Gefühle werden in der Sprache meist durch eine sehr differenzierte und subtile Verwendung der suprasegmentalen Merkmale der Sprache wie Tonhöhe, Lautstärke oder Sprechtempo vermittelt. *Wie* wir sprechen, ist in dieser Hinsicht oft wichtiger, als das, *was* wir sagen. Ich könnte mein Gefühl des Ärgers über die nervige Fuzzelei am Nadelöhr auch mit dem Satz „*Das Nähen ist eine tolle Beschäftigung.*“ ausdrücken.

Paul Watzlawick hat die Bedeutung dieser analogen Anteile der Kommunikation, gerade auch für Kommunikationsprobleme und Mißverständnisse, umfassend analysiert und herausgearbeitet (vgl. Watzlawick, 1982).

Es gibt kein wirkliches Sprechen, das nicht gleichzeitig etwas ausdrückt, was über den bloßen Satz hinausgeht. Man sieht dies auch daran, daß wir die Worte und Sätze von Menschen, die in einer fremden Sprache zu uns sprechen, zwar nicht verstehen, aber oft trotzdem erkennen, was sie uns bedeuten wollen. Bis zu einem gewissen Grad ist das Verstehen des emotionalen Ausdrucks und der Willensäußerungen anderer Menschen sprachunabhängig und universal, das heißt auf eine bestimmte Weise stimmen wir darin mit allen Menschen überein.

Aber der (emotionale) Ausdruck ist dabei weder etwas, was additiv zum sprachlichen Ausdruck hinzukommt und in diesem Sinne isolierbar wäre, noch ein inneres Erlebnis, welches den Ausdruck bestimmt. Eine begriffliche Analyse der „emotiven Funktion der Sprache“ kann recht kompliziert sein, und wir sollten uns auch hier nicht allzu schnell auf eine vereinfachende Sicht der Sprache einlassen (vgl. hierzu Wittgenstein, PU, §536ff und S.545). Man betrachte z.B. die Sätze: „Zeichne den fröhlichen Ausdruck, ohne das Gesicht wiederzugeben.“ - „Habe ein trauriges inneres Erlebnis. Und jetzt bestimme da-durch den Ausdruck des Hochzeitsmarsches als traurig.“

Eine genaue Analyse emotionaler Ausdrücke und Erlebnisse will ich hier allerdings beiseitelassen, da dies für eine theoretische Erklärung der Semantik nicht unbedingt notwendig erscheint (vgl. hierzu z.B. Wittgenstein, PG & PU). Allerdings wird natürlich umgekehrt die Rolle, die innere Zustände für die Konstitution der Bedeutung spielen, später ausführlich zu diskutieren sein (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4.2).

Sprechen zum Ausdruck sozialer Beziehungen

Sprechen ist In-Beziehung-Stehen, und in vielen Sprechakten erscheint der Ausdruck und die Aufrechterhaltung einer bestimmten Art und Weise von Beziehung der primäre Zweck des Sprechens. Menschen treffen sich unter freiem Himmel und fragen einander: „*Schönes Wetter heute, nicht?*“ Offensichtlich ist das keine Frage. Zumindest fragt niemand nach der Information über die Wetterlage, die er längst kennt. Vielmehr hat ein

solcher Gebrauch der Sprache eine soziale Funktion³⁵. Menschen signalisieren sich: „*Ich bin dir freundlich gesonnen.*“ Und sie fragen zugleich: „*Du mir auch?*“ Hierzu lassen sich in allen Sprachen eine ganze Reihe von hochgradig ritualisierten und automatisierten Verwendungsweisen der Sprache beschreiben. Psychologisch betrachtet, wird man solche Sprechakte als den Austausch von Legitimationssignalen interpretieren und dieses durch ein primäres Bedürfnis nach sozialen Beziehungen (Affiliation) erklären.

Beziehungen lassen sich dabei durch zwei Mechanismen stiften und aufrechterhalten: erstens durch die Betonung von Gemeinsamkeiten mit denjenigen, mit denen man in Beziehung stehen will, und zweitens durch die Betonung von Unterschieden gegenüber den anderen. Dialekte, Slangs, grammatikalische Besonderheiten oder spezifische, kontext-abhängige Sprechhandlungen, wie z.B. Anredeformen, geben hierfür unzählige Beispiele. Jede Subkultur prägt ihren eigenen Wortschatz, und dieser Wortschatz hat eben hauptsächlich den Zweck, Zusammengehörigkeit zu demonstrieren. So unterscheidet sich z.B: im indischen Kastensystem der Wortschatz, die Phonologie und die Grammatik der Brahmanen in vielen Punkten von denen der Nicht-Brahmanen (vgl. Crystal, 1995, S.38). Wissenschaftliche Diskurse (sic!) adeln sich gerne durch neue und kompliziert klingende Fachtermini (sic!). Jugendliche sprechen mit Vorliebe eine Sprache, die ihre Eltern provoziert, ohne daß sie verstehen, worüber genau geredet wird. Solche Unterschiede in der Sprache dienen eben dazu, soziale Unterschiede zu signalisieren und zu stabilisieren.

Sprechen zur Manipulation und Kontrolle der physikalischen Welt

Manchmal ist die Welt anders als wir sie gerne hätten. Dann sagen wir „*Geh schon auf!*“ zum Marmeladenglas, obwohl wir nicht ernsthaft hoffen, daß dieses unserer Aufforderung nachkommt.

Aber viele Menschen hoffen durchaus, daß ihre Worte Wirkungen auf die physikalische Welt haben, die nach dem gängigen Verständnis der Physik unmöglich sind. Sie

³⁵ Der Kulturanthropologe Bronislaw Malinowski prägte hierfür den Begriff der „phatischen Kommunikation“.

glauben, durch die Sprache bestimmte Dinge oder die durch diese repräsentierte Realität beherrschen und manipulieren zu können. „So »verzaubern« die Bewohner der Trobriand-Inseln im Rahmen eines Pflanzrituals mit einer Reihe von Formeln ihre Äxte, um aus ihnen taugliche Werkzeuge zu machen“ (Crystal, 1995, S.12). Oder die Heiler der Cuna befahlen einer Holzpuppe, die sich in einer Kiste unter dem Krankenlager befindet, mit der dem Leiden entsprechenden Formel (*ikar* genannt) die Krankheit zu beseitigen. Dabei muß das Heilungssikar, welches oft spezielle, nur in ihm gebrauchte Worte enthält, nach einem strengen Muster wiederholt werden, was meist eineinhalb Stunden in Anspruch nimmt (vgl. Crystal, 1995, S.50). Aber nicht nur die Zauberformeln oder Verwünschungen fremder Kulturen gebrauchen Sprache in dieser Weise. Auch hierzulande verwandeln Priester durch Worte Wein in das Blut Christi, und Millionen von Gläubigen beten um Gesundheit, gutes Wetter oder den Weltfrieden in der festen Überzeugung, daß diese Worte Gott dazu veranlassen, in diese Welt einzugreifen.

Aus der Sicht wissenschaftlicher Psychologie muß man eine tatsächliche physikalische Wirksamkeit eines solchen Sprachgebrauchs natürlich ausschließen. Allerdings kann man von einer enormen Wirksamkeit solcher Sprechhandlungen auf das psychische Gesamtsystem ausgehen, die im wesentlichen auf eine Stärkung des subjektiven Kompetenzgefühls durch eine Reduktion der erfahrenen Unbestimmtheit und das Verfügen über ritualisierte Handlungsmuster zurückzuführen sein dürfte. Selbst in aussichtslosen Situationen kann man auf diese Weise handelnd auf die Umwelt Einfluß nehmen, auch wenn psychologisch betrachtet solche Handlungen nicht auf die Umwelt, sondern auf den Handelnden selbst zurückwirken (vgl. z.B. Boesch, 1983).

Sprechen, das keinen Zweck verfolgt

Wie? - So was gibt es doch gar nicht, kann es gar nicht geben! - Nun ja, aber welchen Zweck erfüllt ein Gedicht? - Ganz klar, es soll uns die Zeit vertreiben, auf andere Gedanken bringen, belehren, unterhalten, erfreuen, staunen lassen Dichtung soll das Unausprechliche ausdrücken und über die Grenzen der Sprache weisen, so habe ich

oben ausgeführt. In alldem verfolgt sogar das Sprechen der Dichter noch einen Zweck, hat Ziel und Sinn.

Ich will versuchen hier auf etwas aufmerksam machen, was leicht übersehen wird. Die molekulare Analyse des Schweinebratens verrät nicht, wie dieser schmeckt. Und die Tatsache, daß ich jedem Phänomen einen Zweck unterlegen kann, besagt noch nicht, daß in einem Geschehen auch ein Zweck verfolgt wird. Man *kann* sagen: „Der Zweck des Blitzes ist der Donner.“ Wie man sagen *kann*: „Der Zweck eines Dialektes ist die Befriedigung des Affiliationsbedürfnisses.“ Nur ist nicht alles, was man sagen kann, auch wahr.

Wilhelm von Humboldt bezeichnet die Dichtung als etwas absichtsloses, zweckloses, wenn er schreibt: „Die Worte entquillen freiwillig, ohne Not und Absicht, der Brust, und es mag wohl in keiner Einöde eine wandernde Horde gegeben haben, die nicht schon ihre Lieder besessen hätte“ (von Humboldt, 1992, S.54). Keine Frage, dem ließe sich ein Zweck oder ein Bedürfnis *unterstellen*, aber was hier gemeint ist, ist gerade die reine Zweckfreiheit und völlige Nutzlosigkeit der Kunst, die darin besteht, daß sie aus keinem Antrieb außer der reinen Tätigkeit des Subjekts erwächst. Die unterschiedlichsten Künstler haben sich gerade darauf berufen und ihre Handlungen und Werke als zwecklose Gebilde bezeichnet, die nur, weil der Künstler es wollte, ohne Zweckbestimmung existieren. So schrieb der Maler Barnett Newman: „Erst wenn man sich von diesem Nützlichkeitsfimmel, dieser Neigung des Menschen zu Nützlichkeitshierarchien löst, kann eine echte Moral sich postulieren. Die einzige moralische Handlung ist die nutzlose, und die einzig nutzlose Handlung ist die ästhetische. Der Künstler ist der einzige Mensch, der eine Handlung vollbringt, die nicht zum Ziel hat, von Nutzen zu sein; er widersetzt sich sogar einer Nützlichkeitshierarchie. Sein Verhalten ist völlig unabänderlich und zutiefst sinnlos“ (Newman, 1996, S.175).

Die Frage, die ich hier aufwerfen will, ist folgende: Mit welchem Recht sprechen wir jemandem ab, gerade dies zu vollziehen oder vollzogen zu haben, wenn wir sagen: „*Eigentlich handelt er nur weil,*“ ?

Wirft nicht Newmans Aussage - auch wenn sie in ihrer Radikalität, den Künstler vor allen anderen Menschen auszuzeichnen, sicher zu weit greift - ein Licht auf die kryptischen Zeilen Wittgensteins?

„Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind eins.)“ (Wittgenstein, TLP, 6.42f).

Und wirft nicht dieser Gedanke eines zweckfreien Sprechens und Handelns ein anderes Licht auf uns selbst und unser Leben? Müssen wir nicht fragen, ob wir, da wir jedem Phänomen einen Zweck unterlegen *können*, dies deshalb auch *müssen* oder *sollen*? Und auf welche Weise verstehe ich mich selbst, wenn ich sage: „*Eigentlich handle ich nur weil ...*“ ?

Alle diese Fragen scheinen vielleicht weit über das Thema dieser Arbeit hinauzuweisen, aber sie drängen sich auf, wo vom Zweck des Sprechens gesprochen wird, und es wird sich zeigen, daß diese Fragen enger mit dem Thema der Sprache und einer theoretischen Grundlegung der Semantik verbunden sind, als man auf den ersten Blick vermuten möchte (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 5).

Wozu sprechen? - Die Beantwortung dieser Frage hat gezeigt, daß unser Sprechen weit-aus mehr Funktionen hat, als „nur“ Gedanken auszudrücken. Zwar - und die Länge der einzelnen Abschnitte spiegelt dies wieder - ist der Ausdruck unserer Gedanken eine besonders wichtige und vielleicht gerade deshalb eine besonders kontrovers besprochene Funktion der Sprache. Aber, und auch Wittgensteins Untersuchungen machen dies deutlich, wir laufen Gefahr, immer wieder in sprachliche Paradoxien zu tappen, wenn wir meinen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, und hätte den *einzig*en Zweck, Gedanken zu übermitteln (vgl. Wittgenstein, PU, §304). Stattdessen gibt es viele unterschiedliche Zwecke, die man im Sprechen verfolgen kann, und es macht jeweils enorme Unterschiede, ob ich von Kühlschränken, Schmerzen, Wahrheit oder einer zweckfreien Handlung sprechen will. Dies gilt es auch für die folgende Untersuchung der Elemente der Sprache im Kopf zu behalten.

IV. Sprechen verstehen - Die Elemente der Sprache

*Wie ein Wort verstanden wird,
das sagen Worte allein nicht. (Theologie.)*

Ludwig Wittgenstein, 1950.

Bei allem bisher Gesagten bin ich immer schon davon ausgegangen, daß wir unser Sprechen und das Sprechen der anderen verstehen. Wäre ich nicht davon ausgegangen, hätte ich überhaupt nicht begonnen, einen Text zu schreiben. Und diejenigen, die meinen, daß Verstehen unmöglich ist und wir, wie im Blindflug, höchstens den semantischen Windhauch der anderen nach unserem Gutdünken *interpretieren* können, wissen gar nicht, „wohin“ sie dies meinen wollen. Verstehen ist immer schon vorausgesetzt, wenn wir sprechen.

Allerdings kann man sich fragen: Wie kommt das denn? Warum ist Verstehen denn möglich und wie sieht das im Einzelnen aus? Lassen sich die Strukturen des Verstehens oder die Elemente der Sprache auffinden? Und schließlich die zentralen Fragen: Wie ist Bedeutung zu erklären? Wie können wir wissen, was ein Zeichen bedeutet und warum muß eine theoretische Grundlegung der Semantik auch erklären, was ein Zeichen bedeuten soll?

Genau diese Fragen sollen im folgenden Kapitel beantwortet werden. Dabei ist ein Problem unvermeidbar, welches immer auftritt, wenn man ein organisiertes Ganzes analytisch in einzelne Elemente zu trennen versucht. Die Schwierigkeit besteht darin, daß jedes Element nur im Kontext des Ganzen erklärt werden kann, aber andererseits das Ganze erst durch die Analyse seiner Elemente verstanden werden kann. So wie ich die Funktion des Herzens nicht erklären kann, ohne auf alle seine Beziehungen zum übrigen Organismus Bezug zu nehmen, so kann ich auch die Funktion des Zeichens nicht erklären, ohne auf andere Elemente der Sprache Bezug zu nehmen. Diese Elemente der Sprache, die jeder *irgendwie* kennt, können erst im weiteren Verlauf der Arbeit erläutert werden. Das *geklärte* Bild der Sprache kann also nicht vorausgesetzt werden; aber es muß ein *unklares* Bild vom Ganzen vorhanden sein, um überhaupt zu verstehen, was hier analysiert werden soll. Wenn ich von Zeichen spreche, benötige ich

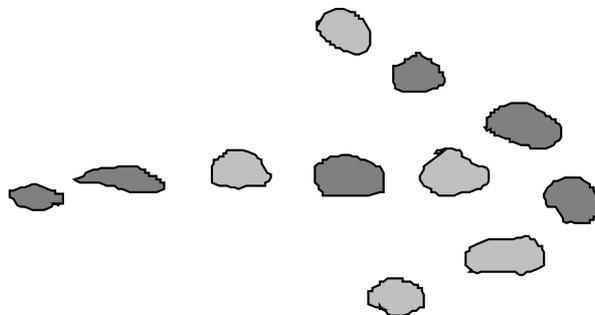
hierzu zumindest einen unklaren Begriff von Sinn und Bedeutung, der erst später genauer analysiert wird. Ein vollends klares Bild der einzelnen Elemente der Sprache kann erst im Blick auf das geklärte Ganze sichtbar werden, dieses aber ist durch die sukzessive Betrachtung des Einzelnen herzustellen.

1. Symbol und Zeichen

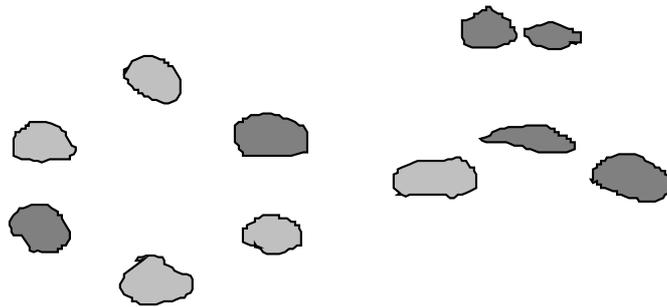
Das Zeichen ist das sinnlich wahrnehmbare am Symbol.

Ludwig Wittgenstein, 1914.

Angenommen ich befinde mich auf einer Wanderung durch Gaiamputma; weit ab der europäischen Tradition, in einem Land, in dem mir vieles merkwürdig erscheint oder zumindest gänzlich anders als zu Hause. Auf einem einsamen Gebirgspfad entdecke ich einige Steine:



„Irgendwie eine interessante Anordnung“, denke ich kurz. Aber mehr Beachtung kann ich dem auch nicht schenken, denn eigentlich bin ich auf der Suche nach jener Berghütte, von der mir vor fünf Stunden ein anderer Wanderer berichtet hat. Ich folge dem Pfad weiter geradeaus und etwa zwei Kilometer weiter entdecke ich endlich ein *Steinzeichen*:



Ich bin höchst erfreut, das *Zeichen* endlich gefunden zu haben. Die gesuchte Hütte befindet sich also über der nächsten Bergkuppe. Von dort aus ist es dann nur noch etwa eine halbe Stunde Fußmarsch. Und dem Flußlauf auf linker Seite folgend kann ich sie dann nicht mehr verfehlen.

Während des langsamen Aufstiegs zum Gipfel beginne ich nachzudenken. Ich erinnere mich an die zuerst bemerkten Steine, die zufällig auf dem Weg herumlagen, deren Anzahl aber mit den Steinen des Wegzeichens übereinstimmte. Vielleicht lagen sie doch nicht zufällig dort, sondern waren Teil eines zerstörten oder gar eines archäologisch interessanten Wegzeichens?

Was war eigentlich mein Kriterium dafür, daß ich das Zeichen als Zeichen erkannt habe? Was ist denn überhaupt ein Zeichen? Könnten nicht beide Steinanordnungen prinzipiell als Zeichen fungieren?

Sie könnten natürlich; und das, was ich investiere, um das Zeichen als Zeichen zu identifizieren, ist die Annahme, diese Anordnung von Steinen sei nicht zufällig durch einen Geröllrutsch entstanden, sondern von einem anderen Menschen absichtsvoll hergestellt, um damit etwas bestimmtes mitzuteilen. Genau dies veranlaßt mich auch dazu, die erste Steinanordnung als eine vielleicht prähistorische oder als das Wegzeichen eines Europäers zu verstehen, der nicht wußte, daß diese Steinanordnung in Gaiamputma kein Zeichen ist und schon gar nicht „*Folge der Spitze*“ bedeutet.

Ein Zeichen ist ein Teil der Welt, der auf etwas verweisen *soll*, was es selbst nicht ist. Wäre die Welt *für sich*, wären Steinanordnungen für ewig nichts als Steinanordnungen. Die Welt enthält keine Zeichen ohne ein wollendes Subjekt, daß etwas bezeichnen will, indem es einem Teil der Welt, also Steinanordnungen, Luftdruckschwankungen, Gerüchen usw. Symbolcharakter zuspricht. Zeichen sollen auf etwas zeigen, was sie

selbst nicht sind. Das, was sie selbst sind, d.h. die erfahrene sinnliche Qualität, soll gerade nicht sein.

Wie aber kann ich Zeichen von der übrigen Welt, die nichts bezeichnet, überhaupt unterscheiden? Ist das Zeichen als Zeichen ein Teil der Welt? Oder ist es nicht vielmehr Teil eines intentionalen Subjektes?

Irgendwie beides. Einerseits muß das Zeichen ein sinnlich wahrnehmbarer Teil der Welt sein, andererseits muß ein intentionales Subjekt diesen erst zum Zwecke des Bezeichnens gebrauchen wollen. Für sich gesehen ist kein Teil der Welt ein Zeichen. „Das Zeichen ist das sinnlich wahrnehmbare am Symbol“ (Wittgenstein, TLP, 3.32); und um „das Symbol am Zeichen zu erkennen, muß man auf den sinnvollen Gebrauch [des Zeichens] achten“ (Wittgenstein, TLP, 3.326)³⁶. Die Zeichen, also die „materiellen Substrate“ der Symbole, sind beliebig austauschbar, denn die Bedeutung ist sinnlich nicht wahrnehmbar. Verschiedene Symbole haben oft - man mag das bedauern, aber so verhalten wir uns eben, wenn wir sprechen - dasselbe Zeichen. So kann das Zeichen „ist“ für dreierlei Symbole stehen. Einmal dafür, daß einem Subjekt ein bestimmtes Prädikat zukommt. Der Apfel *ist* süß, er hat die Eigenschaft, süß zu sein. Dann dafür, Identität anzuzeigen: Süß *ist* süß. Die Eigenschaft „Süß“ ist identisch mit sich selbst, d.h. sie ist nicht „hart“ oder „warm“ (Allerdings werden in jedem Gegenstand mehrere unterschiedliche Akzidenzien als identisch zusammengefaßt. „Apfel“ heißt gerade, daß das „süß“ *zugleich* „knackig“ etc. sein soll.) Schließlich kann das Zeichen „ist“ äquivalent dem Zeichen „existiert“ gebraucht werden. Der Apfel *ist*. Er *existiert* wirklich.

Das erste Steinzeichen kann entweder kein Zeichen sein oder für „*Folge der Spitze*“ oder für „*Gehe entgegengesetzt der Spitze*“ oder für irgend etwas anderes stehen. Was es bezeichnet, d.h. auf welches Symbol es verweist, ist aus dem Zeichen nie ableitbar. Das Symbol wird nicht wahrgenommen, sondern an das Zeichen herangetragen. Das Zeichen wird als etwas gesehen, das etwas bedeutet. Erst dieser intentionale Gebrauch von „Dingen“ als Zeichen macht diese zu Zeichen. Der Grund des Zeichens liegt im

³⁶ Was Wittgenstein hier Symbol nennt ist nichts anderes als die Bedeutung des Zeichens. Ich verwende Symbol und Bedeutung hier synonym und werde auf die Begrifflichkeit anderer Autoren im folgenden verweisen. Eine genaue Analyse der Bedeutung von „Bedeutung“ werde ich im Abschnitt 4 vornehmen.

Subjekt, das ein Objekt der Welt gleichsam intentional „aufläd“, indem es ein Symbol darauf bezieht; das Zeichen aber ist Teil der Welt. Die gesamte Welt kann auf diese Weise „intentionalisiert“ werden³⁷. Nur deshalb ist es überhaupt möglich, neue Worte in die Sprache einzuführen.

Ich will dies noch einmal an den beiden Steinzeichen aus Gaiamputma verdeutlichen, ehe ich das Dargestellte auf die Positionen anderer Autoren beziehe.

Erst wenn ich ein Verhalten kenne, das in einem bestimmten Kontext eine bestimmte Anordnung von Steinen benutzt, um bestimmte Effekte in anderen Subjekten zu erzielen, und ich investiere, daß der Fall eines solchen intentionalen Ausdrucks vorliegt (Statt zu sagen: „*Das ist ja ein schöner Zufall; das sieht ja aus wie ein Zeichen!*“), wird ein Teil der Welt zu einem Zeichen mit einer festgelegten Bedeutung. Ob aber die erste Steinanordnung ein „schöner Zufall“, das Zeichen eines Europäers, das bedeutet „*Folge der Spitze*“, das Zeichen eines Botokuden, welches besagt „*Gehe entgegengesetzt zur Spitze*“ oder ein nur unvollständig erhaltenes archäologisches Steinzeichen unbekannter Bedeutung ist, kann aus einer empirischen Betrachtung der Steine nie erschlossen werden. Es sei denn, mir wären gewisse Tatsachen bekannt, die bestimmte Möglichkeiten ausschließen, z.B. die, daß Botokuden *zusätzlich* unter jeden Stein ein Lorbeerblatt legen. Aber dann würde man eben gar nicht dasselbe Zeichen, also denselben Ausschnitt der physikalischen Welt, betrachten, sondern zwei unterschiedliche Zeichen.

Konkreter auf unser alltägliches Sprechen bezogen heißt dies: Solange ich dein Sprechen nicht als an mich gerichtete Sprache auffasse, sondern dein Sprechen z.B. für den Text einer Diktiermaschine oder das Rauschen eines Wasserfalles halte, solange empfangen ich von dir kein einziges sprachliches Zeichen, so sehr du dich auch bemühen magst „Zeichen“ zu übermitteln. Erst wenn ich investiere, daß du zu mir sprichst und damit etwas von mir willst, unterscheide ich dich von einer beliebigen anderen Lärmquelle. Erst dann werden deine Geräusche für mich zu Zeichen.

³⁷ Damit ist aber noch nicht gesagt, daß jeder willkürlich Bedeutungen festlegen kann, sondern nur, daß jeder eine beliebige Wahrnehmung als bedeutungsvoll auffassen kann. Ob diese *wirklich* das *bedeutet*, als was sie aufgefaßt wird, soll hier noch nicht untersucht werden. Im psychiatrischen Kontext werden paranoide Wahnvorstellungen genau als solche fälschlichen „Intentionalisierungen“ der Welt beschrieben. Der weiße Mercedes, der heute morgen an meinem Haus vorbeifuhr, *bedeutet* (in aller Regel) eben *nicht*, daß ich vom KGB beschattet werde. Obwohl er das natürlich bedeuten *könnte*.

Ich will an dieser Stelle die Auffassungen einiger anderer Autoren zum bisher Gesagten in Beziehung setzen. Zum einen deshalb, weil ich auf diese Autoren noch näher eingehen werde und Verwirrungen vermeiden möchte, die durch die unterschiedlichen Worte der einzelnen Autoren für die gleichen Symbole entstehen könnten. Zum anderen aber auch deshalb, weil die nun dargestellten Positionen noch einige Aspekte betonen, die für das Verständnis von Symbol und Zeichen wichtig sind und bisher noch nicht erwähnt wurden.

Ferdinand de Saussure

Zunächst zur Definition des Zeichens, die de Saussure in seinen „Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ ausführt (vgl. de Saussure, 1967, S.77ff). Er definiert ein Zeichen als die Verbindung einer Vorstellung mit einem Lautbild oder allgemeiner als eine Synthese von Bezeichnetem (*signifié*) und Bezeichnendem (*signifiant*). Erst das wechselseitige Bezogensein von *signifié* und *signifiant* konstituiert ein bedeutsames Zeichen. Eine bloße Unterscheidung von Objekten oder Lautbildern sei nicht hinreichend, um ein Zeichen zu konstituieren. Andererseits wären aber voneinander differenzierte Vorstellungen oder Symbole ohne Ausdruck, wenn sie nicht etwas sinnlich Wahrnehmbaren zugeordnet werden. Erst durch die Synthese beider wird eine positive Information oder ein Unterschied, der einen Unterschied macht, möglich (vgl. de Saussure, 1967, S.134). Dies stimmt mit dem bisher Gesagten insofern überein, als auch ich betont habe, daß eine bloße Differenzierung von Lautbildern noch kein Zeichen konstituiert.

De Saussure nennt nun aber nicht, wie ich im Vorangegangenen, ein Lautbild (bzw. ein beliebiges Objekt der Welt), welchem eine Vorstellung, bzw. ein Symbol zugeordnet ist, ein Zeichen, sondern er nennt diese Synthese selbst das Zeichen. Dies ist deshalb unglücklich, weil de Saussure trotzdem von einer Beliebbarkeit der Zeichen statt von einer Beliebbarkeit der Bezeichnungen spricht (de Saussure, 1967, S.79) und damit seine eigene Terminologie nicht recht durchhält. Ob ich die Vorstellung „Quadrat“ nun mit dem Lautbild „Quadrat“ oder mit dem Lautbild „Hiwerto“ verknüpfe, ist beliebig, die Vorstellung selbst natürlich nicht.

De Saussures Terminologie beinhaltet eine weitere Schwierigkeit, die im folgenden aufzuklären sein wird. Das Vorstellungsbild wird gewöhnlich als ein privates, psychisches „Bild im Kopf“ oder ein inneres sensorisches Schema gedacht. Das Bezeichnete (*signifié*) ist aber nicht identisch mit einem Schema. Bezeichnet werden soll ja ein wirkliches Objekt der Welt oder eine Relation zwischen Objekten, nicht ein sensorisches Schema. Der *wirkliche* Apfel und der Kausalzusammenhang seines Fallens mit meinem Schütteln des Astes, an dem er hing, soll ja bezeichnet werden, nicht die *Vorstellung* des fallenden Apfels. Was hier zu klären wäre, ist das Verhältnis von Vorstellung und Vorgestelltem und die Frage, worauf das Zeichen (de Saussures *signifiant*) denn eigentlich verweist. Dies wird im Abschnitt „Bedeutung“ geschehen. Wenn ich das Zeichen bisher als das sinnlich wahrnehmbare am Symbol bzw. an der Bedeutung bestimmt habe, so ist damit über das Verhältnis von Vorstellung und Vorgestelltem noch nichts gesagt. De Saussures Definition des Zeichens impliziert hingegen bereits, daß immer das mentale Bild, nie der reale Gegenstand das Bezeichnete (*signifié*) ist, ohne diese Entscheidung zu begründen.

Ein Symbol ist für de Saussure im Unterschied zum Zeichen eine gewissermaßen natürliche Verbindung einer Vorstellung mit einer bestimmten Bezeichnung. Eine Waage und eben nicht ein Pferdewagen, sei ein Symbol der Gerechtigkeit und diese Verbindung von Waage und Gerechtigkeit sei nicht willkürlich, sondern natürlich gegeben (vgl. de Saussure, 1967, S.80)³⁸.

Dieser naturalistische Nominalismus, den de Saussure hier für eine besondere Sorte von Zeichen, die er Symbole nennt, vertritt, wurde auch für Zeichen überhaupt postuliert. Platon läßt Kratylos diese Position vertreten und zeigt deren prinzipiellen Mangel (vgl. Platon, Kratylos, 430ff). Dieser Mangel wird in der weiteren Analyse der Elemente der Sprache noch deutlich herausgearbeitet werden und soll an dieser Stelle nur kurz erläutert werden: Die „natürliche“ Verbindung zwischen Waage und Gerechtigkeit *erscheint* nur deshalb als natürlich, weil in unserer Lebenspraxis *das Wiegen* und die Verteilung von Gütern zu gleichen Teilen als *ein* Ausdruck für Gerechtigkeit gilt. Gälte es als gerecht, einem Wagenlosen, der durch die Lande zieht, einen Pferdewagen zu schenken, wären auch ein Pferdewagen ein Symbol der Gerechtigkeit. Eine natürliche Verbindung von Lauten und Vorstellungen existiert nicht³⁹. De Saussures Symbole sind

³⁸Sie läge demnach in einer natürlichen Wesensähnlichkeit von Waage und Gerechtigkeit begründet.

³⁹ Auch die Phänomene der Onomatopöie, also der vermeintlich „natürlichen“ Bedeutung bestimmter

Zeichen wie alle anderen, und wenn man von der Waage als einem Symbol der Gerechtigkeit spricht, so ist dies nur deshalb sinnvoll, weil dies ein Bild ist, welches unsere Idee von Gerechtigkeit illustrieren kann, nicht weil hier natürliche Verbindungen vorliegen.

Andere Autoren, wie Frege oder Odgen & Richards, verwenden - vielleicht deswegen? - die Worte „Zeichen“ und „Symbol“ äquivalent. Ich halte eine Differenzierung, wie ich sie aufgrund meiner Argumentation vorgenommen habe, für sinnvoller und werde diese deshalb beibehalten.

Charles K. Odgen & Ivor A. Richards

Die grundlegende Idee Odgen & Richards, wie das Verhältnis von Zeichen und Bedeutung bzw. von Zeichen, Vorstellung und dem Objekt der Vorstellung zu fassen sei, gibt Abbildung 5 wieder⁴⁰.

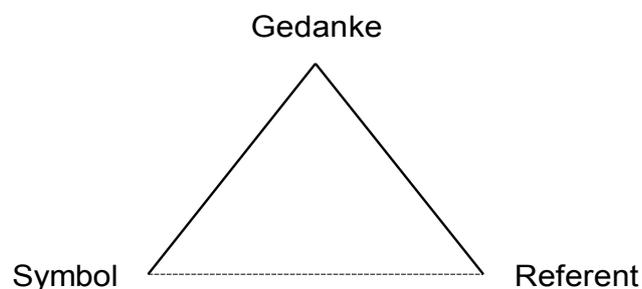


Abbildung 5: *Symbol, Gedanke, Referent (nach Odgen & Richards).*

Die hier vorgestellten Zusammenhänge implizieren allerdings eine Problematik bezüglich der Erklärung von Bedeutung, die ich bereits hier kurz darstellen will und die im Verlauf dieses Kapitels zu klären ist.

Laute wie „klirren“, „scheppern“ oder „platsch“ sind eben nicht universal für alle Sprachen gültig. Solcherart Beziehungen von Lauten und Bedeutungen variieren in verschiedenen Sprachen erheblich und haben zu viele Ausnahmen, als daß eine naturalistische Auffassung von Zeichen haltbar wäre (vgl. auch Crystal, 1995, S.174f).

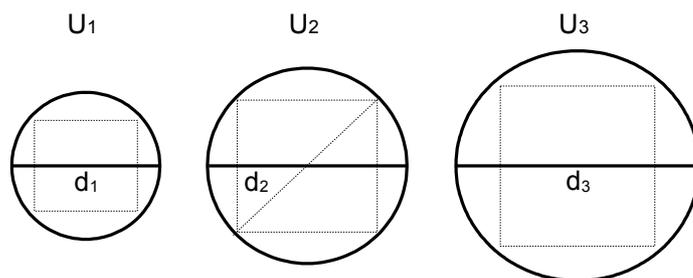
⁴⁰Die Struktur des semiotischen Basaldreiecks geht bereits auf Aristoteles zurück und findet sich u.a. auch bei J. S. Peirce. Odgen & Richards haben dieses nicht, wie oft angenommen, begründet, sondern der Sprachforschung einen wichtigen Impuls gegeben, indem sie das alte aristotelische Konzept erneut in die Diskussion eingebracht haben.

Das hier Symbol genannte Zeichen sei kausal mit einem Gedanken verbunden, dieser wiederum kausal mit einem Bezugsobjekt in der Außenwelt, dem Referenten (vgl. Odgen & Richards, 1974, S.18f, S.89 und S.285). Die Bedeutung eines Zeichens sei das Bezugsobjekt in der Welt. Die Zuordnung beider zueinander erfolge nicht direkt sondern indirekt über die Gedanken und Vorstellungen der Menschen. Diese Gedanken stellen nur den Bezug her, sie seien nicht schon die Bedeutung des Zeichens. Deswegen ist die Basislinie des Dreiecks nicht durchgezogen, da hier keine direkte kausale Beziehung bestehe. Alle komplexen Zeichen seien auf einfache Zeichen, die mittels des Gedankens auf ein Objekt bezogen werden, analytisch zurückführbar. Ich muß Napoleon nicht selbst gesehen haben, um die Bedeutung des Zeichens „Napoleon“ zu kennen, also um zu wissen, auf welches Objekt das Lautbild bezogen ist. Es muß auch nicht ein bestimmtes Objekt „König“ geben, allerdings muß es bestimmte Könige geben oder gegeben haben, damit das Zeichen „König“ eine Bedeutung hat.

Dieser Grundgedanke ist auch in Dörners „Schematheorie“ realisiert (vgl. S.81ff). Das Zeichen ist dort die phonetische Einheit, z.B. also das Lautbild „Universität“. Die Bedeutung des Zeichens ist (im einfachsten Falle) das Gebäude „Universität“ und der Sinn oder der Gedanke „Universität“ entspricht der Verbindung der sensorischen Schemata von Lautbild und Gebäude. (vgl. Abbildung 4 und Dörner, 1999, S.233f).

Bestimmt man das Verhältnis von Zeichen und Bedeutung aber auf diese Weise, so ergibt sich damit folgende Problematik: Wir sprechen gar nicht nur über Objekte der Welt. Wir sprechen sehr oft von etwas, dem in der Welt überhaupt kein Objekt entspricht. Kein Mensch hat ein sensorisches Schema der Kreiszahl π oder von Gerechtigkeit *so*, wie er das sensorische Schema eines Hundes hat. π kann man ebensowenig wie Gerechtigkeit sinnlich wahrnehmen. Wahrnehmbar ist das Zeichen π , nicht seine Bedeutung. Wir sehen nie Gerechtigkeit, sondern wir sagen, solch eine Verhaltensweise ist ein *Zeichen* der Gerechtigkeit. So plausibel es auch bezüglich Hunden sein mag, zu sagen, die Bedeutung der Lautfolge „Hund“ ist dieses vierbeinige Objekt der Welt, das „Wau-wau“ macht und das du siehst, wenn du hier herüberschaust, so unplausibel ist es eben zu sagen, die *Bedeutung* des Zeichens „Gerechtigkeit“ ist das, was du siehst, wenn du die Waag-schalen der Justitia betrachtest oder die Bedeutung des Zeichens π ist das, was du siehst, wenn du Abbildung 6 betrachtest.

Man sieht die Gleichheit der Beziehung aller überhaupt möglichen Kreisumfänge zu deren Durchmesser wirklich nicht; man sieht (und auch das ist im Grunde schon zu viel gesagt) lediglich Kreise und Linien.



Da der Umfang aller einbeschriebenen Quadrate proportional zum Durchmesser der Kreise ist (Also $U(\text{Quadrat } 1)/d_1 = U(\text{Quadrat } 2)/d_2$ etc., was an Kreis 2 sofort zu sehen ist, da der Kreisdurchmesser identisch mit der Diagonalen des Quadrates ist), gilt für alle so einbeschriebenen Vielecke: $U(\text{Quadrat } 1)/d_1 = U(\text{n-faches Vieleck } n)/d_n$ und damit für n gegen Unendlich für alle Kreise:

$$U_1/d_1 = U_2/d_2 = U_3/d_3 = U_n/d_n = \pi$$

Abbildung 6: „Darstellung“ der Kreiszahl π .

Einen Hund dagegen kann ich sehen, darauf zeigen und sagen: „Das ist die Bedeutung des Lautes »Hund«“. Aber kann ich auch sagen: „Du siehst doch *einen* Hund, und das ist die Bedeutung des Lautes »Eins«.“? Und wenn ja, woher *weißt* du, worauf ich zeigen will?

Ich will hier noch keine Antworten geben, sondern die Frage der Bedeutung später ausführlich und systematisch erläutern. Was hier gezeigt werden sollte, war, daß es problematisch ist, entweder, wie de Saussure, die Bedeutung mit dem Vorstellungsbild gleichzusetzen oder, wie Ogden & Richards oder Dörner, die Bedeutung mit einem Objekt oder einer Anordnung von Objekten der Außenwelt zu identifizieren. Wie diese Problematik zu lösen ist, soll der Fortgang dieser Arbeit zeigen.

Zunächst soll aber noch einmal das Zeichen und seine Beziehungen im Gesamtzusammenhang des Sprechens betrachtet werden.

Karl Bühler

Hierzu möchte ich Karl Bühlers Organon-Modell der Sprache kurz darstellen und daran die wesentlichen Aspekte dieses Abschnittes zusammenfassen.

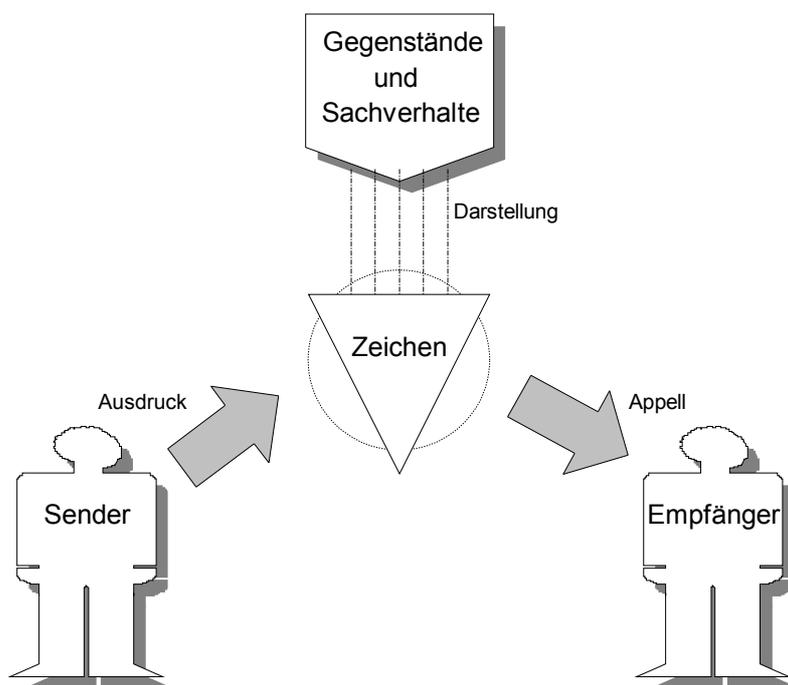


Abbildung 7: Das Organon-Modell (nach Bühler, 1934, S.28).

Der Kreis in der Mitte steht für das konkrete Schallphänomen, das *signifiant* im Sinne de Saussures. Bühler hebt nun drei Momente hervor, die ein Schallphänomen oder einen beliebigen anderen Sinnesreiz zum Zeichen machen. Diese drei grundlegenden *semantischen Funktionen* heißen *Darstellung*, *Ausdruck* und *Appell*. Das Zeichen „ist *Symbol* kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten“ (Bühler, 1934, S.28), die es darstellt. Dies entspricht dem Gedanken der von mir ausgeführten Bestimmung des Zeichens als dem sinnlich Wahrnehmbaren am Symbol. (Auch wenn ich nicht sagen würde, daß das Zeichen ein Symbol *ist*, sondern es *darstellt*. Und dieser Unterschied ist von entscheidender Bedeutung.) Allerdings ist bei Bühler nicht klar ersichtlich, ob sein Terminus „Gegenstände und Sachverhalte“ als eine Entscheidung der Frage der Be-

deutung im Sinne von Odgen & Richards gemeint ist oder ob dieser Terminus diese Entscheidung noch nicht beinhaltet. Ich weise noch einmal darauf hin, daß die Zahl π eben kein Gegenstand sinnlicher Erfahrungen ist, sondern ein davon völlig verschiedener Sachverhalt. Man darf die Bezeichnung „Gegenstände und Sachverhalte“ nicht als auf physikalische Objekte oder Anordnungen derselben reduziert denken, will man die Frage, wie Bedeutung möglich ist, nicht vorschnell unbefriedigend beantworten.

Das Zeichen ist ferner *Symptom*, welches die Intention des Subjektes ausdrückt, das das Zeichen gebraucht. Diese Absicht des Senders, die das Zeichen als Zeichen erst bestimmt, ist natürlich an einen Empfänger gerichtet. Zeichengebrauch ist ein Handeln in sozialen Kontexten.

Für den Empfänger ist das Zeichen ein *Signal* dafür, daß ein fremder Wille an ihn appelliert, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Alle drei Funktionen zusammen bestimmen das Zeichen als Zeichen. Damit aber ist das Zeichen mehr, als das bloße Schallphänomen. Es weist „über den Kreis hinaus, um anzudeuten, daß das sinnlich Gegebene stets eine apperzeptive Ergänzung erfährt“ (Bühler, 1934, S.28). Dies meint, daß die sinnlichen Reize in einem aktiven Wahrnehmungsprozeß („top-down“) stets um Aspekte ergänzt werden, die die „blanken Daten“ nicht enthalten. Andererseits umschließt das Dreieck in Abbildung 7 auch weniger als der Kreis, womit Bühler das „Prinzip der abstraktiven Relevanz“ darstellen wollte. Dieses besagt, daß nicht das gesamte Schallphänomen gleich wichtig ist, um ein Zeichen als ein bestimmtes Zeichen zu erkennen. Bestimmte phonologische Charakteristika genügen, um ein Zeichen als dieses zu erkennen. Wir verstehen meist problemlos, was jemand, der einen uns fremden Dialekt spricht, uns sagen will, obwohl das Schallphänomen unter Umständen recht wenige Gemeinsamkeiten mit dem unseres eigenen Dialektes aufweist.

Bühlers so verstandenes Organon-Modell ist eine übersichtliche Darstellung und ein allgemeines Schema der Bestimmungselemente eines Zeichen. Es ist m.E. allerdings keine allgemeine *Sprachtheorie*. Denn der Geltungsbereich des Organon-Modells reicht weit über den der Sprache hinaus. Er erstreckt sich auf Zeichen; aber nicht jeder Zeichengebrauch und jedes Zeichensystem ist eine Sprache. Zwar beinhaltet jede konkrete Sprechhandlung die drei semantischen Funktionen, denn sie beinhaltet ja den

Gebrauch von Zeichen, aber auch in einem Gemälde, in einem Tanz oder einem freudigen Juchzer sind diese verwirklicht. Ja, sogar der Brunftschrei eines Elches ließe sich als ein Zeichen innerhalb des Organon-Modells verstehen, ohne daß aus schon dargelegten Gründen von einer Sprache der Elche gesprochen werden sollte (vgl. S.72). Was dagegen schon auf der Ebene der Zeichen ganz richtig betont wird, ist die Unmöglichkeit eines privaten Zeichens, denn ein Zeichen wird nur dann als Zeichen *gebraucht*, wenn ein Sender eine Absicht an einen Empfänger richtet. Und eben auf diesen Gebrauch der Zeichen muß man achten, wenn man diese verstehen will. Es gibt kein Zeichen, welches allein, selbständig eine Bedeutung hat (vgl. Wittgenstein, TLP, 3.261). Ein Zeichen wird als dieses Zeichen immer erst durch seine Beziehung zu anderen Zeichen bestimmt. Was also im folgenden Abschnitt „Sinn, Satz, Gedanke“ betrachtet werden soll, ist der Gebrauch der Zeichen im Zusammenhang der Sätze. Erst in diesem Zusammenhang wird sich der Sinn der Zeichen erschließen, und ohne diesen Gebrauch ist ein System von Zeichen nicht vorhanden (vgl. auch Derrida, 1976, S.17). Das Zeichen ist das sinnlich wahrnehmbare am Symbol. Es ist gerade dadurch Zeichen, daß seine sinnliche Qualität negiert wird. Das sinnliche Datum des *Zeichens soll nicht sein*, stattdessen soll eine bestimmte Bedeutung sein, die nicht sinnlich ist. Das *Symbol soll gelten*, und Symbol ist alles, was für den Sinn des Satzes wesentlich ist.

2. Sinn, Satz, Gedanke

Die Frage nach dem Sinn. Vergleiche:

„Dieser Satz hat Sinn.“ - „Welchen?“

„Diese Wortreihe ist ein Satz.“ - „Welcher?“

Ludwig Wittgenstein, 1949.

„Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“ (Wittgenstein, TLP, 4). Kürzer kann man den Gebrauch mehrerer Zeichen, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen und dadurch das bilden, was wir Sätze nennen, nicht erläutern. Sinn ergibt sich erst aus den geordneten Zusammenhängen von Worten (vgl. auch Whorf, 1970, S.111f). Was ein geordneter Zusammenhang ist, muß durch Regeln festgelegt sein. Die Ordnung bedarf eines Prinzips. Dieses Prinzip muß immer und für alles gültig sein, wenn der *Sinn und die Bedeutung* des Satzes nicht beliebig wählbar sein sollen.

Wollte ich an dieser Stelle meine Untersuchung streng systematisch weiterverfolgen, so müßte diese jetzt mit einer Untersuchung des Begriffes der Bedeutung und der Prinzipien, die zugrundegelegt werden müssen, damit jene überhaupt möglich ist, fortfahren. Da diese Arbeit aber ein Beitrag zur Philosophie der Psychologie und nicht „nur“ eine systematische Erörterung der theoretischen Grundlagen von Sprache und Bedeutung sein will, halte ich es für notwendig, vorher einige Ansätze darzustellen, die versuchen, die Elemente der Sprache begrifflich klar zu fassen, und auf die sich die (theoretische) Psychologie bezieht. Dieser und der folgende Abschnitt sind daher nicht eigentlich Schritte auf dem Weg zur Lösung der grundlegenden Frage nach dem Verständnis von Bedeutung. Sondern sie sind der terminologische und psychologische Hintergrund, auf dem oder vielmehr über den hinaus, wie ich zeigen werde, Bedeutung verstehbar wird. Ich werde zunächst Freges begriffliche Differenzierung von Zeichen, Sinn und Bedeutung darstellen und diese auf das bisher Gesagte beziehen. Dann werde ich zeigen, in welcher Weise die Konzeption von Sinn, Satz und Gedanke, die Wittgenstein im „Tractatus logico-philosophicus“ ausführt, daran anknüpft. Schließlich wird die allgemeine Form des Satzes bestimmt.

Der Abschnitt „Grammatik I“ wird dann zeigen, wie eine geregelte und geordnete Verbindung von Worten innerhalb einer psychologischen Theorie der Realisation von Grammatik verstanden wird.

Gottlob Frege

Frege beschreibt die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Zeichen, Sinn, Bedeutung und Vorstellung in seinem Aufsatz „Über Sinn und Bedeutung“ folgendermaßen: Ein Lautbild hat einen bestimmten Sinn, dieser Sinn hat eine bestimmte Bedeutung. Die Lautbilder unterscheiden sich, und jedem Zeichen entspricht ein Sinn. Nun können verschiedene Zeichen, die einen je verschiedenen Sinn haben, dieselbe Bedeutung haben. Ebenso wie zwei Funktionen denselben Werteverlauf haben können, obwohl sie unterschiedlich notiert sind, was man anhand eines einfachen mathematischen Beispiels sofort sieht: $x^2 - 4x = x(x-4)$. Nach Frege haben diese unterschiedlichen Notationen dieselbe Bedeutung, aber einen unterschiedlichen Sinn. Sein wohl bekanntestes Beispiel und die wesentlichen Aspekte seiner Konzeption sind in Abbildung 8 dargestellt.

Das Zeichen „Abendstern“ und das Zeichen „Morgenstern“ verweisen auf einen unterschiedlichen Sinn; ebenso wie das Zeichen „Venus“. Aber alle drei, so Frege, haben dieselbe Bedeutung. Die Bedeutung der verschiedenen Zeichen ist der (reale) Planet Venus. Die Bedeutung eines Zeichens ist für Frege also der Gegenstand, auf den das Zeichen verweist. Und der Sinn des Zeichens ist die Art und Weise, wie das Zeichen auf den Gegenstand verweist, d.h. in welcher (gedanklichen) Relation beide zueinander stehen.

Was Frege Bedeutung nennt, nennen andere Autoren auch die Extension eines Zeichens, was er Sinn nennt, die Intension eines Zeichens (vgl. S.8). Es gibt nun Sätze, die nach Frege zwar einen Sinn haben, aber keine Bedeutung. So haben die Formulierungen „*der am weitesten entfernte Planet*“, „*die größte Primzahl*“ oder „*der Ritt auf dem Pegasus*“ für Frege zwar einen Sinn, aber keine Bedeutung. Außerdem gibt es Zeichen, deren Sinn auf mehrere Bedeutungen verweist. So verweist das Zeichen „Planet“ auf Jupiter, Saturn, Uranus ... und alle übrigen Planeten.

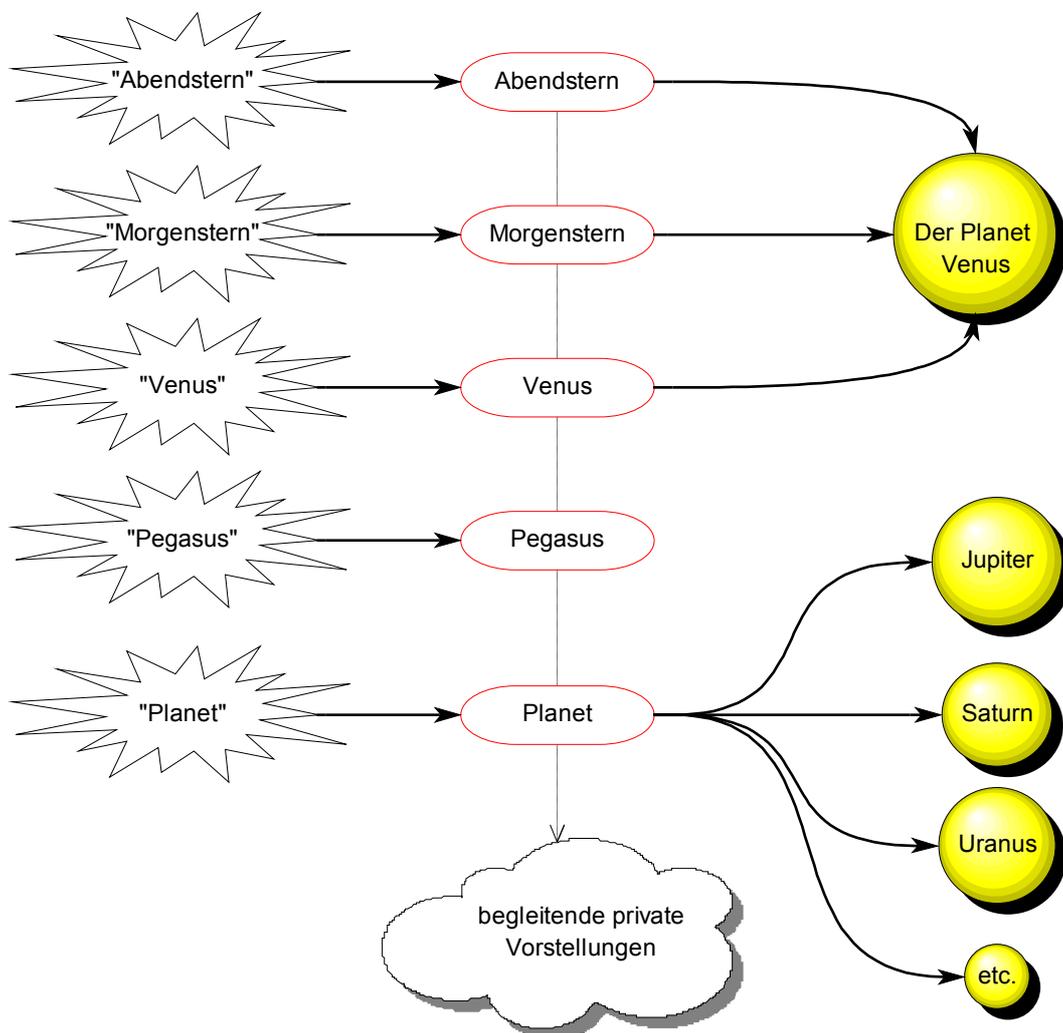


Abbildung 8: Zeichen, Sinn, Bedeutung und Vorstellungen (nach Frege, 1892).

Ich habe bereits auf die Problematik hingewiesen, die man sich mit der Gleichsetzung von Bedeutung und Gegenständen oder Anordnungen von Gegenständen einhandelt, und will hier nur noch einmal kurz daran erinnern⁴¹. Wie ist es möglich, auf diese Weise die Bedeutung der Worte „sondern“ oder „transzendental“ oder eben die Bedeutung der Zahl π zu erklären? Welcher Gegenstand oder welche Anordnung von Gegenständen be-deutet denn „transzendental“? Das Wort „transzendental“ bezeichnet eben keinen

⁴¹Dabei bezeichnet Frege mit „Gegenstand“ nicht nur physikalische Objekte oder Anordnungen derselben, sondern versteht in „Über Sinn und Bedeutung“ auch die Zahl π als Gegenstand. Dies ist insofern unglücklich, als es einen wichtigen Unterschied zwischen dem Planeten Venus und der Zahl π verwischt, und damit die ausgeführte Problematik provoziert. Eine exakte Analyse Freges „Gegenstands“-Begriff bedürfte eines genaueren Studiums der Schriften Freges und soll hier unterbleiben. Wittgenstein gebraucht im Tractatus Freges Bezeichnung „Gegenstand“, für ein *logisch einfaches* „Etwas“, also ein „Individual“ im Sinne Russells. Mit Gegenständen wie einem Bleistift, einem Pudel oder der Venus hat dies allerdings nichts mehr gemeinsam.

Gegenstand und ist auch keine Eigenschaft von Gegenständen. Mit Frege könnte man konsequent sagen: Das Wort „transzendental“ hat zwar einen Sinn aber keine Bedeutung.

Allerdings wäre damit nicht viel gewonnen, denn woher erhält das Zeichen denn nun seinen Sinn und welchen Sinn hat es überhaupt? Durch die Gleichsetzung von Bedeutung und Gegenstand wird der Sinn des Zeichens um nichts verständlicher.

Im übrigen mag es sein, daß im Alltagsgebrauch die Gegenstände als „Träger“ der Bedeutung eine große Rolle spielen. Solange aber nicht beantwortet ist, warum es überhaupt Gegenstände gibt und geben kann, solange ist die Antwort nicht mehr, als ein Ersetzen des einen Rätsels („*Wie ist Bedeutung möglich?*“) durch ein anderes („*Wie sind Gegenstände außer mir möglich?*“).

Von diesen Schwierigkeiten abgesehen, scheint Freges Konzeption zunächst mit der von Ogden & Richards übereinzustimmen (vgl. oben). Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied. Denn Frege setzt den Sinn des Zeichens in keiner Weise mit den individuellen Vorstellungen, die den Zeichengebrauch begleiten mögen, gleich.

Individuelle Vorstellungen, innere Bilder oder Gedanken sind für Frege niemals in der Lage, den überindividuell gültigen und bestimmten Sinn, beispielsweise des Zeichens π , zu erklären. „Von der Bedeutung und dem Sinne eines Zeichens ist die mit ihm verknüpfte Vorstellung zu unterscheiden. Wenn die Bedeutung eines Zeichens ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand ist, so ist meine Vorstellung davon ein aus Erinnerungen von Sinneseindrücken, die ich gehabt habe, und von Tätigkeiten, inneren sowohl wie äußeren, die ich ausgeübt habe, entstandenes inneres Bild. Dies ist oft mit Gefühlen getränkt; die Deutlichkeit seiner einzelnen Teile ist verschieden und schwankend. Nicht immer ist, auch bei denselben Menschen, diese Vorstellung auch mit demselben Sinn verbunden. Die Vorstellung ist subjektiv; die Vorstellung des einen ist nicht die des anderen.[...]

Wenn zwei sich dasselbe vorstellen, so hat jeder doch seine eigene Vorstellung. [...] Es ist zwar zuweilen möglich, Unterschiede der Vorstellungen, ja der Empfindungen verschiedener Menschen festzustellen; aber eine genaue Vergleichung ist nicht möglich, weil wir diese Vorstellungen nicht in demselben Bewußtsein zusammen haben können“ (Frege, 1892, S.43f). Und man kann ergänzend hinzufügen, daß ein Vergleich zweier

Vorstellungen auch in ein und demselben Bewußtsein nicht möglich ist, weil man diese nicht zur selben Zeit haben kann.

Was Frege im zitierten Abschnitt über Vorstellungen (nicht über den Sinn der Zeichen!) ausführt, läßt sich an Dörners Konzeption von Sinn und Bedeutung illustrieren.

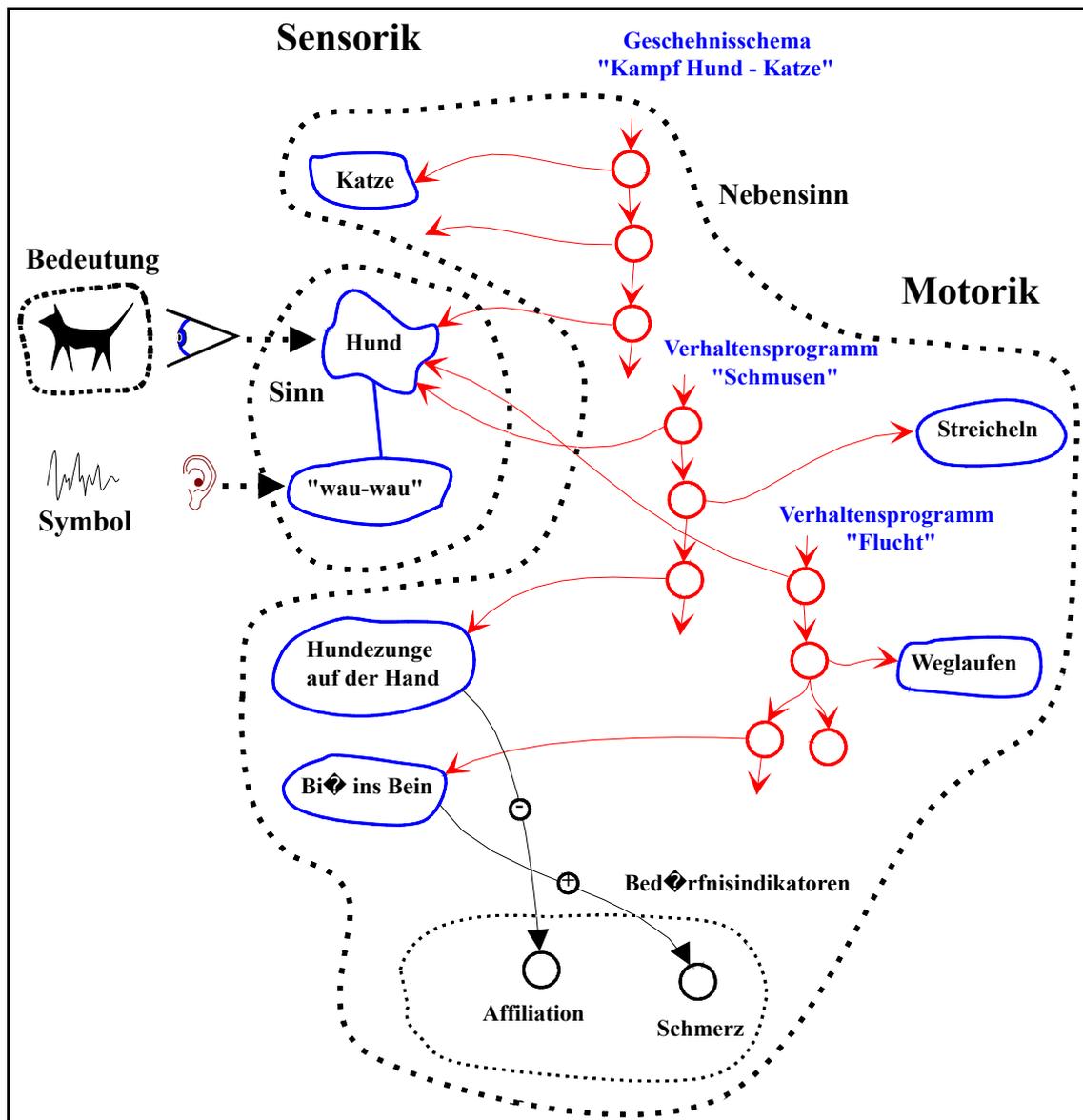


Abbildung 9: Symbol, Sinn, Bedeutung (aus Dörner, 1999, S.233).

Abbildung 9 zeigt, wie eine Vorstellung, also der Gedanke aus Odgen & Richards Basis-dreieck, mit Erinnerungen von Sinneseindrücken, inneren wie äußeren Tätigkeiten, sowie mit Gefühlen verbunden ist. Unterschiedliche Geschehnisschemata, Verhaltensprogramme und Bedürfnisindikatoren sind auf die Vorstellung „Hund“

bezogen. Hierbei kann es große interindividuelle Unterschiede geben. Das bei Dörner „Sinn“ Genannte ist allerdings *nicht* äquivalent zu dem, was Frege Sinn, sondern zu dem, was Frege „Vorstellung“ nennt. Vorstellungen sind privat. Der Sinn aber, von dem Frege spricht, ist nicht privat. Der Sinn eines Zeichens erschöpft sich nicht in meiner Vorstellung, ist schon gar nicht mit dieser identisch. Was Frege Sinn nennt, ist für ihn ebenso objektiv, wie die Bedeutung, d.h. der Gegenstand. Der Sinn ist das, was der Gedanke *objektiv* darstellt. Die Bedeutung bzw. der Wahrheitswert des sinnvollen Satzes ist das *Objekt* des Gedankens. Dieses Objekt wird von Frege dabei unabhängig von individuellen Vorstellungsarten des Objektes gedacht. „Ein Wahrheitswert kann nicht Teil eines Gedankens sein, sowenig wie etwa die Sonne, weil er kein Sinn ist, sondern ein Gegenstand“ (Frege, 1892, S.44). Für Frege ist der Wahrheitswert des Satzes seine Bedeutung. Die Bedeutung der beiden Sätze „*Rechne 3 + 5!*“ und „*Rechne 2³!*“ sei eben die Zahl 8. Beide Sätze haben aber einen unterschiedlichen Sinn. Das Objekt (die Zahl 8) wird in ihnen auf unterschiedliche Weise *dargestellt*. Was ich mir vorstelle, wenn jemand diese Sätze zu mir sagt, hat, nach Frege, mit deren Sinn nichts zu tun. Der Sinn des Satzes „*Rechne 3 + 5!*“ bleibt - so Frege - mit objektiver Gültigkeit derselbe, auch wenn unsere den Satz begleitenden Vorstellungen vieler Unterschiede aufweisen.

Freges Sinn ist also *eine* mögliche Art der Kombination von Zeichen, um eine Bedeutung darzustellen. Man kann sagen, der Sinn eines Satzes sei durch die Regeln bestimmt, nach denen Zeichen gebraucht werden können. Der unterschiedliche Sinn der Zeichen „Morgenstern“ und „Abendstern“ ist nur vorhanden, weil es einen sinnvollen Satz gibt, in welchem beide durch das Zeichen „Venus“ aufeinander bezogen sind.

Die entscheidende Frage ist nun natürlich, wie und wodurch diese Regeln bestimmt sind, also was die objektive Gültigkeit des sinnvollen Satzes begründet.

Ludwig Wittgenstein

Eine umfassendere Konzeption als Frege entwirft Ludwig Wittgenstein in seinem „Tractatus logico-philosophicus“. Die Frage, die dort beantwortet werden soll, lautet: Wie ist es möglich, daß der Sinn eines Zeichens objektive Gültigkeit erhält? Dabei wird immer nach dem Sinn eines Zeichens in einer Verbindung von Zeichen, also nach dem Sinn des Satzes gefragt, da jedes Zeichen nur im Kontext des Satzes einen Sinn hat. (Nur der Satz stellt einen beurteilbaren Inhalt dar.) Da die privaten Vorstellungen des Einzelnen den objektiven Sinn des Satzes nicht bestimmen können, muß die Möglichkeit, überhaupt sinnvolle Sätze bilden und Zeichen sinnvoll gebrauchen zu können, durch etwas anderes garantiert werden, das den Zeichengebrauch verbindlich regelt.

Wittgenstein schrieb: „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“ (Wittgenstein, TLP, 4). Ihm kommt objektive Gültigkeit zu. Der Sinn des Satzes ist nicht willkürlich, subjektiv bestimmbar, obwohl ein und derselbe Gedanke unterschiedlich vorgestellt werden kann. („Denke ein Dreieck.“) Der Satz aber ist kein Wörtermisch, sondern eine geregelte Verbindung von Worten. Und es bedarf immer des Zusammenhangs des Satzes, damit ein einzelnes Zeichen Sinn hat. „Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung“ (Wittgenstein, TLP, 3.3). „Namen gleichen Punkten, Sätze Pfeilen, sie haben Sinn“ (Wittgenstein, TLP, 3.144).

Weder die privaten Vorstellungen, noch die Gegenstände und Sachverhalte der Welt können den Sinn des Satzes begründen, da aus diesen seine objektive Gültigkeit nicht ableitbar ist. Was also kann den Sinn unserer Sätze garantieren?

Wittgenstein behauptet ebenso einfach wie genial: Der Sinn der Sätze, die ein Bild der Welt darstellen, wird dadurch garantiert, daß die logische Form der Sätze notwendig mit der logischen Form der Welt übereinstimmt. Welt und Sprache haben die logische Struktur gemeinsam.

Diese logische Struktur läßt sich nicht erneut sprachlich abbilden. Sie läßt sich nicht aussprechen, sie *zeigt* sich nur.

Unsere Sprache zeichnet ein Bild der Welt. „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: Denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe“ (Wittgenstein, TLP, 4.021). Dabei müssen die logischen, internen Relationen der Zeichen in den Sätzen mit den logischen Relationen der Sachverhalte in der Welt übereinstimmen. „Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift,

die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zueinander, die zwischen Sprache und Welt besteht.

Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam“ (Wittgenstein, TLP, 4.014).

„Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können - die logische Form. Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt“ (Wittgenstein, TLP, 4.12).

Abbildung 10 veranschaulicht diesen Grundgedanken Wittgensteins Abbildtheorie.

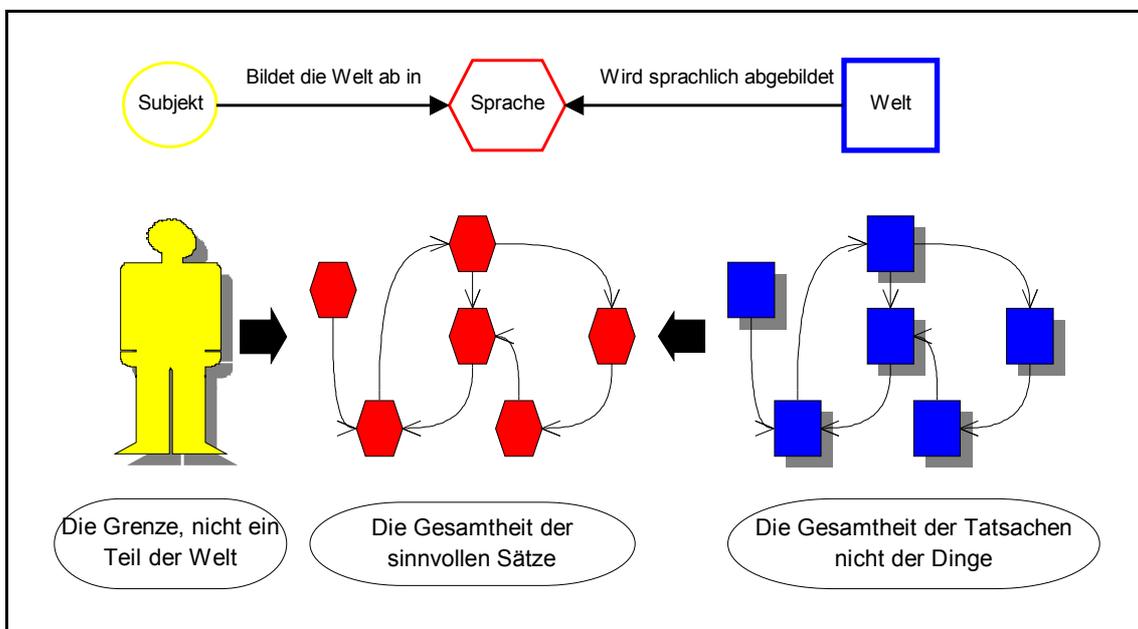


Abbildung 10: Die Abbildtheorie Wittgensteins.

Wittgensteins Abbildtheorie unterscheidet dreierlei:

1. Die *logische Form*. Diese ist die Minimalbedingung der Abbildung. Sie muß erfüllt sein, damit ein Satz Sinn hat.
2. Die *Form der Abbildung*. Sie kann in räumlicher, zeitlicher oder farblicher Hinsicht variieren. Die Notenschrift stellt eine andere Form der Abbildung dar als eine CD. Diese Form der Abbildung läßt sich aber, wie die logische Form, nicht selbst abbilden. Ich kann Räumliches nicht anders als räumlich darstellen, Farbiges nicht anders als farbige, aber ich kann weder Raum noch Farbige *an sich* darstellen. Ich kann ein farbige Bild

im Computer als eine zeitliche Folge elektrischer Impulse *abbilden*, aber die elektrischen Impulse sind eben nicht farbig.

3. Die *Form der Darstellung*. Diese ist die Bedingung dafür, daß Sätze wahr oder falsch sein können. Es sind beliebig viele Formen der Darstellung möglich, aber nur eine *bestimmte* Darstellung kann wahr oder falsch sein.

Der logische Raum ist die *a priorische* Voraussetzung Wittgensteins Konzeption. Er wird als Bedingung allen Denkens gesetzt. Alles, was in diesem möglich ist, ist denkbar; und nur innerhalb des logischen Raumes kann gedacht werden. Jeder Gedanke bestimmt einen Ort im logischen Raum. Mit dem sinnvollen Satz ist gleichzeitig der ganze logische Raum gegeben, denn der Satz drückt ein Verhältnis im logischen Raum aus. „Die all-gemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so“ (Wittgenstein, TLP, 4.51).

Die Regeln, nach denen gefragt wurde, werden also durch den logischen Raum garantiert. „Die Logik muß für sich selber sorgen“ (Wittgenstein, TLP, 5.473), sie kann und darf nicht noch einmal selbst geregelt werden. „Die Logik ist transzendental“ (Wittgenstein, TLP, 6.13). Sie ist vor aller Erfahrung. „Die »Erfahrung«, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, daß sich etwas so und so verhält [Das ist, was die allgemeine Form des Satzes nach Wittgenstein *sagt*.], sondern, daß etwas *ist*: aber das ist eben *keine* Erfahrung“ (Wittgenstein, TLP, 5.552)⁴².

Die logische Form, die Welt und Satz gemeinsam ist, garantiert den Sinn des Satzes. Durch sie wird Unsinn im Urteilen bereits ausgeschlossen. Man kann mit einem unsinnigen Satz gar nicht *sagen*, wie die unsinnige Sachlage aussieht. („*Denke ein rundes Dreieck.*“)

„Der Satz *zeigt* seinen Sinn.

Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist.

Und er *sagt*, daß es sich so verhält“ (Wittgenstein, TLP, 4.022).

„Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist“ (Wittgenstein, TLP, 4.024). Daß ein Satz Sinn hat, sagt aber noch nicht, daß er wahr ist⁴³.

⁴² Hier wäre zu untersuchen, inwiefern der logische Raum nicht doch a priori bestimmbar ist. Es wäre aufzuzeigen, daß eine Transzendental-Logik nicht transzendent (unaussprechbar) sein muß, wie Wittgenstein behauptet. Hierzu wäre es - um die Richtung dieser Untersuchung anzudeuten - notwendig, die transzendente Logik (nicht die aristotelischen Syllogismen der formalen Logik!) deduktiv abzuleiten oder zu zeigen, daß diese bereits dasjenige Prinzip darstellt, aus dem alles andere ableitbar ist.

⁴³ Dabei impliziert Wittgensteins Darstellung eine traditionelle Theorie der Wahrheit, die nach dem

Wittgenstein versucht auf diese Weise die von Frege aufgeworfene Problematik zu lösen und zu zeigen, wodurch der Sinn des Satzes garantiert ist. Dabei geht er in gewisser Hinsicht über Frege hinaus: „Frege sagt: Jeder rechtmäßig gebildete Satz muß einen Sinn haben; und ich sage: Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben.

(Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.)

So sagt der Satz »Sokrates ist identisch« darum nichts, weil wir dem Wort »identisch« als *Eigenschaftswort keine* Bedeutung gegeben haben“ (Wittgenstein, TLP, 5.4733).

Wie aber - und hier zeigt sich, in welcher Hinsicht auch Wittgensteins Konzeption noch unbefriedigend bleibt - können wir einem Wort *Bedeutung geben*?

Der logische Raum Wittgensteins behauptet ja letztlich nur die Form, in der bedeutungsvolle Zeichen gebraucht werden müssen, um sinnvoll zu sein. Daß ein Zeichen überhaupt Bedeutung hat, erklärt auch er dadurch, daß ihm ein Objekt der Welt entspricht. Auch wenn bei Wittgenstein der Gegenstand eine Art unreduzierbares logisches Atom ist, welches in einem Elementarsatz abbildbar ist und mit einem „Ding“ wie einem Hund oder Baum nicht verwechselt werden darf. Der Gegenstand (als kleinste irreduzible Einheit im logischen Raum) ist die Bedeutung des Zeichens. Diese schon mehrfach problematisierte Auffassung der Bedeutung gilt es also noch zu klären (vgl. Abschnitt 4.1).

Zudem ist das Postulat des logischen Raumes, der die objektiven Regeln des Sinnes von Sätzen bestimmt, natürlich selbst nicht begründet. Und selbst die Regeln lassen sich nicht aussprechen, sondern sie *zeigen* sich nur. Da sich auch nicht *sagen* läßt, warum dies so ist, macht sich die Konzeption einer voreiligen Selbstimmunisierung zumindest verdächtig. (Sie könnte aber nach allem bisher Gesagten noch wahr sein.)

Ich will, ehe ich diesen Abschnitt beschließe, noch einmal auf die allgemeine Form des Satzes zurückkommen. Diese allgemeine Form des Satzes muß diejenige Struktur an-

Muster „*adäquatio intellectus et rei*“ empirisch geprüft werden muß. „Ob ein Satz wahr oder falsch ist, wird durch Erfahrung entschieden, aber nicht sein Sinn.“ (Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, S.65). Hierzu aber müßte die Welt „an sich“ der Beobachtung zugänglich sein, um diese mit dem Bild der Sprache vergleichen zu können. Und selbst dann wäre noch nichts gewonnen. Denn was würde ich denn eine wahre „*adäquatio*“ nennen?

geben, auf welche sich jeder Satz reduzieren läßt. Sie muß analytisch in jedem Satz enthalten sein. Für meine Analyse der Elemente der Sprache, deren Ziel es ist, die theoretischen Grundlagen der Semantik aufzuzeigen, ist die allgemeine Form des Satzes deswegen wichtig, weil ein einzelner, singulärer Begriff, ebensowenig wie ein einziges Zeichen, Sinn hat oder einen Gedanken ausdrückt. Nur im Satz kann ein Urteil gefällt werden; ein singuläres Zeichen ist nie wahr oder falsch. Erst der sinnvolle Satz (das Urteil), stellt einen, als wahr oder falsch beurteilbaren, Inhalt dar.

Wittgenstein bestimmte die allgemeine Form des Satzes als ein Verhältnis im logischen Raum: „Es verhält sich so und so“ (Wittgenstein, TLP, 4.51). Dies ist innerhalb der Konzeption des „Tractatus“ völlig richtig. Nur, sobald die Gegenstände, die sich im logischen Raum so und so zueinander verhalten oder gar der logische Raum selbst fragwürdig werden, erscheint auch die so gefaßte allgemeine Satzform problematisch. Ohne-hin versucht Wittgensteins Formulierung etwas zu *sagen*, was sich nach der Konzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ nur *zeigen* kann, nämlich die logische Form aller Sätze.

Ich sage deshalb, ohne mich auf irgendwelche Vorannahmen über den logischen Raum oder bedeutungskonstituierende Gegenstände zu beziehen:

Die allgemeine Form des Satzes besteht in der *Verknüpfung* eines *Bestimmbaren* mit seiner *Bestimmung*.

Jeder Satz ist eine *Verknüpfung* von Zeichen. Um aber eine sinnvolle Verknüpfung, also einen Satz, zu bilden, genügt es nicht, beliebige Zeichen zu verknüpfen. Sondern es muß ein bestimmbares Subjekt mit einer Bestimmung, die ihm zugesprochen wird, verknüpft werden⁴⁴. Die Verknüpfung der Zeichen „Feuer Mathematik Fußball“ ergibt keinen Satz (vgl. Platon, Sophistes, 261c)⁴⁵. Man möchte Fragen: „*Und? Was ist mit »Feuer Mathematik Fußball«?*“

Die Verknüpfung der Zeichen „*Feuer ist heiß.*“ ergibt einen sinnvollen Satz. Er weist die allgemeine Form des Satzes auf. Der aufmerksame Leser wird sofort bemerken, daß die so bestimmte allgemeine Satzform die basale Einheit Freges Begriffsschrift ist (vgl.

⁴⁴Das bestimmbare Subjekt darf dabei nicht mit etwas völlig Unbestimmtem verwechselt werden. Auch das Bestimmbare ist, wenigstens als Bestimmbares, immer schon bestimmt. Nur, es kann ihm noch eine Bestimmung zukommen; es ist nie vollständig bestimmt.

⁴⁵ Ich kann diese Zeichen natürlich zu einem oder mehreren sinnvollen Sätzen ergänzen, indem ich sie gemäß der allgemeinen Satzform verknüpfe (vgl. oben).

S.59ff). Und ich erinnere daran, daß Subjekt und Prädikat darin beliebig vertauschbar sind. Ich kann auch sagen: „*Heißes ist Feuer.*“, und dabei ist etwas „Heißes“ das *Bestimmbare* und „Feuer“ dessen *Bestimmung*. Ich kann mir zu Zeichenverbindungen wie „Feuer Mathematik Fußball“ oder „heiß blau brenzlig“ zwar etwas vorstellen, aber ich erkenne darin keinen Gedanken. Es bedarf der allgemeinen Form des Satzes, um die punktuellen Vorstellungen zu einem gerichteten Gedanken zu verbinden (vgl. oben). Nur im Zusammenhang des Satzes *verstehe* ich den Sinn. Erst jetzt kann gefragt oder ge-urteilt werden, ob der verstandene Satz wahr oder falsch ist. „Feuer“ oder „blau, brenzlig“ ist nie wahr oder falsch. Weder ein Zeichen, noch ein Begriff, noch eine Bedeutung, noch eine Vorstellung kann wahr oder falsch sein. Deshalb ist die allgemeine Form des Satzes für diese Untersuchung so bedeutsam. Denn die Bestimmung eines Begriffes besteht eben darin zu klären, wie dieser im Satz gebraucht werden darf. Jede Begriffsklärung zielt darauf ab, sinnlosen Wortverbindungen aus der Sprache auszuschließen⁴⁶.

3. Grammatik I - Einige Regeln der Verknüpfung

Die zentrale Rolle der Grammatik innerhalb der sprachlichen Struktur kann eigentlich nur als »Gerüst« oder »Skelett« beschrieben werden.

David Crystal, 1987.

Eine Grammatik soll Regeln für die Verknüpfung von Zeichen angeben. Und zwar derart, daß diese Verknüpfung einen sinnvollen Satz darstellt. Das kann doch nicht so schwer sein.

⁴⁶ „Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen“ (Wittgenstein, PU, §500).

„Ist die Art und Weise, wie Wittgenstein die von Frege aufgeworfene Frage nach den Regeln, die den Sinn des Satzes bestimmen, beantwortet, nicht eine verstiegene Philosophie? Ist damit denn etwas anzufangen? Sind die Fragen der Grammatik psychologisch nicht viel einfacher zu beantworten, als mit einer Sachlage im logischen Raum und einer transzendentalen Logik, die sich nicht aussprechen läßt?“

So oder so ähnlich mag der eine oder andere überlegen. Vielleicht indem er sich auf die Analogie der Sprache zu bestimmten Spielen, wie etwa dem Schachspiel (vgl. hierzu z.B. de Saussure, 1967, S.104 und S.131 oder Wittgenstein, PU, §31f, oder §198f), besinnt und denkt: „Alles was eine Grammatik leisten muß, ist doch, die Regeln anzugeben, nach denen die Figuren auf dem Brett bewegt werden dürfen. Die Regeln der sinnvollen Züge im Schach lassen sich klar angeben. Also lassen sich doch sicher auch die Regeln, nach denen sinnvolle Sätze gebildet werden können, klar angeben. Und weder beim Schach noch bei der Sprache bedarf man dazu irgendeiner unaussprechlichen Logik.“

Wie aber könnte eine solche psychologische Beantwortung der Frage nach den Regeln der Sätze aussehen? Ich will zur Beantwortung dieser Frage nicht die gesamten theoretischen und empirischen Ansätze der Psycholinguistik darstellen und diskutieren⁴⁷, sondern darstellen, wie ein Regelsystem für Zeichen innerhalb einer umfassenden Theorie psychologischer Prozesse verwirklicht werden kann. Die hierfür grundlegenden Strukturen einer „Schematheorie“ und die Art und Weise, wie Zeichen und ihre Bedeutungen innerhalb dieser gedeutet werden, habe ich bereits dargestellt (vgl. S.84ff und S.115f). Das in der Diskussion des Zusammenhangs von Sprache und Denken Dargestellte läßt sich hier noch einmal von einer anderen Seite beleuchten.

Wir müssen innerhalb einer psychologischen Theorie der Grammatik vermeiden, „das Verstehen und Erzeugen von Sätzen dadurch zu »erklären«, indem wir einen neuen Homunculus in unseren Kopf setzen - in diesem Fall: ein kleiner Linguist in jedem Gehirn. Natürlich erzeugt ein Sprecher immer neue Sätze, aber die Semantik und die Grammatik können nicht auch neu sein (oder wir können es nicht verstehen). Was neu

⁴⁷ Ich erinnere noch einmal daran, daß dieser und der vorangegangene Abschnitt nicht als systematische Fortführung meiner Argumentation zu verstehen sind, sondern daß diese in erster Linie bestimmte theoretische Hintergründe darstellen wollen, die zum Verständnis der folgenden Analyse des Begriffs der Bedeutung wichtig sind (vgl. S.111). Ein guter Überblick über unterschiedliche Ansätze der Psycholinguistik findet sich bei Crystal (1995, S.88ff); eine detaillierte Darstellung und Diskussion der einzelnen theoretischen Ansätze und entsprechender empirischer Arbeiten bei Herriot (1974) oder Hörmann (1977).

ist, ist die Kombination, und das ist ein vertrautes psychologisches Problem“ (Osgood, 1963, zitiert nach Herriot, 1974, S.103). Eine „psychologisch verfeinerte“ Form dieses „kleinen Linguisten“ im Kopf habe ich bereits vorgestellt und zwar in der Form eines amodalen Gedächtnisses (vgl. S.87). Dieses garantiere auf der Grundlage eines propositionalen Speichers das Verstehen und Erzeugen von Sätzen (vgl. Anderson, 1996, S.141). Die logische Struktur reiner Propositionen enthalte die Regeln für alle diese Funktionen des menschlichen Geistes. „Mit anderen Worten: dieses Gespenst ist die eigentliche Inkarnation des menschlichen Geistes“ (Dörner, 1996b, S.1). Was unser Sprechen betrifft, wäre diese dann besagter „kleiner Linguist in jedem Gehirn“, der das Sprechen schon irgend-wie regelt. Ich habe die Argumente gegen ein solches amodales Gedächtnis bereits aus-geführt. An dieser Stelle zeigt sich noch einmal, daß eine solche Homunculus-Theorie der Grammatik (oder des Denkens überhaupt) theoretisch nicht befriedigen kann. (Und nebenbei bemerkt: Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von rein logischen Propo-sitionen und den Sätzen unserer Alltagssprache machen es dem Nicht-Kognitions-psychologen nicht gerade schwer, bei der Erklärung von Sprachproduktion und Sprach-verstehen auf formale Operationen innerhalb logischer Propositionsgefüge, die sich in der Umgangssprache eigentlich nie zeigen, zu verzichten.) Ein dualer Code von sensorischen und motorischen Schemata ist als Grundlage des Verstehens eines Zeichens nach Dörner völlig hinreichend (vgl. Dörner, 1996b). Der Sinn des Zeichens „Hund“ ist auch ohne amodale Propositionen begreifbar. Ganz ähnlich lassen sich, ausgehend von einer solchen „Theorie der sinnvollen Zeichen“, die Regeln zur Verknüpfung derselben verstehen. Eine weitere leicht zu realisierende Voraussetzung ist die, daß, neben dem Sinn des Zeichens „Hund“, im mehr oder weniger verzweigten Netzwerk seines Nebensinnes auch „ver-zeichnet“ ist, welcher Wortart das Zeichen zugehört. Daß „Hund“ ein Nomen ist und kein Verb, gehört also mit zum Nebensinn des Zeichens „Hund“⁴⁸.

⁴⁸ So kann innerhalb einer solchen Schematheorie die Hypothese von spezifischen Speicherbänken je Wortart (vgl. z.B. Osgood, 1968) schon auf der Ebene des einzelnen Wortes realisiert sein. Außerdem werden so semantische und syntaktische Elemente der Zeichen gar nicht erst künstlich getrennt. Eine solche Trennung, die in einigen psycholinguistische Konzeptionen vorgenommen wurde, hat sich nicht nur als theoretisch problematisch sondern auch als empirisch unhaltbar erwiesen (vgl. Herriot, 1974, S.100).

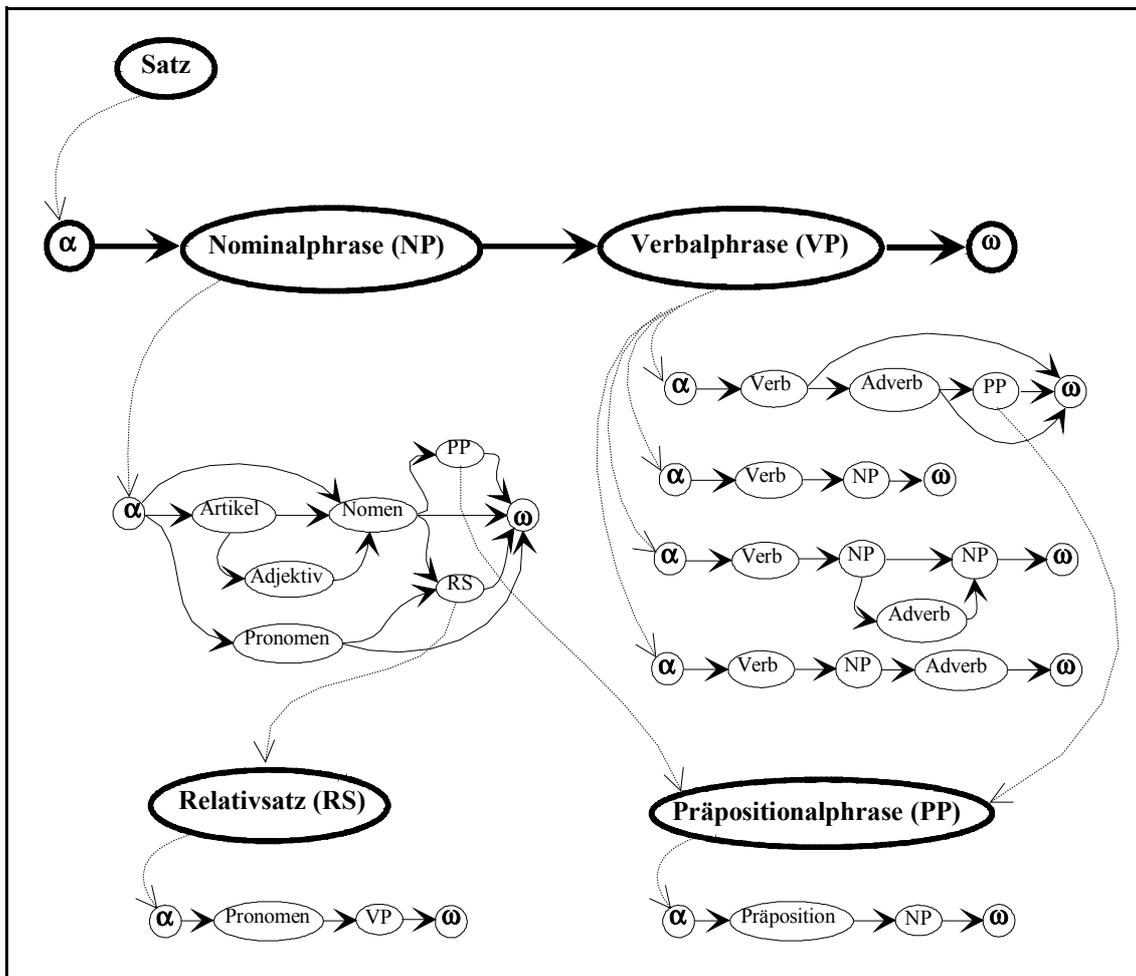


Abbildung 11: *Grammatische Regeln* (aus Dörner, 1999, S.634).

Abbildung 11 zeigt, wie man sich ein solches Regelsystem vorstellen kann. Sie gibt einen Ausschnitt der Grammatik des Deutschen wieder und illustriert, wie ein sprachliches Produktionsschema als Algorithmus dargestellt werden könnte.

Mit Hilfe solcher Regeln, die als motorische Programme innerhalb eines neuronalen Netzes realisiert werden können, lassen sich beliebig viele verschiedene Sätze erzeugen. Sie stellen eine generative Grammatik dar (vgl. hierzu auch Chomsky, 1957). Obige Abbildung enthält allerdings keineswegs schon alle möglichen Sätze der deutschen Sprache. Die exakte Struktur der gesamten Grammatik einer Sprache ist sehr komplex und umfaßt noch weitaus größere Regelsysteme als das dargestellte. Die unterschiedlichen Sprachen weisen dabei natürlich unterschiedliche generative Grammatiken auf. Zwar sind ca. drei Viertel der Sprachen wie das Deutsche nach dem Grundschema SVO (also Subjekt, Verbform, Objekt) aufgebaut, aber es ist tatsächlich

jede der sechs möglichen Varianten der Abfolge von Subjekt, Verb und Objekt in irgendeiner Sprache als Grundregel vorhanden (vgl. Crystal, 1995, S.98)⁴⁹. In allen diesen möglichen Sätzen ist, wie leicht zu ersehen ist, die oben bestimmte allgemeine Form des Satzes als „kleinster gemeinsamer Nenner“ enthalten. (Es ist eben die *allgemeine Form* des Satzes.)

Die prinzipielle „Funktionsweise“ eines solchen Regelsystems, wie es Dörner dargestellt hat, sei an einem Beispiel kurz erläutert. Gestern habe ich gesehen, wie ein Hund Tauben im Park gejagt hat. Ich habe heute also eine Reihe von sensumotorischen Schemata in meinem Protokollgedächtnis, die das gestrige Erlebnis einigermaßen rekonstruierbar machen. Wenn ich jetzt davon erzähle, kann ich dies in unterschiedlichen Sätzen tun, die ich aber alle nach obigem Regelsystem bilde. Ich verknüpfe also die Zeichen für Hund, Taube, rennen, Park, fliegen, usw. und es entstehen eine Reihe sinnvoller Sätze: Der Hund rannte (Artikel + Nomen + Verb). Die Tauben flogen sogleich aus dem Park (Artikel + Nomen + Verb + Adverb + Präposition + Nominalphrase). Ich verließ den Park, nachdem ich gesehen hatte, wie ein Hund Tauben gejagt hatte (Der Leser wird mit dem Prinzip so weit vertraut sein, daß er die Produktionsregel für diesen Satz leicht obiger Grammatik entnehmen kann).

Das Sprachverstehen solcher Sätze läßt sich nun als das Nachkonstruieren eines dem syntaktischen Gefüge entsprechenden, sensumotorischen Schemas verstehen. Dieser Parsing-Prozess läßt sich wiederum als HYPERCEPT-Prozedur modellieren (vgl. Dörner, 1999, S.145ff und S.633ff). Im einfachsten Falle stelle ich mir dann z.B. einen Hund vor, der auf einer Wiese rennt. Ich mache mir ein inneres Bild vom Sinn des Satzes. Jedoch ist es für das Verstehen eines Satzes nicht zwingend notwendig, immer ein solches Bild zu entwerfen und es bewußt wahrzunehmen. Prinzipiell aber müßte es zumindest möglich sein, sich ein Bild des Satzes, also ein Bild der bedeuteten Gegenstände und Sachverhalte zu vergegenwärtigen, wenn der Satz verstanden werden soll (vgl. Dörner, 1999, S.636ff und S.651ff).

Natürlich sind uns die Regeln solcher generativen Grammatiken beim Sprechen meist nicht bewußt. Erlernen wir jedoch eine fremde Sprache, so geschieht dies zum Teil auch

⁴⁹ In der lolo-birmanesischen Sprache Lisu ist diese Abfolge sogar völlig beliebig, so daß Verstehen nur über Kontextmerkmale und die Kenntnis anderer Regeln der Lebenspraxis möglich ist.

dadurch, daß wir uns grundlegende Regeln solcher Grammatiken aneignen und unsere Sätze bewußt danach konstruieren. Die Grammatik regelt das Bilden von Sätzen auf einer Ebene, die uns nicht bewußt wird, solange die Sätze der Grammatik entsprechend gebaut sind. „Die Sprachbeherrschung beruht auf impliziten Regeln, einer Kompetenz“ (Rust, 1996, S.213). Den meisten Sprechern ist es nahezu unmöglich, diese Kompetenz bezüglich der eigenen Sprache in einer abstrakten Grammatik auszudrücken. Es „ist die Grammatik einer Sprache nur für denjenigen ganz verständlich, der ihrer nicht bedarf, weil er die Sprache versteht. Was man gewöhnlich Grammatik einer fremden Sprache nennt, ist [...] wie ein Versuch, sich mit Hilfe einer Karte von Tirol im Himalaja zurechtzufinden. Es wird ja manches stimmen“ (Mauthner, 1982, S.23). Schöner kann man die betrübliche Tatsache nicht ausdrücken, daß man, obwohl man die Grammatik einer fremden Sprache explizit oft genauer kennt als der Muttersprachler, doch nicht in der Lage ist, stets grammatisch wohlgeformte Sätze zu formulieren.

Die Regeln, nach denen wir Sätze bilden, können also als generative motorische Programme innerhalb eines psychologischen Modells dargestellt werden. Auf eine transzendente Logik muß man sich hierzu ebensowenig beziehen, wie auf ein amodales Gedächtnis.

Leider ist damit die von Frege und Wittgenstein aufgeworfene Frage nach den Regeln, die den *Sinn der Sätze* ermöglichen, noch gar nicht beantwortet.

Eine Grammatik im Sinne Dörners gibt an, wie sinnvolle Sätze innerhalb einer Sprache aussehen und nach welchem Schema man diese bilden oder analysieren kann. Dieses Schema muß also *ex post facto* aus der Sprache „herausdestilliert“ werden. Damit aber kann es nicht erklären, wie eine solche Grammatik überhaupt möglich ist (vgl. auch Wittgenstein, PU, §496). „Das synchronische Gesetz ist lediglich Ausdruck einer bestehenden Ordnung und stellt einen vorhandenen Zustand fest“ (de Saussure, 1967, S.110), aber es legt diese Ordnung nicht fest. Es gibt keine Macht, die in der Sprache selbst liegt, die die Regeln des sinnvollen Satzes bestimmen könnte (vgl. de Saussure, 1967, S.110).

Innerhalb des psychologischen Modells mag es so erscheinen, als würden eben die aktuell aktiven Aktionsschemata die „Steuerung“ der Sprachproduktion übernehmen (vgl. Dörner, 1999, S. 95ff). Generative Grammatiken wären dann nicht im Modell zu verankernde Regelsysteme sondern nichts anderes, als Beschreibungen bestimmter

Aktivitätsmuster des Modelles selbst. Allerdings verschiebt eine solche Argumentation die eigentliche Problematik nur etwas weiter hinaus, denn es wäre nun natürlich zu erklären, wodurch die Abfolge von Aktionsschemata geregelt wird⁵⁰.

Auch eine Beschreibung der jeweiligen Aktionsschemata würde immer nur angeben können, wie grammatikalisch wohlgeformte Sätze aussehen. Die Beschreibung, *wie* ein sinnvoller Satz aussieht, erklärt aber nicht, *warum* ein Satz sinnvoll ist und was die Bedingungen der Möglichkeit wahrer und sinnvoller Sätze sind. Alle logisch möglichen Grammatiken sind auch tatsächlich realisiert. Es gibt keine Notwendigkeit, den Sinn des Satzes gerade *so*, also in dieser (und *nur* in dieser!) Grammatik auszudrücken, obwohl unter bestimmten Umständen bestimmte Grammatiken natürlich funktionaler sind als andere. Um es in der Terminologie Wittgensteins Abbildtheorie zu sagen: Diese Grammatiken beschreiben lediglich eine *Form der Darstellung*. Wonach aber gefragt wurde, ist die Möglichkeit einer *Form der Abbildung*. Diese muß, ebenso wie die Regeln der Addition, unabhängig von einer solcherart psychologisch aufgefaßten Grammatik und den privaten Vorstellungen des einzelnen sein.

Wäre ich dazu in der Lage, die Regeln des Schachspiels aus der Beobachtung mehrerer Partien Schach induktiv abzuleiten, so würde ich hierdurch niemals erklären können, *warum* im Schach gerade diese Regeln gelten. Ich würde aus diesen Regeln lediglich ersehen, welche Züge im Schachspiel vermutlich (denn es könnte ja sein, daß in allen bisher beobachteten Partien noch niemand rochiert hat) erlaubt sind. Ich könnte auch nie beantworten, warum es für bestimmte Sachverhalte, wie z.B. mit welcher Hand man ziehen muß, wenn man den König Schach setzt, *keine Regeln* gibt oder warum es Spiele mit Regeln überhaupt geben kann. Und schließlich wüßte ich nie, wann ich *alle* Regeln des Schachspiels beobachtet habe; ich wäre mir der *Vollständigkeit* der Regeln nie sicher.

Ich will dies noch einmal im Hinblick auf das abgebildete Regelsystem erläutern. Dieses gibt mögliche Prozeduren an, wie sinnvolle Sätze gebildet werden können. Aber

⁵⁰Hier zeigt sich eine Problematik, die im folgenden noch ausführlich diskutiert werden wird. Dabei muß geklärt werden, ob es denkbar ist, innerhalb eines kausalen Zusammenhanges von Regeln zu sprechen, die den kausalen Ablauf steuern, ohne dabei das Prinzip kausaler Verknüpfungen zu verlassen. Oder ob, wo wir von Regeln oder absichtsvoller Steuerung sprechen, nicht auf ein Prinzip zurück-griffen wird, welches außerhalb aller kausalen Zusammenhänge gedacht werden muß. Dies würde bedeuten, daß Aktionsschemata zwar tatsächlich ablaufen mögen, dies aber mit dem Bestimmungsgrund unseres Sprechens und Handelns nichts zu tun hat.

wonach - so muß man nun fragen - wird denn entschieden, welcher Satz konkret gebildet werden soll? Wer oder was *regelt* denn die Selektion in der Ausführung der Prozedur?

Man kann jetzt eben nicht sagen, dies hinge davon ab, welcher Gedanke ausgedrückt werden soll. - Denn wie oder wo hast du denn den Gedanken *vor* dem Satz? Der Gedanke ist eben nicht als Proposition im Geiste und kann jetzt so oder so ausgedrückt werden, sondern der Gedanke *ist* der sinnvolle Satz.

Eine psychologische Produktionsregel gibt nur die Verwendungsweise der Worte im Satzbau an. Der Gebrauch der Regel muß aber selbst geregelt sein. Es ist nicht zufällig, welche sinnvollen Sätze ich formuliere.

Was Wittgenstein im „Tractatus logico-philosophicus“ zu bestimmen suchte, war genau das, was die Anwendung der grammatischen Regeln selbst regelt. Er suchte das Prinzip (diejenige Regel), das Bedingung dafür ist, daß Gedanken überhaupt ausdrückbar sind und Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Solch eine Regel ergibt sich allerdings nicht aus der Addition privater Vorstellungen oder der Anwendung einer willkürlichen Grammatik.

Diese Regeln zu bestimmen oder wenigstens aufzuzeigen, wodurch und wie sie bestimmt werden können, wird die Aufgabe des Abschnittes „Grammatik II“ sein. Ehe dies geschehen kann, muß aber der Begriff der Bedeutung analysiert werden. Systematisch betrachtet wird also nun an die, soeben zum besseren Verständnis der folgenden Analyse verlassene, Argumentation wieder angeknüpft. Den Versuch, die Bedeutung des Zeichens durch ein Objekt der Welt oder Anordnungen von Objekten zu erklären, habe ich bereits an mehreren Stellen problematisiert. Jetzt wird zu zeigen sein, ob und wie die damit verbundenen Probleme gelöst werden können.

4. Bedeutung

»Als ich das Wort jetzt aussprach,

bedeutete es für mich«.

Warum sollte das nicht einfach Wahnsinn sein?

Weil ich das erlebte? Das ist kein Grund.

Ludwig Wittgenstein, 1949.

„Ich spreche. Ich spreche, wenn ich meine Brötchen hole...“, mit diesen einfachen und alltäglichen Sätzen habe ich die Reflexion über unser Sprechen begonnen (vgl. S.32). Nun ist es an der Zeit, nicht nur zu fragen, *was* diese Sätze bedeuten, sondern vor allem *warum* diese Sätze überhaupt etwas bedeuten können. Ich will zunächst etwas genauer betrachten, was eigentlich geschieht, „wenn ich meine Brötchen hole“.

Ich betrete die Bäckerei und sage: „*Bitte zwei Mohnbrötchen, eine Brezel und drei Vollkornbrötchen.*“ Die Verkäuferin faßt sechsmal in unterschiedliche Körbe. Als ich sehe, daß sie zur Salzbrezel greift, sage ich: „*Nein, ich meine natürlich eine Laugenbrezel.*“ Ruck zuck befindet sich meine Bestellung in einer Tüte; die Verkäuferin tippt auf der Kasse herum und sagt: „*Vier Mark siebzig, bitte.*“ Ich tausche mein Geld gegen Brötchen und mache mich - „*Einen schönen Tag noch.*“ - auf den Nachhauseweg.

Was ging hier vor sich? Auf meine Worte hin wurden Brötchen bewegt, auf die Worte der Verkäuferin hin zückte ich den Geldbeutel, und nach dem Austausch unserer Worte, haben wir materielle Gegenstände ausgetauscht. Wie aber konnten die Worte bedeuten, was sie eben bedeuteten?

Es *scheint* doch naheliegend, dies folgendermaßen zu interpretieren: Zunächst fand in meinem Kopf ein geistiger Prozeß des Meinens statt. Dieser löste ein motorisches Programm der Zeichenproduktion, also mein Sprechen, aus. Worauf bei der Verkäuferin dann ein geistiger Prozeß des Verstehens und kurzzeitig einer des Mißverstehens erfolgte, der zuletzt dazu führte, daß ein materieller Prozeß des Brötchenreichens und Bezahlens ausgelöst wurde. Ist aber diese irgendwie naheliegende Interpretation auch die richtige?

Sicher ist, daß während dieser Sequenz bedeutsame Zeichen und Verhaltensweisen, wie der Griff zur Salzbrezel, im Spiel waren, und diese interpretiert und gedeutet wurden. *Die Zeichen bedeuten eine Intention; sie bezeichnen die imperativischen Interaktionsabsichten.* Das Verhalten zeigt, daß diese verstanden oder eben mißverstanden wurden. (Ich könnte mich ja auch so verhalten, als erwarte ich, zusätzlich zu den Brötchen noch die vier Mark siebzig zu erhalten.)

Die Zeichen bedeuten zweifelsohne etwas, was aus dem Zeichen selbst nicht ableitbar ist.

Woraus aber läßt sich die Bedeutung des Zeichens ableiten und begründen?

Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, ist im Vorangegangenen bereits deutlich geworden. *Die Bedeutung ist der Gegenstand* auf den sich das Zeichen mittels meiner Vorstellung bezieht, und dieser Bezug ist streng kausal zu beschreiben. Ich werde diese Argumentation im Abschnitt 4.1. „Behaviorismus - Bedeutung durch kontingentes Verhalten“ näher untersuchen.

Eine andere Möglichkeit, obige Frage zu beantworten, klang zwar schon an, wurde aber noch nicht ausführlich dargestellt. Nämlich: *Die Bedeutung ist das mentale Bild* oder die Vorstellung, die ich im Kopf habe, denn ich kann ja *meinen*, was es gar nicht gibt oder was keinem Gegenstand entspricht, wie etwa ein rundes Dreieck, ein Pegasus oder die wahre Liebe. Diese Position werde ich im Abschnitt 4.2. „Mentalismus - Bedeutung durch geistige Bilder“ diskutieren.

Schließlich könnte man die Frage nach der Bedeutung auch so beantworten: *Die Bedeutung ist nichts, als der Gebrauch des Zeichens im Zusammenhang unseres Lebens*. Dies ist die zentrale These, die es im Abschnitt 4.3. „Konventionalismus - Bedeutung durch soziale Vereinbarung“ zu prüfen gilt.

Es muß nun geklärt werden, ob eine dieser drei Antworten die Bedeutung der „Bedeutung“ zu erklären vermag oder ob das Verstehen von Bedeutung darüber hinaus begründet werden muß, um überhaupt verstanden zu werden.

Ich will meiner Analyse der Bedeutung allerdings noch eine Bemerkung voranstellen, die eine grundsätzliche Voraussetzung aller Positionen hervorhebt, auch wenn die Tragweite dieser Voraussetzung für eine Theorie der Semantik erst durch die folgende Analyse der Bedeutung klar ersichtlich werden wird.

Immer wenn wir von der Bedeutung der Zeichen oder der Worte sprechen, haben wir dem, zu dem wir sprechen, schon zweierlei unterstellt: *Rationalität* und *Kooperation*. Wir setzen stillschweigend voraus, daß der, mit dem wir sprechen, oder der, den wir eine Sprache lehren, derselben Rationalität (Vernunft) fähig ist wie wir und daß er in

gewisser Hinsicht *denken muß* wie wir. Nur in *gewisser Hinsicht* versteht sich, also sein Denken kann in anderer Hinsicht durchaus primitiv oder rudimentär sein, aber in gewisser Hin-sicht *muß* es meinem entsprechen. Ansonsten, z.B. wenn wir annähmen, der andere reagiere rein mechanisch auf unser Sprechen, wie dies ein Anrufbeantworter tut, würden wir gar nicht eigentlich sagen, daß er zu uns *spricht* (vgl. Wittgenstein, Zettel, §99). Es läge viel näher, seine Geräusche als Lärmquelle zu interpretieren. (Man denke beispielsweise an die musikalische Beschallung in einem Supermarkt und vergleiche damit die Aufführung einer Symphonie.)

Diese Voraussetzung der Rationalität und Kooperation beinhaltet die Annahme, daß jeder Sender von bedeutsamen Zeichen diese Zeichen in einer kohärenten Weise gebraucht. Wir können mit niemandem sprechen, dem wir unterstellen, daß die Zeichen, die er gebraucht, bei jedem Gebrauch eine andere Bedeutung haben und der Sinn eines jeden Satzes zugleich sein Gegenteil ausdrücken soll. Um dies vorauszusetzen, wird unterstellt (nicht erwiesen!), daß jede Person *formal* auf die gleiche Weise auf die Welt bezogen ist und die Welt für alle gleichermaßen wirklich ist, d.h. die Zeichen mittels derer wir kommunizieren, müssen intersubjektiv als identisch bestimmt werden können⁵¹.

⁵¹ Vgl. hierzu auch die Arbeiten von Paul Grice (1957, 1969) und Donald Davidson (1986). Grice betont als eine Voraussetzung von Kommunikation und Bedeutung, daß ein Sender etwas mit dem Sprech-akt intendiert, einen Zweck setzt, der beim Empfänger eine bestimmte Wirkung zeigt, *und* der Empfänger diesen Zweck erkennt (vgl. Grice, 1983, S.11 und S.20f). Dabei ist das Verständnis der subjektiven Rationalität, also das Verständnis dafür, warum der Sender diesen Zweck verfolgt, konstitutiv für ein Verstehen seitens des Empfängers (vgl. Meggle, 1983, S.486f). Diese subjektive Rationalität muß nicht einem objektiv wahren Rationalitätskriterium entsprechen. Etwas ganz ähnliches betont Davidson mit seinem Prinzip der wohlwollenden Interpretation („Principle of Charity“), das besagt, daß eine *nachsichtige* und *wohlwollende Interpretation* der Äußerungen anderer eine notwendige Bedingung jeder Verständigung ist. Allerdings nicht aus Humanität dem Sender gegenüber sondern notwendigerweise: „Die Nachsichtigkeit ist uns aufgezwungen; wenn wir andere verstehen wollen, müssen wir ihnen in den meisten Dingen recht geben, ob wir das mögen oder nicht“ (Davidson, 1986, S.280). Dabei versucht Davidson eine pragmatisch fundierte Quasi-Objektivität der Sprache zu begründen und jeden prinzipiellen (transzendentalen) Wahrheitsanspruch zu leugnen. Der Fortgang dieser Arbeit wird zeigen, daß dies nicht möglich ist (vgl. Kapitel V).

Eine fundierte Diskussion der Grice'schen Position und ihre Einbettung in die handlungstheoretische Semantik findet sich z.B. bei Meggle (1983).

4.1. Behaviorismus - Bedeutung durch kontingentes Verhalten

*Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches, wie
einem Ding ein Namenstäfelchen anheften.*

Ludwig Wittgenstein, 1949.

Die grundlegende Idee und das psychologische Forschungsprogramm des Behaviorismus wurde bereits dargestellt (vgl. S.25), und die bisherige Analyse der Sprache hat gezeigt, wie einflußreich der, mit dem Behaviorismus eng verbundene, Gedanke einer kausalen Erklärung der Bedeutung ist. Ich werde mich hier also nicht darauf konzentrieren, die im engeren Sinne behavioristisch genannten Erklärungsversuche der Bedeutung darzulegen (vgl. hierzu z.B. Harriot, 1974, Kapitel IV oder Hörmann, 1977, Kapitel VIII), sondern ich werde mich mit der prinzipiellen Möglichkeit auseinandersetzen, Bedeutung durch einen kausalen Mechanismus zu erklären. Die Frage ist also nicht: Behaviorismus à la Skinner: Ja oder Nein? Sondern: Ist die Bedeutung der Gegenstand selbst, und sind die Beziehungen von Zeichen, Sinn und Bedeutung kausal erklärbar?

Sprechen ist verbales Verhalten (vgl. Skinner, „Verbal behavior“, 1957) und als solches wird es wie jedes andere Verhalten durch kausale Kontingenzen gesteuert. Der optische Reiz „Ball“ tritt zusammen mit dem akustischen Reiz „Ball“ auf, und dadurch lernt ein Kind, in einem bestimmten Zusammenhang „Ball“ zu sagen⁵². Die Bedeutung des Zeichens „Ball“ ist der Gegenstand Ball, und jedermann weiß das, weil er durch die Kontingenzen seiner Umwelt abgerichtet wurde, diese Assoziation zu bilden⁵³.

⁵² Dies wird dann so interpretiert, daß das Kind „Ball“ sagt, wenn es Ball *meinen will*. Ich werde argumentieren, daß ein psychischer Zustand des Meinens oder Wollens innerhalb einer behavioristischen Sicht streng genommen nicht auftreten kann.

⁵³ Empirisch wurden Assoziationen von Zeichen untereinander im sogenannten „Wort-Wort Ansatz“ durch das Erfassen freier Assoziationen von Versuchspersonen untersucht. Die Zahl der Assoziationen in einer bestimmten Zeit wurde als ein Maß der Bedeutungshaltigkeit (vgl., Noble, 1952, 1963) des zur Assoziation vorgegebenen Zeichens angesehen. In verschiedenen Studien (vgl. Greenspoon, 1962; Williams, 1964 oder Kanfer, 1968.) konnte gezeigt werden, „daß eine breite Varietät von Merkmalen des Sprachverhaltens konditioniert werden kann, in dem Sinne, daß sie öfter von der Vp geäußert werden, wenn sie belohnt wird, als wenn sie nicht belohnt wird“ (Herriot, 1974, S.110).

Damit aber ist klar, daß der Begriff der Bedeutung ersatzlos gestrichen werden kann: Denn „was soll man mit dem »mentalistischen« und daher schwer faßbaren Begriff der Bedeutung operieren, wenn man von Verhalten und von Assoziation zwischen Stimulus und Response reden kann“ (Hörmann, 1977, S.101)?

Der Behaviorist erklärt die kausalen Beziehungen zwischen Zeichen und der Bedeutung der Zeichen durch klassische oder operante Konditionierungsvorgänge⁵⁴. Das heißt aber, daß das Zeichen „Ball“ *nicht irgendeine mentale Entität* im Bewußtsein des Sprechers *bedeutet*, sondern ein Verhalten ist, welches unter bestimmten Stimulusbedingungen aus-geführt wird. Alles was zur Aufklärung der Bedeutung eines Zeichens notwendig ist, ist eine funktionale Analyse der Bedingungen, unter denen das Verhalten durch Konditionierung erworben wurde und die es aktual aufrechterhalten. Auf geistige Zustände oder gar eingeborene Ideen muß hierbei nicht zurückgegriffen werden.

Es mag zwar den Anschein erwecken, daß Pawlovs Hund „denkt“, ein Glockenton „bedeutet“, daß er ein Hüftsteak serviert bekommt, was aber tatsächlich vorliegt, ist eine, durch den Mechanismus des Konditionierens erklärbare, Verhaltenssequenz, die zur Folge hat, daß dem armen Hund schon beim Glockenton das Wasser im Mund zusammenläuft.

⁵⁴ Diese Konditionierungsprozesse müssen keine *direkten* Konditionierung durch die Umwelt sein, sondern sie können *vermittelt* im Nervensystem selbst vor sich gehen. Solche Mediations-Theorien der Bedeutung beruhen auf dem sogenannten Shipley-Paradigma (vgl. Shipley, 1933). Shipley konnte, durch eine Reihe klassischer Konditionierungen, eine Verhaltenskette als konditionierte Reaktion auf einen unkonditionierten Stimulus auslösen, der selbst noch nie mit der konditionierten Reaktion gekoppelt war. Die konditionierte Reaktion wurde also durch eine indirekt einbezogene Konditionierung *vermittelt*. Die Wirksamkeit derartiger Mediationen zeigt sich im Phänomen der *semantischen Generalisierung* (vgl. Razran, 1949, Feather, 1965 oder Maltzmann, 1968). Konditioniert man z.B. einen Speichelfluß-Response auf das geschriebene Wort „right“, so konnte gezeigt werden, „daß die Generalisierung bei den Worten »wrong« und »correct« eintritt, aber nicht bei dem geschriebenen Wort »write«. [...] Es ist offensichtlich, daß, obwohl »write« phonologisch identisch mit »right« ist, die Verallgemeinerung der Reaktion nur bei Wörtern vorkommt, die in der *Bedeutung* mit dem ursprünglichen Reiz verbunden ist“ (Herriot, 1974, S.109). Semantische Nähe ist für Generalisierungsphänomene entscheidender als phonologische Ähnlichkeit (vgl. auch Hörmann, 1977, S.108). Wesentliche Modelle zur Mediations-Hypothese stammen von Bousfield (1951, 1961). Diese wurden vor allem durch Osgood (1957, 1959, 1968) zum *repräsentationalen Mediations-Modell*, welches auch emotionale Einflüsse zu berücksichtigen versucht, weiterentwickelt (vgl. hierzu Hörmann, 1977, S.112f).

Abschließend ist es noch interessant, darauf hinzuweisen, daß eine vermittelte Konditionierung von Verhaltensketten, wie sie innerhalb dieser Mediations-Modelle beschrieben wird, im Grunde die theoretische Erklärung für die Etablierung komplexer Verhaltensprogramme und Automatismen (vgl. Dörner, 1999, S.93ff) darstellt. Solche sprachlichen Automatismen können dann zur Erklärung der hohen Geschwindigkeit des Verstehens von Sprache herangezogen werden. Die Bedeutung des Satzes muß dann nicht mehr aus den einzelnen Vorstellungen additiv konstruiert werden, sondern der Satz löst als Ganzer automatisch ein bestimmtes motorisches Programm aus, welches z.B. auf die Frage „*Wie heißen Sie?*“ abläuft. Hier zeigt sich, auf welche Weise das orthodox behavioristische Modell in ein kognitivistisches Repräsentationsmodell übergeht, ohne das ursprüngliche Paradigma zu verlassen (vgl. unten).

Es mag zwar den Anschein erwecken, daß ich „denke“, das Wort Gerechtigkeit „bedeutet“, daß der Botokudenhäuptling, der mir all mein Hab und Gut geraubt hat, dafür bestraft werden soll oder es mir zumindest zurückgeben muß. Aber dem Wort „Gerechtigkeit“ entspricht eben keine universelle geistige Entität, sondern es ist ein verbales Verhalten, welches innerhalb der kontingenten Verhaltensweisen meiner Kultur, zwar mit dem Verhalten „Bestrafen des Häuptlings“ assoziiert wird, das aber für jemanden, der anders als ich abgerichtet ist, auch mit anderen Verhaltensweisen assoziiert ist. „Die Kontingenzen bilden zusammen die Kultur, in die ein Kind hineingeboren wird. Gerade weil Kultur nicht auf universell geteilten Bedeutungen und Ideen beruht, sondern auf Verhaltensweisen, die verstärkt werden, läßt sich leicht erklären, daß sie sich erheblich unterscheiden, wenn sie räumlich isoliert oder weit entfernt sind. Verschiedene Kulturen pflegen auch verschiedene »Werte« - auch dies ist nur Ausdruck für das, was positiv oder negativ verstärkt wird“ (Rust, 1996, S.157).

Wer hier einwenden möchte, daß das Wort Gerechtigkeit doch auf eine „Idee der Gerechtigkeit“ verweist, die für alle Menschen und zu allen Zeiten dasselbe *bedeuten* muß, der wird von einem behavioristischen Standpunkt aus belehrt, daß solcherart unwissenschaftliche Wünsche zur Erklärung der Bedeutung schlechthin nichts beitragen und jene „Idee der Gerechtigkeit“ eben nichts ist als eine kausal erklärbare Verknüpfung von Reizen und Reaktionen, also von sensorischem Input und motorischem Output des menschlichen Nervensystems. Wer wollte es da dem Botokuden verdenken, daß bei ihm andere Verknüpfungen verstärkt wurden?

Ich sage also zu meiner zweijährigen Tochter: „*Bitte bring mir den Ball!*“ Sie rennt zum Ball und bringt ihn mir. Das war nicht immer so. Aber mittlerweile hat sie gelernt, die Bedeutung meiner Aufforderung zu verstehen.

Aus behavioristischer Sicht besteht die Bedeutung meiner Aufforderung in nichts anderem als gerade in dem Verhalten, das der Satz auslöst.

Meine Aufforderung und das Verhalten meiner Tochter sind kausal verbunden. Der Satz löst das Verhalten aus. Es liegt ein kausaler Mechanismus vor, der als Assoziationsvorgang im Gehirn interpretiert wird. Meine Aufforderung ist ein sensorisches Schema, welches im Nervensystem meiner Tochter mit dem motorischen Schema „*Ball bringen*“

verknüpft ist. Die Verknüpfungen der Schemata erfolgt über die Mechanismen des klassischen oder operanten Konditionierens, ist also die Folge raum-zeitlicher Kontingenzen. Man kann sich dies leicht anhand Abbildung 9 veranschaulichen. Der „Sinn“ mehrerer Worte wird zu einem Satz addiert und das Satzschema verweist dann direkt auf ein motorisches Programm. Die Bedeutung des Satzes läßt sich also am Verhalten meiner Tochter ablesen und beobachten. Ebenso, wie sich die Bedeutung des Lautzeichens „Ball“ am realen Objekt Ball ablesen und beobachten läßt.

Exakter formuliert: Das Verhalten *ist* die Bedeutung der Aufforderung. Der Gegenstand *ist* die Bedeutung des Zeichens. Und die Verknüpfung beider, in einer Vorstellung, durch Assoziation, erfolgt nach den Bedingungen der Konditionierung.

Das heißt auch, daß in der Regel die einmalige Kontinguität von Gegenstand und Lautbild nicht genügt, um das Lautbild als Zeichen mit dem Gegenstand zu verknüpfen. Das Abrichten erfolgt sukzessive. Und natürlich kann eine solche Verbindung nach dem Prinzip der Extinktion auch wieder gelöscht werden. Man vergißt, mit welchem Gegenstand das Lautzeichen „Tympanon“ assoziiert war; man weiß nicht mehr, was es bedeutet.

Aus behavioristischer Sicht muß, will man exakt sein, der Satz *„Die Aufforderung »Bitte bring mir den Ball!« bedeutet, daß ein bestimmtes Verhalten gezeigt werden soll.“* ersetzt werden durch den Satz: *„Der kausale Mechanismus funktioniert so, daß der Reiz »Bitte bring mir den Ball!« ein bestimmtes beobachtbares Verhalten auslöst.“*

Es ist klar, daß man die hier postulierten kausalen Verknüpfungen durch verschiedene moderierende Bedingungen beinahe beliebig kompliziert konstruieren kann. So könnte man sagen: Ist zugleich mit der Aktivierung des sensorischen Schemas „Bitte bring mir den Ball!“ das sensorische Schema für „Brezel“ und das Schema für „Hunger“ aktiviert, so bringt meine Tochter den Ball nicht, sondern ißt die auf dem Tisch entdeckte Brezel.

Je mehr solcher moderierenden Nebenbedingungen man in das Kausalgefüge von Reiz und Reaktion einflacht, desto weiter entfernt man sich von streng behavioristischen Modellen. Und je mehr theoretische Variablen, wie etwa die Variable „Affiliationsmotiv“ in Abbildung 9 oder den „Hunger“ meiner Tochter, man einfügt, desto mehr nähert man sich den Modellen der kognitiven Psychologie oder der „Theoretischen Psychologie“ im Sinne Dörners (vgl. Dörner, 1999). Aber auch diese

theoretischen Variablen müssen prinzipiell in Observablen transformiert werden können, auch wenn dies bei der Entwicklung vorläufiger Modelle nicht unbedingt notwendig ist⁵⁵. Was aber, bei allen Unterschieden in der theoretischen und vor allem empirischen Herangehensweise solcher Modell, beibehalten wird, ist das behavioristische Paradigma einer *kausalen* Verknüpfung von Reizen und Reaktionen, so daß zwischen einfachen und komplexen Kausalgefügen *kein prinzipieller* Unterschied besteht.

Ist also nun die Bedeutung der Gegenstand oder das Verhalten selbst? Sind die Beziehungen von Zeichen, Sinn und Bedeutung auf diese Weise *kausal* erklärbar?

Kann der Satz „Die Aufforderung »Bitte bring mir den Ball!« bedeutet, daß ein bestimmtes Verhalten gezeigt werden soll.“ wirklich durch den Satz: „Der kausale Mechanismus funktioniert so, daß der Reiz »Bitte bring mir den Ball!« ein bestimmtes beobachtbares Verhalten auslöst.“ ersetzt werden?

Der zweite Satz kann, wie alle Sätze über Kausalgefüge, empirisch bestätigt werden. Man muß hierzu beobachten, welches Verhalten der Reiz „Bitte bring mir den Ball!“ wirklich auslöst. Man sagt, die Bedeutung des Satzes *ist* das Verhalten, welches für gewöhnlich, also in den meisten Fällen, auf den Satz folgt, bzw. welches er unter den moderierenden Bedingungen x, y, z auslöst. Ich weiß, was ich erwarte, wenn ich den Satz zu meiner Tochter sage, weil ich weiß, wie man gewöhnlich auf den Satz reagiert. Solange meine Tochter - wie noch vor einem Jahr - nicht in dieser Weise reagiert, sage ich: „Sie hat die *Bedeutung* der Zeichens noch *nicht verstanden*.“ Unter den moderierenden Bedingungen „Brezel“ und „Hunger“ funktioniert der Mechanismus so, daß meine Tochter die Brezel ißt statt den Ball zu bringen (- oder manchmal auch, bevor sie den Ball doch bringt).

Analoges gilt für die Bedeutung der Worte. Das Lautbild „Ball“ bedeutet eben einfach den Gegenstand, mit dem es über den Kausalmechanismus der Assoziation verbunden ist. Würde man gemeinhin in der Gegenwart eines Hundes auf diesen zeigen und „Ball“ rufen, würde das Lautbild „Ball“ eben Hund bedeuten.

⁵⁵ So wie in der Physik das Neutrino aus theoretischen Gründen postuliert wurde, ehe es tatsächlich empirisch nachweisbar war, kann man auch in der Psychologie aus theoretischen Gründen Zusammenhänge und Sachverhalte behaupten, obwohl sie noch nicht empirisch nachgewiesen wurden (vgl. hierzu z.B. das Konzept des Verknüpfersneurons bei Dörner, 1974 und 1999, S.80ff).

Der erste Satz dagegen ist empirisch *nie* verifizierbar. Die Aufforderung „*Bitte bring mir den Ball!*“ bleibt auch dann *diese* Aufforderung, wenn meine Tochter *nie* den Ball bringt, ja selbst, wenn *nie* irgend jemand daraufhin den Ball bringt. Die Aufforderung bezieht sich auf ein Verhalten, welches *sein soll*; und das, was sein soll, wird nie durch das bestimmt, was tatsächlich ist. Ich will sagen, der Befehl „*Dematerialisieren Sie sich!*“, hat doch einen bestimmten Sinn. Aber ist denn die Bedeutung dieses Befehls kausal durch das Verhalten festgelegt, welches im allgemeinen auf diesen Befehl hin beobachtet werden kann? (Der Befehl würde dann alles mögliche „bedeuten“, nur nicht das, was ich als seinen „bestimmten Sinn“ bezeichnet habe.)

Der Sinn des Befehles, also der Gedanke, den er ausdrückt oder meint, wird nicht durch die Wirkung bestimmt, die er erzielt. „Wenn ich sage, der Befehl »Bring mir Zucker!« und »Bring mir Milch!« hat Sinn, aber nicht die Kombination »Milch mir Zucker«, so heißt das nicht, daß das Aussprechen dieser Wortverbindung keine Wirkung hat. Und wenn sie nun die Wirkung hat, daß der andere mich anstarrt und den Mund aufsperrt, so nenne ich sie deswegen nicht den Befehl, mich anzustarren etc., auch wenn ich gerade diese Wirkung hätte hervorbringen wollen“ (Wittgenstein, PU, §498). Die Bedeutung des Befehls muß vor dem Verhalten schon festgelegt sein; es muß schon klar sein, was er *bedeuten soll* und welche Wirkung er *haben soll*. Ob er diese Wirkung dann auch wirklich hat, ist zweitrangig und vermag die Bedeutung dieser Zeichen nicht zu bestimmen.

Die *Bedeutung* eines Befehls kann also nicht, rein behavioristisch, als die kausale Wirkung bestimmter Zeichen erklärt werden, die diese Zeichen einem bestimmten Mechanismus gemäß auslösen. Was ein behavioristisches Modell erklärt, ist ein Zusammenhang von Reizen und Reaktionen. Was ein kausales (behavioristisches) Modell nicht erklärt, ist den Begriff der Bedeutung. Vielmehr wird dieser geleugnet, und versucht, den Begriff der Bedeutung als irrelevant aus dem (wissenschaftlichen) Sprachgebrauch aus-zuschließen (vgl. S.122 und S.133f).

Bedeutung heißt gerade, daß etwas Bestimmtes, also z.B. das Zeichen π , der dem Fremden geschenkte Pferdewagen oder eine beobachtete Verhaltensweise, *nicht sein sollen*, sondern etwas anderes, was aus dem Zeichen oder dem Pferdewagen oder der Verhaltensweise weder logisch noch kausal ableitbar ist. Da innerhalb eines Kausalzusammenhanges aber *prinzipiell* nichts anders sein kann, als es ist, ist auch der Begriff

der Bedeutung nicht durch einen solchen Kausalzusammenhang erklärbar. Die kausale Verknüpfbarkeit von Reiz und Reaktion ist sicher eine notwendige Bedingung, um von bedeutungsvollen Zeichen zu sprechen, aber hinreichend, um diese zu erklären, ist sie nicht. „Behauptungen, die Normen oder Standards implizieren, können nicht von Behauptungen über reine Bewegungen, die keine derartigen normativen Implikationen haben, abgeleitet werden“ (Peters, 1977, S.118).

Diejenigen, die von einer kausalen Erklärung der Bedeutung überzeugt sind, werden hier vielleicht sagen: Das klingt ja ganz hübsch. Aber das läßt sich doch alles ganz einfach kausal erklären. Was durch Konditionierung verknüpft wird, ist ein bestimmtes Lautbild und ein oder mehrere andere Sinneswahrnehmung (sensorische Schemata). Was ebenfalls durch solche - wenn auch sehr viel komplexeren - Konditionierungsvorgänge gelernt wird, ist die Grammatik einer bestimmten Sprache, so wie es im vorangegangenen Abschnitt dargestellt wurde. Und nun kann ich natürlich allerlei bedeutungslose Sätze bilden, die trotz allem eine mögliche Vorstellung ausdrücken. Der Satz „*Gestern bin ich auf einem Pegasus geritten.*“ verweist natürlich nicht auf eine kausal verknüpfte Tatsache, die diesem Satz entspricht. Es gibt Pferde und es gibt Flügel. Die Grammatik, die ich gelernt habe, ermöglicht es mir, die Vorstellung „Pegasus“ zu haben, egal, ob es dieses gibt oder nicht. Genauso können Zeichen nun auch zu Befehlen verknüpft werden, die noch nie befolgt wurden und vielleicht nie befolgt werden. Einen orthodoxen Behavioristen mögen obige Einwände nachdenklich stimmen, aber gegen eine kausale Erklärung der Bedeutung sprächen sie nicht.

„*Fast nicht*“, so möchte man sagen, denn die Frage, wer oder was denn die Anwendung einer solchen Grammatik im konkreten Fall bestimmt, also welche *Regel* festlegt, zu welcher Vorstellung die einzelnen Schemata gerade verknüpft werden *sollen*, wurde bisher noch nicht beantwortet. Sie müßte - von Seite der Behavioristen - natürlich so beantwortet werden, daß die Regel zur Verknüpfung von Schemata gemäß einer gelernten Grammatik wiederum kausal durch Konditionierungsprozesse festgelegt ist.

Wie aber wird nun die *Bedeutung*, beispielsweise des Wortes „Kausalität“, durch abrichten gelernt? (Wohl gemerkt, die *Bedeutung* des Wortes, nicht die Verwendung der Lautfolge „Kausalität“, um diese Bedeutung auszudrücken.)

Nun, Kausalität ist natürlich kein Gegenstand. Kausalität ist eine Relation zwischen Gegenständen. Der Behaviorist zeigt dem, dem er die Bedeutung des Wortes Kausalität beibringen will, also Gegenstände, die in einer Kausalrelation zueinander stehen und ruft: „*Das ist Kausalität.*“ Ebenso, wie er auf den Gegenstand Ball zeigt und sagt: „*Das ist ein Ball.*“

Nur, worauf *zeigt* der Behaviorist, wenn der andere die Bedeutung von Kausalität noch gar nicht kennt? *Welche* Relation zwischen den Gegenständen will er denn benennen? Und wie soll man die Bedeutung des Wortes „Kausalität“ jemandem beibringen, der nicht schon weiß, welche Relation zwischen den Gegenständen vorliegt, indem man sein Verhalten verstärkt?

„*Die kausale Ursache dafür, daß jemand die Bedeutung des Zeichens Kausalität erlernt, ist die kausale Verknüpfung der Relation »Kausalität« und des Lautbildes »Kausalität«.*“ So müßte der Behaviorist ja die *Bedeutung* von Kausalität erklären.

Aber dabei verstrickt er sich in einen unauflösbaren Selbstwiderspruch, da er, zur *Erklärung* der Bedeutung, die *Bedeutung* der Bedeutung immer schon voraussetzen muß. Wer eine kausale Erklärung der Bedeutung versucht, sagt in diesem Fall: „Die *Bedeutung* des Zeichens »Kausalität« ist kausal erklärt.“ Aber die Bedeutung des Zeichens „Kausalität“ soll ja nichts anderes sein, als „die Relation der Kausalität“ selbst. Das aber hieße, die Kausalität kausal erklären wollen. Also: Es gab eine Ursache, die hatte eine Wirkung, diese war wieder die Ursachen einer anderen Wirkung usw., und irgendwann ist *innerhalb* dieser Kausalkette die Kausalität (oder die Bedeutung des Zeichens „Kausalität“) *entstanden*⁵⁶.

Diese „Erklärung“ setzt das, was sie erklären will, immer schon voraus. Sie erklärt eben gar nicht das, was sie vorgibt zu erklären. (Eine kausale Theorie der Bedeutung *erklärt* so viel wie eine Theorie der Mathematik, die *erklärt*, daß eins und eins zwei macht, *weil*

⁵⁶ Um diese unbefriedigenden und letztlich nichts erklärenden logischen Zirkel an einigen Beispielen zu erläutern, kann man den Erklärungswert (bzw. -unwert) folgender Sätze betrachten: Die *Kausalität* ist eine Eigenschaft des menschlichen Nervensystems, die im Laufe der Evolution *kausal entstanden* ist. Wir denken in Kausalitäten, weil unser Frontalhirn größer ist als das des Sperlings bzw. im Gegensatz zur Sonnenblume überhaupt vorhanden. Unser Hirn ist die Ursache der (Wirkung) Kausalität.

eins und eins zwei macht und wir so rechnen müssen, wie wir rechnen, *weil* Rechnen eben heißt, daß eins und eins zwei macht.)

Im Grunde ist dies nicht weiter verwunderlich. Denn in einem rein kausalen Gefüge kommt Bedeutung überhaupt nicht vor⁵⁷. Daß meine Lottozahlen nie gezogen werden, *bedeutet nicht*, daß die Lottokugeln mich ärgern wollen. Der Regen macht die Straßen naß. Aber *für die Straße* bedeutet der Regen nichts. Ein Kausalgefüge ist eine Verkettung von Fakten nach einer einzigen unabänderbaren Syntax (Ursache - Wirkung - Ursache - Wirkung - ...). Semantik findet hierin nicht statt. Innerhalb einer Kausalkette kann nichts und niemand *meinen, daß etwas anders sein sollte*, als es eben ist. Wäre Bedeutung kausal fundiert, wäre Lügen nicht möglich. (Eine Kausalkette ist weder wahr noch falsch, noch kann sie *absichtlich* das Wahre als falsch bezeichnen oder umgekehrt.)

Die Bedeutung der Bedeutung kann nicht durch kausale Mechanismen wie die Abfolge von Aktivitäten von Neuronen erklärt werden. Hirnphysiologische Vorgänge sind semantisch impotent.

Dies wird ja meist auch zugegeben (vgl. Dörner, 1999, S.238), aber dann wird gesagt: „Bedeutungen werden durch die Beziehungen von Schemata konstituiert, nicht durch die Tätigkeit der einzelnen Neuronen. Bedeutungen bestehen - grob gesagt - darin, daß bestimmte Schemata einander abrufen. Das eine Schema, nichts anderes als eine Ansammlung von Neuronen, aktiviert ein anderes Schema, das ebenfalls nur eine Ansammlung von Neuronen ist. Und darin liegt Bedeutung!“ (Dörner, 1999, S.238f).

Aber *für wen* liegt denn in dieser Verknüpfung von Neuronenverbänden die Bedeutung? Doch wohl sicher nicht für irgendeinen dieser Neuronenverbände? Für kein Schema *bedeutet* die kausale Verknüpfung mit einem anderen Schema das, was die Verknüpfung, von außen betrachtet, d.h. aus der Perspektive eines die Bedeutung der Zeichen Verstehenden, *bedeuten soll*. Semantik geht aus der Syntax eines Kausalablaufes nie hervor. Genau dies hat John R. Searle mit seinem Gedankenexperiment des Chinesischen Zimmers zeigen wollen (vgl. Searle, 1980):

⁵⁷ Unter einem etwas anderen Blickwinkel als ich aber mit recht ähnlichen Argumenten lehnt auch Grice eine kausale Erklärung der Bedeutung ab. Wobei sich Grice im engeren Sinne auf kausale Erklärungen innerhalb der Argumentation C. L. Stevenson (1944) bezieht (vgl. hierzu, Grice, 1983, S.5ff) und sich nicht explizit mit der psychologischen Literatur auseinandersetzt.

Man setzt hierzu einen der chinesischen Sprache und Schrift völlig unkundigen Menschen in ein Zimmer. Dieses Zimmer ist voll von Nachschlagewerken, die man sich als komplizierte Tabellen vorstellen kann, die bestimmte chinesische Schriftzeichen bestimmten anderen chinesischen Schriftzeichen zuordnen. Außerdem gibt es in diesem Zimmer einen Briefkasten, in den von Zeit zu Zeit Blätter voller chinesischer Schriftzeichen gesteckt werden. Mithilfe der Nachschlagewerke kann der Mensch im Zimmer auf diese Zeichen hin nach den Regeln der Tabellen andere Zeichen auf ein Papier malen, die er durch einen anderen Briefkasten aus dem Zimmer reicht. Die Chinesen, die die Zettel einwerfen und entnehmen, verstehen, was sie bedeuten, und können mit dem Menschen im Zimmer wie mit ihren Landsleuten gleichermaßen Bedeutungen austauschen. Hier nun aber liegt der entscheidende Punkt. Denn mit dem Menschen im Zimmer tauschen sie gar keine *Bedeutungen* aus. Die Person im Zimmer operiert nur nach syntaktischen Regeln und „Searle ist mit Recht der Ansicht, daß ihr eben wegen dieser mechanischen Anwendung der Regeln jeder Einblick in die Bedeutung fehlt“ (Dörner, 1999, S.240). Der Mensch im Zimmer weiß nicht, was er liest und schreibt. Er *versteht* kein einziges Zeichen. Er kommuniziert nicht einmal, denn er ist nichts als ein mechanisches Ding, das nach gewissen Regeln einen Schreib-Lese-Kopf benutzt. Nun haben freilich die Chinesen außerhalb des Zimmers den Eindruck, daß im Zimmer jemand sitzt, der tatsächlich Chinesisch versteht.

Was Searles Gedankenexperiment also zeigt, ist folgendes: Das ganze Zimmer kann tatsächlich so behandelt werden, *als ob* es Chinesisch spräche und die Bedeutungen der Zeichen verstünde (vgl. Searle, 1994, S.250). Das Zimmer könnte den Turing-Test⁵⁸ der Chinesen beliebig lange bestehen, und trotzdem verstünden weder die Lexika, noch der Mensch im Zimmer auch nur ein Wort Chinesisch. Man kann sogar das ganze Zimmer

⁵⁸ Der englische Mathematiker Alan M. Turing hat vorgeschlagen, die Frage, ob künstliche Systeme denken können oder Sprache und Bedeutung verstehen, durch einen empirischen Vergleich (Turing nennt diesen Vergleich ein „Imitationsspiel“) des künstlichen Systems mit einem Menschen zu entscheiden (vgl. Turing, 1950). Sind Menschen nicht in der Lage, das Verhalten von Mensch und Maschine zu unterscheiden, hat das künstliche System im „Imitationsspiel“ gewonnen. Von vielen wird ein solcher Turing-Test als ein wichtiges Prüfkriterium der Isomorphie von künstlichem Modell und menschlichem Urbild angesehen. Die Idee dabei ist, daß, wenn der Turing-Test bestanden wird, man mit einiger Berechtigung sagen kann, daß das künstliche System wirklich denkt.

Allerdings folgt aus einem bestandenen Turing-Test nicht mehr, als daß nach den vorgegebenen Kriterien (z.B. der Zeit, die zum Vergleich der Verhaltenssequenzen zur Verfügung steht) eine statistische Mehrheit von Experten die Verhaltensweisen nicht unterscheiden konnten. Damit ist noch überhaupt nicht gezeigt, daß diese nicht doch unterschieden sind. Daß Computer denken - und „denken“ hier dieselbe Bedeutung hat, wie im Satz, „daß ich denke ...“ - zeigt ein bestandener Turing-Test so wenig, wie man durch eine vergleichende Verhaltensbeobachtung von Fischen und badenden Menschen herausbekommt, daß Fische gerne schwimmen. (Eine nicht empirische Frage kann nie empirisch entschieden werden.)

weglassen und den Menschen im Zimmer alle Zuordnungsvorschriften der Lexika auswendig lernen lassen. Er würde dadurch kein Wort Chinesisch verstehen. „Das Verfügen über ein Vokabular ist keine Garantie für wirkliches Verstehen“ (Rust, 1996, S.138). (Und vermutlich würden die Chinesen dies recht schnell merken, da die mechanischen „Antworten“ nicht mit den Handlungen dieser Person vereinbar wären. Es sei denn, bestimmte chinesische Zeichen wären rein mechanisch mit bestimmten motorischen Schemata verbunden, so daß sich die Augen der Person auf die chinesische Aufforderung hin, diese bitte zu schließen, tatsächlich schließen würden etc. Aber nun wäre auch dieses Schließen der Augen dieser Person selbst völlig unverständlich. Es würde einfach dem Mechanismus gemäß geschehen.)

Searle schreibt bezüglich der „System-Replik“ auf das chinesische Zimmer, die behauptet, daß das *ganze System* wirklich Bedeutung *verstünde*: „Der Grundgedanke ist, daß zwar die betreffende Person kein Chinesisch versteht, daß aber irgendwie die *Kombination* dieser Person mit ein bißchen Papier Chinesisch versteht“ (Searle, 1994, S.241). Für ein Turing-Test fähiges Zimmer braucht man natürlich jede Menge Papier, aber auch aus allem Papier der Welt, samt einer darauf niedergelegten Abbildungsvorschrift der ganzen chinesischen Sprache, ginge der qualitative Sprung des Verstehens von Bedeutung nicht hervor. Bedeutung *verstehen* nur die Chinesen außerhalb des Zimmers und der *spiritus ex machina* (der intentionale Geist außerhalb des Zimmers), der die Lexika erstellt hat (vgl. Searle, 1994, S.257). Und gerade hierauf kommt es an: Ich *muß* einen solchen *spiritus ex machina* annehmen, um das Chinesische Zimmer zu bauen. Ein solcher *spiritus ex machina* könnte z.B. ein chinesischer Bedeutungsforscher sein, der zeigen will, daß eine rein mechanische Anordnung, die nur nach syntaktischen Regeln operiert, in der Lage ist, Bedeutung zu verstehen, Aber bezüglich des Bedeutungsforschers *muß* ich einen „geistigen Vorgang“, der nicht mechanisch, als ein rein syntaktisches Programm verstanden wird, *voraussetzen*. Der Bedeutungsforscher wird nicht verstanden als einer, der notwendig ablief, wie er ablaufen mußte, sondern als einer, der mit seinen Handlungen anderen Handelnden etwas *bedeuten will*.

Searle wollte mit seinem Gedankenexperiment zeigen, daß wir „Intentionalität“, also absichtvolles Handeln, voraussetzen müssen, um einen Mechanismus zu konstruieren,

der mit Recht behandelt werden kann, *als ob* er Bedeutung verstehen könnte, obwohl er tatsächlich nichts versteht (vgl. Searle, 1994, S.265)⁵⁹.

4.2. Mentalismus - Bedeutung durch geistige Bilder

*Eine der philosophisch gefährlichsten Ideen ist,
merkwürdigerweise,
daß wir mit dem Kopf oder im Kopf denken.*

Ludwig Wittgenstein, 1950.

Wenn also, wie soeben dargelegt, Bedeutung nicht kausal erklärbar ist, wie dann?

Für viele scheint es nahe zu liegen, den kausalen Mechanismus durch eine mentale Repräsentation zu ersetzen, die die Bedeutung der Zeichen bestimmt. Das wesentliche an dieser mentalistischen Argumentation ist, daß die mentalen Zustände, die die Bedeutung festlegen sollen, als etwas *prinzipiell* anderes aufgefaßt werden als konditionierte Stimulus-Response Beziehungen.

Ein privater psychischer Zustand bzw. eine psychische Disposition lege stattdessen die Bedeutung der Worte einer Sprache fest (vgl. hierzu Putnam, 1979, S.27). „Eine Sprache zu beherrschen, heißt also, zu wissen, wie Mentalesisch in Wortketten übersetzt ist und umgekehrt“ (Pinker, 1996, S.96). Der Mentalist behauptet, das „Mentalesisch“ in unseren Köpfen legt die Bedeutung fest. Nur durch unsere privaten „geistigen Bilder“ werde die Bedeutung der Zeichen bestimmt.

Was ist davon zu halten? Erklärt diese These, was sie zu erklären vorgibt?

⁵⁹ Searle legt daher eine in gewissem Maße mentalistische Vorstellung und Deutung nahe. Es scheint mir wichtig, darauf hinzuweisen, daß Searle Intentionalität und Vernunft trotz der oben von ihm zitierten Äußerungen innerhalb einer mechanistisch-naturalistischen Identitätstheorie des Leib-Seele Verhältnisses zu erklären versucht. Intentionalität sei eine emergente Eigenschaft aus den spezifischen kausalen Kräften, die nur im *menschlichen* Gehirn wirksam sind (vgl. Searle, 1986 und 1994, S.258). Searles Einwand richtet sich also lediglich gegen die Erklärungsansprüche der sog. starken AI (artificial intelligence); ich dagegen habe versucht, die *prinzipielle Unmöglichkeit* aufzuzeigen, aus einem kausalen Mechanismus - welcher Art auch immer - Bedeutung zu erklären. Allerdings heißt dies nicht, daß es deswegen unmöglich ist, kausale *Modelle* der Bedeutung zu erstellen, deren Realisation auf dem Computer zum einen den Turing-Test bestehen können und zum anderen Prognosen über das tatsächliche Verhalten von Menschen zulassen. Unmöglich ist nur eine *Erklärung* des Grundes menschlichen Handelns durch einen kausalen Mechanismus (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 5).

Ich denke dabei an meinen Gang zum Bäcker. Angenommen, ich fasse noch in der Bäckerei in die Tüte und stelle fest, die Brezel ist schon hart, also von gestern. Ich sage zur Verkäuferin: „*Diese Brezel ist schon hart, ich hätte gerne eine frische.*“ Die Verkäuferin greift prüfend zur Brezel und antwortet: „*Nein, die Brezel ist genauso hart, wie eine frische Brezel nun mal sein muß.*“

Angenommen ich hätte ein bestimmtes mentales Bild für „*die Härte einer Brezel von gestern*“. Wem würde das nützen? Wie kann ich denn mit meinen Worten durch das Meinen *meiner* Vorstellung festlegen, was „*die Härte einer Brezel von gestern*“ bedeutet?

Was nun, wenn der mentale Zustand der Verkäuferin sich unglücklicherweise von meinem unterscheidet und für sie „*die Härte einer Brezel von gestern*“ auf die reklamierte Brezel gar nicht zutrifft? Was sollte ich da sagen? Für mich bedeutet „*die Härte einer Brezel von gestern*“ eben das, was *meiner* Vorstellung entspricht, und für die Verkäuferin eben das, was *ihrer* Vorstellung entspricht. Blieben wir beide stur bei der Bedeutung, die unser mentaler Zustand festzulegen scheint, es käme vermutlich zu einem Gerichtsprozeß. Dann müßte vielleicht ein Brezelsachverständiger entscheiden, wessen mentaler Zustand die richtige Bedeutung der Worte „*Härte einer Brezel von gestern*“ festlegt. Aber dies ist natürlich Unsinn, denn warum sollte denn das mentale Bild des Brezelsachverständigen die Bedeutung richtig festlegen?

Würden mentale Bilder die Bedeutung der Worte konstituieren, so wären gemalte Listen, mit denen man die Gegenstände vergleichen könnte oder, in diesem Fall, ein Brett, auf dem unterschiedlich leicht verformbare Knetmasseplättchen angebracht sind, an denen man die Härte der Brezeln durch Eindrücken prüfen könnte, viel praktischer. Aber auch damit wäre das mentalesische Dilemma nicht gelöst. Denn woran könnte entschieden werden, ob die Liste richtig benutzt wurde? Was wäre, wenn die fragliche Brezel, meiner Ansicht nach die Knetmasse mit der Aufschrift „*hart - ist von gestern*“ gerade schon eindrückt, die Verkäuferin aber das Gegenteil behauptet?

Es scheint also viel naheliegender zu sein, die Bedeutung des Ausdruckes „*Härte einer Brezel von gestern*“ von anderen Dingen abhängig zu machen. Man könnte z.B. die fragliche Brezeln mit allen anderen Brezeln in der Bäckerei vergleichen (und man müßte sich nicht einmal auf nur eine Bäckerei beschränken). Man könnte auch

versuchen, die Bedeutung unserer Worte durch demokratische Abstimmungen festzulegen; und tatsächlich wird im folgenden Abschnitt eine Position zu untersuchen sein, die etwas ganz ähnliches behauptet.

Ich will die mentalistische Position noch einmal anhand eines anderen Beispiels kritisch beleuchten. Besonders zwingend *scheint* diese Position nämlich bezüglich Zeichen zu sein, die innere Zustände und Empfindungen bezeichnen.

Der Mentalist faßt diese als nur ihm epistemisch zugängliche, private Entitäten auf, von denen nur er wissen kann, was sie bedeuten. Er sagt, daß sein privater Zustand, also z.B. seine Schmerzempfindung, die Bedeutung des Zeichens „Schmerz“ bestimmt.

Wenn ich hier aufzeige, daß diese private Schmerzempfindung mit der Bedeutung des Wortes „Schmerz“ nichts zu tun hat, so bestreite ich dabei natürlich nie, daß wir ein subjektives Erleben und individuelle Empfindungen haben, die auch das Verstehen der Bedeutung eines Satzes begleiten können. Es spricht auch nichts dagegen, daß wir diesem Erleben Ausdruck verleihen. Aber zur Erklärung der Bedeutung sind diese subjektiven Empfindungen nicht relevant (vgl. hierzu auch Rust, 1996, S.163f).

Ich habe das subjektive Erleben (die mentalesische Vorstellung) „Zahnschmerzen“ zwar erst, wenn ich den Schmerz empfinde. Aber die Bedeutung des Zeichens „Zahnschmerzen“ und den Sinn des Satzes „*Ich habe Zahnschmerzen.*“ kenne ich längst vorher, sonst könnte ich meine Empfindung gar nicht benennen und sprachlich ausdrücken. Ich könnte sonst auch zu mir selbst (ganz privat und im Inneren) nicht sagen: „*Jetzt empfinde ich Zahnschmerzen.*“

Es ist natürlich auch der umgekehrte Fall denkbar, indem einer zuerst etwas empfindet, und erst später ein Zeichen lernt, welches diese Empfindung ausdrückt.

Wichtig ist, daß ein mentales Vorstellungsbild kein Kriterium zur Bestimmung der Bedeutung eines Zeichens abgibt, denn hierzu bräuchte ich ein mentales Kriterium, welches die Gleichheit zweier Vorstellungen garantiert. „Wenn der bewußte mentale Zustand die Bedeutung festlegen soll, muß die Übereinstimmung der Anwendung [eines Zeichens] mit diesem Zustand als Kriterium für die korrekte Verwendung des Ausdrucks dienen“ (Rust, 1996, S.84). Über solch ein Kriterium verfüge ich aber nicht. Wittgenstein verdeutlicht dies anhand der Frage: „Was ist das Kriterium der Röte einer Vorstellung? Für mich, wenn der Andre sie hat; was er sagt und tut. Für mich, wenn ich

sie habe: gar nichts. Und was für »rot« gilt, gilt auch für »gleich« (Wittgenstein, PU, §377).

Meine Empfindungen sind keine Dinge, die ich bezeichne, und aus deren Bezeichnung folgt, daß die Bedeutung von Empfindungsausdrücken das Empfindungsding ist. Eine Empfindung ist noch kein Ding, das „Ding“ denke ich erst als die Ursache der Empfindung hinzu.

Das Wort „Schmerz“ drückt eine Empfindung aus. Es *soll* das *bedeuten*, was wir „Schmerzempfindung“ nennen (!), aber es bezeichnet kein „Empfindungsding“. Die Bedeutung unserer Worte kann nicht durch private geistige Bilder festgelegt werden. Es gibt kein mentales Ding „Schmerzempfindung“, welches die Bedeutung des Wortes „Schmerz“ sicherstellt⁶⁰.

Man kann dies kaum schöner illustrieren als Wittgenstein es in folgendem Beispiel tut: „Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir »Käfer« nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. - Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. - Aber wenn nun das Wort »Käfer« dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? - So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. - Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann »gekürzt werden«; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von »Gegenstand und Bezeichnung« konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus“ (Wittgenstein, PU, §293)⁶¹.

⁶⁰ Es wäre an dieser Stelle interessant, zu untersuchen, warum wir nur von Lebewesen sagen, sie haben Empfindungen, und welches formale Kriterium wir anlegen, indem wir dies tun. Es liegt ja nicht in der Erfahrung begründet, daß wir bei Steinen oder Fotoapparaten keine Sinnesorgane suchen, und uns nicht für ihre Empfindungen interessieren, dagegen aber durchaus die Frage stellen, ob die gerade zerquetschte Stubenfliege oder die Rinder im Viehtransporter etwas empfinden; und was? Eine solche Untersuchung über die Philosophie der Natur und die Differenz der Physik zur Biologie, würde an dieser Stelle aber zu weit vom eigentlichen Thema abführen.

⁶¹ Das hier Dargestellte findet sich in der philosophischen Literatur auch unter dem Stichwort „no-ownership theory“ diskutiert. „Das Gegebene ist subjektlos“ (Carnap, 1928, zitiert nach Rust, 1996, S.145), so formulierte Rudolf Carnap in seinem Buch „Der logische Aufbau der Welt“ die Tatsache, daß ich weder zu meinen eigenen inneren Zuständen, noch zur Außenwelt einen, gegenüber dem anderen, privilegierten privaten Zugang habe. Die Perspektivität meines subjektiven Gesichtspunktes ist eine Folge der raum-zeitlichen Bedingtheit meiner konkreten Erfahrungen, nicht meines privaten Zugangs zum

Deswegen ist es auch Unsinn zu sagen: „*Nur ich kann wissen, was ich denke.*“

„»Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle, ...« (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber *nicht* ein Urteil a priori“ (Wittgenstein, PU, S.564).

Denn zum Wissen gehört immer auch die Möglichkeit des Zweifels an dem, was ge-
wußt werden kann. Wissen darf den Zweifel nicht logisch ausschließen. Empfindungen
aber kann ich nicht bezweifeln, ich *habe* sie unbezweifelbar. Es ist sinnlos zu sagen:
„Ich habe eine Rotempfindung, aber ich weiß nicht, ob ich wirklich eine habe.“ Ich
empfinde oder denke eben. Und ich bin nie im Zweifel darüber, ob ich das, was ich
gerade empfinde oder denke auch wirklich denke oder etwas anderes oder gar nichts⁶².

„Ich kann wissen, was der Andere denkt, nicht was ich denke.

Es ist richtig zu sagen »Ich weiß, was du denkst«, und falsch: »Ich weiß, was ich
denke.«

(Eine ganze Wolke von Philosophie [in diesem Fall die Annahmen des Mentalisten]
kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre)“ (Wittgenstein, PU, S. 565).

Natürlich kann ich zweifeln, ob ein bestimmter Gedanke wahr oder ob ein sprachlicher
Ausdruck meinen Empfindungen angemessen ist. Aber das ist etwas völlig anderes, als
daran zu zweifeln, ob ich das, was ich denke, auch wirklich denke, oder ob ich nicht nur
glaube, die Schmerzen, die ich empfinde, zu empfinden.

Man könnte sich allerdings noch eine zweite mentalistische Position denken, die besagt,
daß ein *mentaler Prozeß des Meinens* oder *Intendierens* - anstatt eines mentalen Zu-
standes oder Vorstellungsbildes - die Bedeutung erklären kann?

Diese These gerät allerdings in ein ähnliches Dilemma, wie ich es schon im Abschnitt
„Grammatik I“ dargelegt habe. Dort bestand das Dilemma darin, daß die Anwendung
der grammatikalischen Regeln selbst wieder geregelt werden muß; die Grammatik also
nicht „für sich selbst sorgen“ kann.

Kann ich also durch einen mentalen Prozeß des Meinens bestimmen, daß das erste
Steinzeichen aus Gaiamputma bedeutet, „*Folge der Spitze des Pfeiles!*“?

Gegebenen.

⁶²Ich kann natürlich auch *mit Gewißheit* eine „unsichere“ Empfindung haben und sagen: „Ich bin mir
nicht sicher, ob die Person dort hinten wirklich Herr P. ist.“ Aber daß ich dabei eine bestimmte Emp-
findung habe, kann ich nicht sinnvoll bezweifeln.

Wäre dies möglich, so müßte hierzu auch mein mentaler Prozeß des Meinens, als so oder so bestimmt, *gedeutet* werden. Mein Intendieren muß also selbst wiederum geregelt werden, wenn es nicht beliebig sein soll, was jeweils gemeint wird⁶³. Es sei daran erinnert, daß der Mentalist eine kausale Regel, die einen solchen Vorgang erklärt, bereits ausgeschlossen hat (vgl. oben). Würde die durch mein Intendieren bestimmte Regel nicht ihrerseits gedeutet, d.h. geregelt, wäre jede Handlung und jede Bedeutung mit jedem Zeichen in Übereinstimmung zu bringen. Mein Meinen kann nun aber natürlich nicht durch einen mentalen Prozeß, also ein Intendieren zweiter Ordnung o.ä. geregelt werden. Denn ich kann hinter jeden mentalen Prozeß noch einen weiteren setzen, der festlegen muß, daß die Regel, die durch mein erstes Meinen bestimmt werden sollte, richtig gedeutet wurde. Jede Regel muß selbst geregelt werden, d.h. die Bedeutung der Regel muß gedeutet werden, damit es nicht beliebig ist, was es heißt, sich nach dieser Regel zu richten. Und die Regel der Regel der Regel muß ja immer noch gedeutet werden, und so fort ... „Darum ist »der Regel folgen« eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel »privatim« folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen“ (Wittgenstein, PU, §202). Es ist also auch für mich alleine unmöglich, durch einen mentalistischen Prozeß Zeichen eine bestimmte Bedeutung zu geben. Ich könnte selbst nie sicher sein, was die Worte meiner privaten Sprache bedeuten⁶⁴. Semantische Fakten sind keine Einzelperson-Fakten; „kein geistiges Faktum ist ein Individual-Faktum“ (Kemmerling, 1992, S.102). Hat ein Zeichen überhaupt Bedeutung, so gibt es keine einzelne Person, an deren Verhalten und Denken man diese erkennen könnte. Allerdings muß es ein Kriterium des richtigen oder falschen Regelfolgens geben und unsere Sätze dürfen nicht immer passen, wenn unsere Zeichen überhaupt eine *bestimmte* Bedeutung haben sollen. Ein Zeichen *soll* eine bestimmte Bedeutung haben, und eine Regel *soll* eine bestimmte Regel sein, ansonsten gäbe es weder bedeutungsvolle Zeichen noch Regeln.

⁶³Und eine solche Beliebigkeit würde letztlich implizieren, daß auch ich selbst nicht sicher sein kann, daß ich das Zeichen wirklich mit derjenigen Bedeutung meine, die ich intendiere.

⁶⁴Die Unmöglichkeit einer privaten Sprache, deren Zeichen eine bestimmte Bedeutung haben, ist unter dem Stichwort „Privatsprachenargument“ im Anschluß an Wittgensteins Argumentation in den §§243 - 275 der Philosophischen Untersuchungen vielfach dargelegt worden. Ein klare Darstellung findet sich z.B. bei Vossenkuhl, 1995 (v.a. S.259ff), oder bei Schulte, 1989 (v.a. S.191ff).

Private Vorstellungen oder meine individuelle, willkürliche Intention können weder die Bedeutung eines Wortes fundieren, noch - und das hatte ja schon Frege betont (vgl. S.112ff) - bestimmen sie den Sinn des Satzes⁶⁵.

4.3. Konventionalismus - Bedeutung durch soziale Vereinbarungen

*Die Bedeutung eines Wortes ist
sein Gebrauch in der Sprache.*

Ludwig Wittgenstein, 1949.

Der vorangegangene Abschnitt hat gezeigt, daß jeder mentalistische Versuch, die Bedeutung unserer Worte zu begründen, in einem infiniten Regreß endet, durch den die Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutung nie erklärt werden können.

Wie also läßt sich der drohende Regreß der Regelungen abwenden? Wer oder was kann Sinn und Bedeutung unserer Sätze bestimmen?

Die hierauf meist gegebene und in diesem Abschnitt zu prüfende Antwort lautet: „Dieser Regreß läßt sich nur abwenden, indem der Gebrauch selbst als letzte Instanz gedacht wird“ (Rust, 1996, S.95). Soziale Konventionen regeln, was der „mentalistische Regreß“ nicht zu regeln vermag.

Wie so oft, ist auch diese konventionalistische Position schon bei Platon zu finden. Dem Naturalisten Kratylos (vgl. S.105) setzt der Konventionalist Hermogenes entgegen: „Ich wenigstens [...] weiß von keiner anderen Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem anderen Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem anderen, den du ihm beigelegt hast. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen einzelne Städte ihr eigenes eingeführtes Wort haben, und Hellenen ein anderes als andere Hellenen, und Hellenen auch wiederum

⁶⁵ Ich bin hier „nur“ auf die grundlegende Struktur der mentalistischen Argumente eingegangen und habe gezeigt, daß diese nicht hinreichend sind, Bedeutung zu erklären. Eine ausführlichere Diskussion und die Darstellung unterschiedlicher mentalistischer Nuancen in den Ansätzen von Chomsky, Fodor oder Katz findet sich in Putnams Buch „Repräsentation und Realität“ (1991), sowie in Rusts „Wittgensteins Philosophie der Psychologie“ (1996). In letzterem finden sich außerdem eine Fülle von Querverweisen in die jeweils einschlägige „Fachliteratur“. Die in diesen Arbeiten vorgebrachten Argumente - die dort an vielen Stellen ausführlicher, als es im Rahmen dieser Arbeit geschehen kann, dargestellt werden - stimmen mit dem bisher Gesagten überein.

andere als Barbaren“ (Platon, Kratylus, 385e). Der jeweilige soziale Kontext legt, so der Konventionalist, die Bedeutung der willkürlich wählbaren Bezeichnungen fest.

Ich will meine Untersuchung dieser Position in drei Teile gliedern. Zunächst soll gezeigt werden, wie und unter welchen Bedingungen der mentalistische Regreß entsteht und auf welche Weise der Konventionalismus diesen Regreß vermeidet. In einem zweiten Schritt will ich die umfassende Konzeption Wittgensteins „Spätphilosophie“ darstellen, die als paradigmatischer Ausgangspunkt der meisten konventionalistischen Bedeutungstheorien der gegenwärtigen philosophischen Diskussion gelten kann⁶⁶. Anschließend werde ich die wesentlichen Kritikpunkte an Wittgensteins Konzeption ausführen und zeigen, daß Wittgenstein implizit auf etwas Bezug nimmt und Bezug nehmen muß, was als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt ist, wenn Bedeutung als der Gebrauch von Zeichen in einem sozialen Kontext aufgeklärt werden soll.

Die konventionalistische Vermeidung des mentalistischen Regresses

Ausgangspunkt einer konventionalistischen Überwindung des drohenden Regresses ist die Frage: „*Wie und wann kommt es überhaupt zum mentalistischen Regreß?*“

Wann *muß* ich denn die Regel der Regel der Regel deuten und diese Deutung deuten und deuten und ...

Der Regreß entsteht, wenn das Regelfolgen als epistemologisches Problem verstanden wird. Er tritt erst dann auf, wenn man *wissen* will, wann man korrekt gehandelt hat,

⁶⁶ Wittgenstein hat die Sprachkonzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ in der zweiten Phase seines philosophischen Arbeitens selbst einer eingehenden Kritik unterzogen. Man hat - aus philosophiegeschichtlichen Gründen - Wittgensteins Philosophieren in zwei getrennte Phasen eingeteilt. „Wittgenstein I“ habe, so manche Autoren, philosophisch eine konträre Auffassung zum späten „Wittgenstein II“. Wie so viele Einteilungen verdeutlicht auch diese Einteilung in etwa so viel, wie sie verschleiert, weswegen ich sie nur für begrenzt nützlich halte. Im Ganzen würde ich sogar behaupten, daß die Kontinuität in Wittgensteins Philosophieren durchaus größer ist, als diese Einteilung vermuten läßt. Die entscheidenden Unterschiede zur Position des „Tractatus“ werden im folgenden deutlich werden. Der Leser mag dann selbst entscheiden, inwiefern er die Philosophie Wittgensteins in „I“ und „II“ zerteilen möchte.

bzw. wenn man *wissen* will, ob ein Zeichen auch wirklich das bedeutet, als was man es deutet. Natürlich kann ich *glauben*, daß das zweite Steinzeichen aus Gaiamputma bedeutet, daß es hier nirgends eine Hütte gibt, und mich dann der „Bedeutung“ des Zeichens gemäß verhalten. Aber woher soll ich *wissen*, ob ich hier richtig oder falsch liege? Daß mein persönlicher Prozeß des Meinens die Bedeutung nicht festlegt, merke ich erst dann, wenn ein anderer vorbeikommt, und mir die wirkliche Bedeutung des Zeichens erklärt.

So *könnte* man denken! Aber genau hier zeigt sich der Regreß erneut: Woher *weiß* ich, daß ich die Zeichen seiner Erklärung richtig gedeutet habe? Was gibt mir die Gewißheit, daß seine Erklärung, „*Dieses Zeichen sagt, daß über der nächsten Bergkuppe eine Hütte ist.*“, nicht in Wahrheit bedeutet, „*es gibt hier keine Hütte*“? Und anhand welcher Kriterien entscheide ich eigentlich, ob der andere mir die Bedeutung des Zeichens überhaupt erklären will oder ob er mich zum Narren halten will, indem er mich beschwindelt⁶⁷?

Ich als einzelner kann eben nie *wissen*, ob ich der Regel folge oder nur *glaube*, der Regel zu folgen, und selbst ein anderer ist *nicht zwingend* eine Hilfe, um meine Unsicherheit zu beseitigen. „Bezüglich der Bedeutung heißt dies, daß ein Einzelner sich der Bedeutung eines Ausdrucks nie gewiß sein kann. Die Betonung liegt hier auf der Unmöglichkeit eines Maßstabes in sozialer Isolation“ (Rust, 1996, S.112). Ich kann nie *durch mich* wissen, was meine Zeichen bedeuten. Mir fehlt ein Maßstab, an dem ich beurteilen könnte, ob ich nicht nur *meine*, es zu wissen.

Saul Kripke hat dieses Deutungsdilemma als isoliertes Problem aufgegriffen und daraus ein skeptisches Paradox abgeleitet. Wenn jede Handlung so gedeutet werden kann, daß sie der Regel entspricht (vgl. Wittgenstein, PU, §201), dann sei unklar, wie wir überhaupt je einer Regel folgen können.

Da es keine Tatsachen kausaler, dispositionaler oder mentaler Art gibt, die den Unterschied zwischen zwei verschiedenen Arten der *Additionsregel* zu folgen, die durch das

⁶⁷Diese letzte Frage kann sich jemand, dessen Bedeutung kausal fundiert „ist“, übrigens gar nicht stellen, denn das Sprachspiel des Lügens setzt ein Anders-können, als man durch kontingentes Verhalten abgerichtet wurde, voraus. Genau dieses *prinzipiell* Anders-können kommt in Kausalrelationen nie vor, und dort, wo es in Kausalrelationen hineininterpretiert wird, kann dies nur geschehen, weil der Interpret auch *prinzipiell anders könnte*. Deshalb macht es auch keinen Sinn zu fragen, ob die Bienen sich im Schwänzeltanz manchmal - vielleicht zum Spaß - belügen. Allerdings lügen die Bienen nicht deshalb nicht, weil sie dazu zu ehrlich sind (vgl. hierzu auch Wittgenstein, PU, §249ff)!

Zeichen „+“ angegeben wird, bestimmen können, sei es unentscheidbar, welches die *richtige* Art ist, *alle je durchführbaren* Additionen durchzuführen (vgl. Kripke, 1982, S.21). Kripke meint, daß es weder logisch noch *a priori* ausgeschlossen ist, daß ich in der Vergangenheit statt der „Plus-Regel“ ($68 + 57 = 125$) der „Quus-Regel“ ($68 + 57 = 5$) gefolgt bin (vgl. Kripke, 1982, S.9). „Weil es nicht nur keine inneren Kriterien, sondern überhaupt keine strikten Kriterien für die Zusprache von Verstehen, Meinen und ganz generell von Bedeutung gibt, spricht Kripke von einer ganz neuen Form des Skepti-zismus, dem Bedeutungsskeptizismus“ (Rust, 1996, S.96). Wittgenstein habe, so Kripke, eine ganz neue Form des Zweifels aufgetan, der die Bedeutung der Begriffe selbst, an-statt „nur“ deren Entsprechungen in der äußeren Realität, skeptisch hinterfragt (vgl. Kripke, 1982, S.60)⁶⁸. Dieses skeptische Paradoxon sei nun, so Kripke (vgl. Kripke, 1982, S.66), nur skeptisch aufzulösen, indem man unter dem Gesichtspunkt der sozialen Norm einer Sprachgemeinschaft (unter einem „community-view“) *behauptet*, daß das Regelfolgen darüber hinaus keiner Rechtfertigung bedarf. Bedeutung werde durch die Norm einer Sprachgemeinschaft konstituiert, in welcher unterschiedliche Zeichen auf eine je bestimmte Weise gebraucht werden. Der Maßstab des korrekten Regelfolgens sei die Übereinstimmung mit dem öffentlichen Urteil der Sprachgemeinschaft. Der Konvention-alismus betrachtet also die gesellschaftliche Realität als den Maßstab, durch den der Sinn eines Satzes festgelegt wird, indem die Norm der Sprachgemeinschaft den Ort seiner Verwendung in der gesellschaftlichen Praxis bestimmt. „Die Sprache ist ein normatives System von Regeln, in welchem wir die Bedeutung unserer Begriffe kollektiv festhalten“ (Rust, 1996, S.96). Das Verstehen der Zeichen werde praktisch dadurch er-möglicht, daß die Zuschreibung einer bestimmten Bedeutung durch die Handlungen der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft erfolgt⁶⁹.

Kripkes skeptische „Lösung“ des epistemologisch begründeten mentalistischen Regresses bzw. des Interpretationsparadoxes besteht also in einem Verweis auf die pragmatische Dimension der Semiose (vgl. S.7). D.h. in unserem alltäglichen Sprechen *wollen* wir gar nicht *wissen*, ob die Bedeutung unserer Zeichen begründbar ist oder nicht. Wir

⁶⁸ Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß Wittgenstein diese Paradoxon nie ernsthaft vertreten, sondern im Gegenteil alle Voraussetzungen der Paradoxie als unhaltbar bezeichnet hat (vgl. Wittgenstein, PU, §199ff und auch ÜG, §219 und §524). Das skeptische Paradox ist nicht Wittgensteins Paradox. Eine ausführlichere Diskussion Kripkes Paradox findet sich z.B. bei Rust (1996, S.89ff) und bei Vossenkuhl (1995, S.262ff).

⁶⁹ Bedeutung wird dabei also im Grunde als eine demokratische Angelegenheit verstanden. Die folgende Analyse wird zu untersuchen haben, inwiefern und ob Bedeutung auf diese Weise tatsächlich *verstanden* werden kann.

stimmen mit anderen in unseren Worten überein, und dies zeigt, daß wir einen Ausdruck so verstehen, wie alle, oder zumindest die meisten anderen (vgl. Rust, 1996, S.113).

Theoretisch betrachtet kann *eine* Person tatsächlich nie *wissen*, ob sie mit den Urteilen der Anderen auch wirklich übereinstimmt, denn hier entsteht das Interpretationsparadox erneut. Nichts kann dieser Person garantieren, daß sie die Praxis der Gemeinschaft nicht mißversteht.

Kripkes Skeptizismus *vermeidet* zwar das theoretische Problem, indem er (wohl zu Recht) behauptet, daß es für unser alltägliches Sprechen keine Relevanz besitzt, aber bezüglich einer theoretischen Begründung der Semantik ist dadurch nichts gewonnen. Bedeutung wäre als theoretisch unbegründbar hinzunehmen.

Will man sich damit nicht zufrieden geben, so muß gefragt werden, wie es denn überhaupt verständlich ist, daß soziale Konventionen, die als Maßstab unserer Bedeutungszuschreibungen dienen sollen, möglich sind. Wenn der Hinweis auf die pragmatische Dimension des Zeichengebrauchs auch in theoretischer Hinsicht zur Erklärung der Bedeutung beitragen soll, so dürften unsere Handlungen selbst nicht beliebig sein. Ansonsten wäre Bedeutung ein zufälliges Ereignis und tatsächlich nicht erklärbar.

Ehe ich aber auf die Bedeutung unseres Handelns zurückkomme, soll nun die konventionalistische Position Wittgensteins betrachtet werden, die insofern über Kripke hinausgeht, als sie den theoretischen Skeptizismus auflösen soll und Kripkes Paradox selbst als einen unerlaubten (bzw. sinnlosen) Zug im philosophischen Sprachspiel betrachtet⁷⁰.

Ludwig Wittgenstein: „A-theoretischer“ Konventionalismus

⁷⁰Die nun folgende Darstellung der Position Wittgensteins mag manchem Leser vielleicht zu ausführlich erscheinen, und manch einer wird sich vielleicht fragen, ob es einer solch verwinkelten Argumentation bedarf, wo doch bereits Kripke den entscheidenden Hinweis auf die pragmatischen Dimension der Semiose gegeben hat. Ich halte die sehr ausführliche Darstellung aus drei Gründen für gerechtfertigt. Erstens radikalisiert Wittgenstein Kripkes Vermeidung des Paradoxons auf eine Weise, die das Paradox auch theoretisch zu verschwinden bringen soll. Zweitens ist Wittgensteins Werk der Ausgangspunkt vieler konventionalistischer Bedeutungstheorien und - wenn man so will - das Paradigma im Grunde jeder aktueller sprachphilosophischen Argumentation. Drittens geht meine Darstellung Wittgensteins über viele gängige „Wittgenstein-Zusammenfassungen“ hinaus, da diese die entscheidende Bedeutung des „spontanen Regelfolgens“ (und dessen Implikationen) oft nicht berücksichtigen. (Vermutlich wird dieser, mehr exegetisch denn systematisch motivierte, Grund tatsächlich „nur“ für die an der Philosophie Wittgensteins interessierten Leser aufschlußreich sein. Diejenigen Leser, die an der Konzeption Wittgensteins gar kein Interesse haben, können die Lektüre (vermutlich) ohne größere Verständnisschwierigkeiten mit dem Absatz „*Kritischer Übergang: Das Handeln am Grunde des Sprachspiels*“ fortsetzen.

Auch die zentrale These Wittgensteins besagt, daß die *Bedeutung* unserer Wörter durch den *Gebrauch* der Wörter innerhalb der Lebensform einer Sprachgemeinschaft bestimmt wird. Dabei ist der Gebrauch der Zeichen nicht vom Zeichen losgelöst. Er ist nichts, was außer und neben dem Zeichen zusätzlich existiert⁷¹.

Will man die Auffassung Wittgensteins nicht voreilig zu einer „Gebrauchstheorie“ der Bedeutung zurechtstutzen, so muß man sich verdeutlichen, in welchem Kontext diese These steht. Diesen Kontext, der mit den Ausdrücken „Lebensform“, „Sprachspiel“, „Familienähnlichkeit“ und „Paradigma“ umrissen werden kann, werde ich nun, zumindest in seinen Grundzügen⁷², darstellen.

Zunächst sei darauf aufmerksam gemacht, daß eine Kenntnis des Wortgebrauchs noch nicht unbedingt deutlich macht, *wozu* ein Wort gebraucht wurde. Wittgenstein schrieb hierzu bereits in der „Philosophischen Grammatik“: „*Verstehe* ich denn das Wort, mit der Beschreibung seiner Anwendung, verstehe ich denn seinen Zweck? Habe ich mich nicht um etwas Wichtiges betrogen?

Ich weiß jetzt nur etwa wie Menschen dieses Wort gebrauchen. Aber das könnte auch ein Spiel sein, oder Formen des Anstands. Ich weiß nicht, warum sie so handeln, wie die *Sprache* in ihr Leben eingreift. [...]

Nun, die Sprache greift ja auch in mein Leben ein. Und was »Sprache« heißt, ist ein Wesen bestehend aus heterogenen Teilen und die Art und Weise wie sie eingreift unendlich mannigfach“ (Wittgenstein, PG, §29). Neben dem tatsächlichen Sprachgebrauch kann man also auch an den Zwecken interessiert sein, die Menschen mit dem Gebrauch der Sprache verfolgen. Ich habe gezeigt, wie vielfältig die Zwecke sind, die wir in unserem Sprechen verfolgen (vgl. Kapitel III) und darauf hingewiesen, daß dies nur die Illustration *einiger* Zwecke sein konnte. Da Zweck und Gebrauch nicht identisch sind und der Zweck über den konkreten Gebrauch hinausweist, hat Andreas Kemmerling

⁷¹In diesem Punkt stimmt Wittgenstein durchaus mit der Position Mauthners überein (vgl. S.37ff). Dieser schreibt: „Die Sprache ist aber kein Gegenstand des Gebrauchs, auch kein Werkzeug, sie ist überhaupt kein Gegenstand, sie ist gar nichts anderes als ihr Gebrauch. Sprache ist Sprachgebrauch“ (Mauthner, 1982, S.24). Wer diese Werkzeugmetapher der Sprache - vielleicht aus guten Gründen - nicht gänzlich aufgeben will, der möge dabei, statt an Hammer und Säge, besser an Eisenbahnen oder Kreuzschiffdampfer denken. Solche Metaphern lenken unseren Blick, wenn wir die Sprache als Werkzeug betrachten, zumindest in die richtige Richtung (vgl. hierzu auch Putnam, 1979, S.40).

⁷² Eine ausführliche Darstellung dieser Begriffe findet sich natürlich bei Wittgenstein selbst oder z.B. bei Schulte (1987 und 1989).

versucht, die Bedeutung eines Zeichens durch den Zweck, den es erfüllt, zu definieren: „Die Bedeutung eines Zeichens ist derjenige Zweck des Zeichens, der durch die Sprachregeln angegeben wird“ (Kemmerling, 1992, S.115).

Allerdings, so muß man einwenden, lassen sich die Sprachregeln immer erst *ex post facto* gemäß den Zwecken, die Menschen mit ihrem Sprechen verfolgt haben, beschreiben. Und *den Zweck*, den ein Mensch sich setzt, *sieht* und *hört* man wirklich nicht, sondern nur die Lebensform, in der sich dieser Zweck darstellt. Sprachregeln können den Zweck nicht angeben, sondern sie dienen seiner Beschreibung.

Der Zweck, so will ich präzisieren, wird zwar durch die Sprachregeln *angegeben*, aber erst durch das Individuum *gegeben* und *gesetzt*. Dieser wichtige Punkt wird im Zusammenhang mit der Möglichkeit des „spontanen Regelfolgens“ noch weiter auszuführen sein.

Unsere Worte haben also nicht nur einen bestimmten Gebrauch, sondern wir verfolgen damit auch einen bestimmten Zweck. Der Zweck, der gesetzt wird, drückt aus, auf welche Weise die Worte in das Leben der Menschen eingreifen *sollen*.

Wittgenstein hat dieses Eingreifen der Sprache in unser Leben immer wieder betont und die Sprache selbst als eine **Lebensform** bezeichnet: „eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (Wittgenstein, PU, §19). Eine Lebensform aber umfaßt weit mehr als das bloße „verbal behavior“; sie umfaßt die Gesamtheit der Praktiken einer Sprachgemeinschaft. „Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn“ (Wittgenstein, ÜG, §229).

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Ob ein bestimmtes Wort der Botokuden bedeutungsgleich ins Deutsche übersetzt wurde bzw. überhaupt übersetzt werden kann, hängt von der tatsächlichen Verwendung des Wortes *und* seiner Übersetzung in der jeweiligen Sprache ab. Dabei umfaßt der Gebrauch des Wortes alle Ausdrücke und Handlungen, sowie alle Gemütsregungen und Eindrücke, die mit seiner Verwendung einhergehen. Diese können natürlich interindividuell verschieden sein, aber nur in dem Maße, in dem sie interindividuell übereinstimmen, fallen sie unter dieselbe Regel und bedeuten dasselbe. Ohne die Betrachtung der Zwecke aber, also der Art und Weise, wie die Worte in die jeweilige Lebensform eingreifen sollen, läßt sich nie beurteilen, ob die Worte dieselbe Bedeutung haben.

Das Sprechen der Menschen kann dabei in unterschiedlichen Lebensformen derart unterschiedliche Zwecke verfolgen, daß es schwerfallen kann, diese überhaupt noch als Lebensformen mit Gemeinsamkeiten zu identifizieren. (Man denke beispielsweise an den Unterschied von Freges Begriffsschrift zur Sprache der Dichtung.)

Wittgenstein nennt die verschiedenen, zum Teil spezialisierten oder auch primitiven, Verwendungsweisen der Sprache **Sprachspiele**, und er nennt „auch das Ganze: der Sprache und der Lebensformen mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel«“ (Wittgenstein, PU, §7). Diese Sprachspiele werden nach verschiedenen Regeln gespielt, und es liegen ihnen unterschiedliche Paradigmen zu Grunde.

Wittgenstein behauptet nun, daß diese Sprachspiele nicht alle *eine* bestimmte Eigenschaft gemeinsam haben müssen, so wie auch nicht alle Spiele *ein* gemeinsames Merkmal aufweisen müssen, um als Spiel zu gelten. Patience, Fußball, Monopoly oder das Sand-spielen kleiner Kinder sind nicht durch *eine* Gemeinsamkeit als Spiele gekennzeichnet, sondern durch „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (Wittgenstein, PU, §66). Abbildung 12 verdeutlicht diesen Gedanken anhand einiger Spiele, die untereinander ein Netz von Ähnlichkeiten aufweisen.

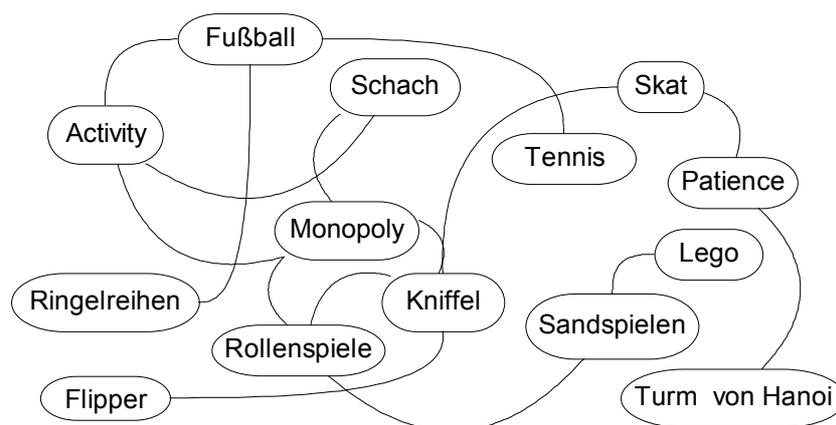


Abbildung 12: Einige Spiele.

So spielt man den Turm von Hanoi und Patience alleine; Patience und Skat sind Kartenspiele; Skat und Kniffel sind Spiele, die eine bestimmte Mischung aus Glücks- und

Strategiespiel aufweisen; Kniffel, Monopoly und Rollenspiele sind Spiele, zu denen man Würfel benötigt; Monopoly, Activity und Schach sind Brettspiele; Activity ist, wie Fußball, ein Mannschaftsspiel; Ringelreihen, Tennis und Fußball sind wiederum Spiele mit körperlicher Betätigung; Rollenspiele und das Spielen kleiner Kinder im Sand sind meist mit der Übernahme unüblicher Rollen verbunden; Sandburgenbau und das Spiel mit Legosteinen kann man als Konstruktionsspiele bezeichnen; usw. Genau dieses Auftauchen und Verschwinden von Ähnlichkeiten in den Tätigkeiten, die wir Spiele nennen, wendet Wittgenstein auf die unterschiedlichen Zwecke an, die wir mit unserem Sprechen setzen. Er sagt: die Sprachspiele bilden eine Familie, sie sind untereinander familienähnlich (vgl. Wittgenstein, PU, §67).

Ringelreihen und der Turm von Hanoi mögen zwar im direkten Vergleich keine Eigenschaft gemeinsam haben, aber sie seien durch ein Netz von Ähnlichkeiten untereinander verbunden. Gerade darin besteht ihre **Familienähnlichkeit**. Und so wie es viele unterschiedliche Spiele gibt, gibt es auch viele unterschiedliche Sprachspiele, die nicht durch *ein* bestimmtes Merkmal verbunden sein müssen.

Die „Urknall-Hypothese“ z.B. widerspricht der biblisch-mythologischen Erklärung des Ursprungs der Welt durch ein siebentägiges Schöpfungswerk nicht, sondern beide Erklärungen sind Sprachspiele im Kontext unterschiedlicher Lebensformen.

Diese Sprachspiele werden nach verschiedenen Regeln gespielt, und es liegen ihnen unterschiedliche Paradigmen zugrunde. Wenn sich die Regeln und Paradigmen ändern, ändern sich auch die Sprachspiele, und auf der Grundlage des einen Sprachspiels können die Paradigmen eines anderen Sprachspiels nicht beurteilt werden (vgl. S.16ff). Es ist eben Unsinn, zwei Schachspieler darauf aufmerksam zu machen, daß sie das Spiel *falsch* spielen, weil sie die Abseitsregel nicht beachten.

Ein **Paradigma** ist eine Tatsache, der innerhalb eines Sprachspieles die Rolle eines Maßstabes zukommt (vgl. Wittgenstein, PU, §50). So ist der Urmeter in Paris ein Maßstab für unsere Messungen in Metern und Zentimetern. Damit aber ist auch gesagt, daß der Urmeter innerhalb dieses Sprachspiels nicht gemessen werden kann. Es macht keinen Sinn, einen am Urmeter geeichten Meterstab an den Urmeter anzulegen und zu sagen: „*Da siehst du, genau einen Meter lang.*“

Jedem Sprachspiel liegen bestimmte Paradigmen zugrunde, die die Bedeutung der Zeichen des jeweiligen Sprachspiels mitbestimmen. Die Extension der Zeichen ist also

zum einen durch die gemeinsame Lebensform, zum anderen durch bestimmte paradigmatische „Extensions-Stereotypen“ bestimmt (vgl. Putnam, 1979, S.67ff).

Eine stereotype Kuh beispielsweise hat zwei Hörner, ein Euter, gibt Milch, steht auf der Alm oder im Stall usw. Solche Stereotypen werden *a posteriori* aus unserer Wahrnehmung der wirklichen Welt gewonnen⁷³. Sie bilden gewissermaßen die „Normalform-Beschreibung der Bedeutung eines Worte“ (vgl. Putnam, 1979, S.94), die innerhalb einer bestimmten Lebensform obligatorisch ist, d.h. ohne deren Kenntnis das Sprachspiel nicht mitgespielt werden kann. Dabei hat jede Sprachgemeinschaft bestimmte Mindestanforderungen in syntaktischer wie in semantischer Hinsicht. „Wie hoch das erforderliche Mindestmaß an Kompetenz ist, hängt jedoch entscheidend von der Kultur wie vom Gegenstand ab“ (Putnam, 1979, S.66). So ist es für die meisten Deutschen obligatorisch, die „Normalform-Beschreibungen“, d.h. die Extensions-Stereotypen die dem Sprachspiel „Tiere-Benennen“ zugrundeliegen, von Kühen und Pferden unterscheiden zu können. Was in der Regel nicht notwendig ist, um im allgemeinen Sprachspiel mitzuspielen, ist die Kompetenz die „Normalform-Beschreibungen“ von Ulmen und Buchen unterscheiden zu können.

Paradigmen können - und dies darf nicht übersehen werden - in den jeweiligen Sprachspielen nicht dargestellt werden, sondern sie sind ein Mittel der Darstellung. Sie können im Sprachspiel nicht gemessen werden, sondern sie sind der Maßstab eines bestimmten Urteils. (Man kann eben nicht auf eine Kuh zeigen und sagen: „*Siehst Du, unser Kuh-Paradigma ist genau das richtige.*“) Paradigmen entsprechen damit in gewisser Hinsicht den *Formen der Abbildung* in der Konzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ (vgl. S.119), denn auch sie können innerhalb des Sprachspiels nicht selbst abgebildet werden. Paradigmen *scheinen* also eine von der Sprache unabhängige Realität zu haben. Aber Wittgenstein betont: „Was es, scheinbar, geben *muß*, gehört zur Sprache“ (Wittgenstein, PU, §50).

D.h. nähme ich das gesamte Sprachspiel des Länge-Messens und alle damit verbundenen Handlungsweisen weg, würde der Urmeter *als Urmeter* verschwinden. Paradigmen sind nicht notwendige Voraussetzungen unserer Sprachspiele, sondern sie

⁷³Natürlich muß man hierzu nicht unbedingt eine lebende Kuh sehen, sondern es genügen auch Beschreibungen, Bilder, Photos oder Filmaufnahmen. Aber auch diese sind Teil der Welt und werden als wirkliche Beschreibungen, Bilder etc. wahrgenommen. (Es gibt keine *a priori*se Kuh.)

sind relativ zu den Sprachspielen, in denen ihnen eine paradigmatische Funktion zukommt (vgl. auch Wittgenstein, ÜG, §98 und §142).

Auf der Grundlage dieser Konzeption, der Funktionsweise unserer Sprache und des Gebrauchs unserer Worte wird es nun nicht mehr als die Aufgabe der Philosophie betrachtet, ein allgemeingültiges „Sprachspiel“, welches allen Sprachspielen zugrundeliegt, zu entdecken. Stattdessen habe der Philosoph lediglich die Aufgabe, durch die Analyse von tatsächlichen Sprachspielen und deren übersichtliche Darstellung, die eine oder andere Verwirrung zu beseitigen (vgl. S.28 oder auch Wittgenstein, PU, §122 und §126f).

Ich will diese Art der Sprachspielanalyse an einem **Beispiel** kurz erläutern, um die Anwendung der soeben dargestellten Ausdrücke „Lebensform“, „Sprachspiel“, „Familienähnlichkeit“ und „Paradigma“ zu veranschaulichen.

Jemand könnte sagen: „*Der Vokal e ist für mich gelb.*“ Was soll so ein Satz bedeuten? Wie klärt man die Bedeutung dieses Satzes? Oder hat so ein Satz prinzipiell keine Bedeutung?

Der Satz *kann* eine bestimmte Bedeutung haben. Dazu muß er einen bestimmten Ort und Gebrauch innerhalb eines sozialen Kontextes aufweisen. Der Satz hat Sinn, wenn er im Sprachspiel einer bestimmten Lebensform Verwendung findet.

Welchen Sinn hat er denn dann?

Dies läßt sich natürlich ohne eine Kenntnis der Lebensform, in die dieser Satz verwoben ist, nicht beurteilen. Was sich aber sagen läßt, ist folgendes: Das Farbwort „gelb“ ist im *gewöhnlichen* Kontext der deutschen Sprache durch ein erfahrungsabhängiges Paradigma (ein „Empfindungs-Muster“) bestimmt, dem eine bestimmte Funktion zukommt. Das Wort „gelb“ ist in die Regeln unserer Sprache auf eine bestimmte Weise eingebunden.

Im üblichen Sprachspiel ist obiger Satz also kein erlaubter Zug bzw. ein Zug, dessen Witz wir nicht einsehen.

Will uns der Sprecher die Bedeutung dieses Satzes erklären, also sagen, was der Satz bedeuten soll, wird er vielleicht auf die alltägliche Bedeutung, also den primären Gebrauch des Wortes, Bezug nehmen. Er könnte aber auch versuchen, den

Zusammenhang dieses Satzes mit seinen übrigen Erfahrungen und Handlungen zu beschreiben, um zu zeigen, wie dieser Satz in sein Leben eingreift. Man könnte diese Erläuterungen gewissermaßen als die Einführung einer sekundären Bedeutung des Zeichens „gelb“ verstehen oder allgemeiner gesprochen als die Beschreibung eines neuen Sprachspiels, in welchem dem Zeichen „gelb“ eine bestimmte Funktion zukommt. Dabei ist wichtig, daß, *wenn* sein Satz eine Bedeutung hat, also wenn er mit anderen eine neue Regel im Sprachspiel etabliert, diese Bedeutung nicht von der primären Bedeutung vermittelt werden muß. „Die sekundäre Bedeutung ist nicht eine »übertragene« Bedeutung. Wenn ich sage: »Der Vokal *e* ist für mich gelb«, so meine ich nicht: »gelb« in übertragener Bedeutung - denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs »gelb« ausdrücken“ (Wittgenstein, PU, S.557). Es ist natürlich denkbar, daß jemand (sogar niemand - dann hat der Satz keine Bedeutung) dieses Sprachspiel nicht mitspielt oder nicht mitspielen kann, da die Paradigmen seines gewohnten Sprachspiels in keiner Weise eine Anknüpfung an die Erklärungen des anderen zulassen. Der Satz *muß* keine Bedeutung haben. Deswegen sagt Wittgenstein: „»Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.« D.h.: willst du den Gebrauch des Wortes »Bedeutung« verstehen, so sieh nach, was man »Erklärung der Bedeutung« nennt“ (Wittgenstein, PU, §560).

Dieses Beispiel impliziert bereits, daß es möglich sein muß, neue Sprachspiele zu beginnen und **neue Regeln**, nach denen die Bedeutung unserer Worte zu beurteilen sind, festzulegen. Dies führt uns zum letzten und wichtigsten Bestimmungsstück Wittgensteins „a-theoretischen Konventionalismus“.

Damit kehren wir auch zur ursprünglichen Problematik dieses Abschnittes zurück, denn die Frage nach der Möglichkeit neuer Sprachspiele ist identisch mit der Frage: „*Wie kann man zum ersten Mal einer neuen Regel folgen?*“

Dabei ist klar, daß jeder *Ausdruck* einer Regel selbst Regeln voraussetzt, denn nur innerhalb eines bereits geregelten Kontextes können Sätze richtig oder falsch erscheinen bzw. zum Sprachspiel „passen“ oder eben im Sprachspiel nicht vorzukommen. Allerdings können nur solche Sätze eine bestimmte Bedeutung haben, die nicht immer passen (vgl. S.149). Bedeutung tritt nur auf, wenn es richtige *und* falsche Verwendungsweisen von

Zeichen gibt. Wirklich *neue* Regeln scheinen also zunächst gar nicht möglich, da sie nur auf der Basis bereits vorhandener Regeln Bedeutung hätten.

Gerade diese Problematik des Regelfolgens führte ja in den mentalistischen Regreß, der zeigte, daß ich nie *wissen* kann, ob ich nicht nur glaube, einer Regel, und damit auch einer neuen Regel, zu folgen. Kripke vermied die epistemische Problematik des Interpretationsparadoxons, indem er sagte, daß sie für unser alltägliches Sprechen nicht relevant ist. Damit ist das Problem als solches natürlich nicht gelöst; und eine wirkliche Lösung des Problems hielt Kripke ja für prinzipiell unmöglich (vgl. S.152f).

Wittgensteins Lösung scheint zunächst mit der Kripkes übereinzustimmen, denn er sagt, daß wir in der Praxis den Regeln folgen, *ohne* sie zu interpretieren, d.h. ohne zu fragen, ob die Regel auch wirklich das bedeutet, als was wir sie gedeutet haben. Wir können daher in völliger Sicherheit handeln, und das Fehlen von Gründen stört uns nicht (vgl. Wittgenstein, PU, §212). Es verhält sich sogar so, daß das *Interpretieren* und *Deuten* einer Regel erst im Kontext einer Situation möglich wird, in dem alles andere eben *nicht* gedeutet zu werden braucht (vgl. hierzu Schulte, 1989, S.161).

Allerdings geht Wittgenstein einen Schritt weiter, denn auch das Interpretationsparadox Kripkes und der philosophische Skeptizismus liegen in der Praxis begründet, d.h. sie treten nur im Kontext bestimmter Handlungen auf. Aber die Praxis unserer Handlungen ist ihrerseits nicht begründbar, und sie bedarf auch keiner theoretischen Fundierung; „die Praxis muß für sich selbst sprechen“ (Wittgenstein, ÜG,§139).

Ich erinnere an die Konzeption im „Tractatus logico-philosophicus“ (vgl. S.116ff). Dort mußte die Logik für sich selbst sorgen; sie konnte nicht weiter begründet werden; sie war das transzendente (für Wittgenstein auch das transzendente) Fundament von Sprache und Welt⁷⁴.

Dem späten Wittgenstein ist diese Ansicht aus guten Gründen fremd. Auch die Logik ist nur ein Sprachspiel (freilich ein in gewissem Sinne ausgezeichnetes). Und Sprachspiele bzw. deren Regeln werden durch eine soziale Praxis festgelegt, die für sich selbst sprechen muß und nicht noch einmal begründet werden kann. Allein in unseren praktischen Handlungen liegt der Grund unserer Kompetenz zu sagen: „*So ist es richtig.*“ oder „*So wird es gemacht.*“ Darüber hinaus, so Wittgenstein, können wir

⁷⁴Tatsächlich scheint es so, daß die Autonomie der Logik, wie sie in der Konzeption des „Tractatus“ formuliert ist, im Kontext der „Philosophischen Untersuchungen“ durch eine Autonomie der Grammatik ersetzt wird, die erst in den ganz späten Notizen in „Über Gewißheit“, selbst wiederum in der Autonomie des spontanen Handelns am Grunde des Sprachspiels ihr fragloses Fundament zugewiesen erhält.

keinen Begriff des Regelfolgens angeben (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.269). Aus diesem Grund habe ich Wittgensteins Konventionalismus als *a-theoretischen Konventionalismus* bezeichnet.

Wilhelm Vossenkuhl hat herausgearbeitet, daß dieses „*spontane Regelfolgen*“ die eigentliche Grundlage Wittgensteins Konventionalismus darstellt. Theoretisch (also epistemisch) ist der Regreß nicht zu lösen, aber indem der Regreß selbst als *eine* Form des spontanen Regelfolgens aufgefaßt wird, tritt er nicht als, prinzipiell unlösbares, skeptisches Paradox auf, sondern als *ein Ausdruck* zu Handeln, der aber drüber hinaus nicht wieder begründet werden kann und muß. „Das Regelfolgen ist also weder kausal noch logisch oder kognitiv begründet und dementsprechend auch nicht so zu erklären. Kein Akt des Regelfolgens wird von einer Kette von Ereignissen bewirkt, und kein solcher Akt läßt sich aus einer oder mehreren Regeln oder aus dem Wissen solcher Regeln logisch ableiten. Diese negative Charakterisierung können wir in der einen positiven zusammenfassen, daß das Regelfolgen spontan ist“ (Vossenkuhl, 1995, S.273). Das heißt nicht, daß es keine theoretische Rechtfertigung gäbe, sondern nur, daß diese Rechtfertigung der Evidenz zu einem Ende kommt (vgl. Wittgenstein, ÜG, §192); „- das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt“ (Wittgenstein, ÜG, §204). Dieses Ende „ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise“ (Wittgenstein, ÜG, §110).

Um es mit Wittgensteins Beispiel zu verdeutlichen: „Warum überzeuge ich mich nicht davon, daß ich noch zwei Füße habe, wenn ich mich von dem Sessel erheben will? Es gibt kein warum. Ich tue es einfach nicht. So handle ich“ (Wittgenstein, ÜG, §148). Und so handle ich nicht, *weil* ich damit so gute Erfahrungen gemacht habe oder *weil* ich weiß, daß ich zwei Füße habe. (*Weiß* ich denn auch, daß mich mein Gedächtnis nicht trügt oder daß ich den Sessel samt meiner Füße und dem Rest der Welt nicht halluziniere?)

Wir handeln spontan. Und das „Neue (Spontane, »Spezifische«) ist immer ein Sprachspiel“ (Wittgenstein, PU, S.570), und erst die Möglichkeit des spontanen Regelfolgens macht die Änderung und Erfindung neuer Sprachspiele möglich.

Um das „spontane Regelfolgen“ etwas genauer zu beschreiben hat Wilhelm Vossenkuhl drei Merkmale herausgestellt, die er das *Autonomie-Merkmal*, das *ästhetische Merkmal*

und das *Merkmal der Unerklärlichkeit* nennt (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.270ff). Ich will diese Merkmale kurz erläutern.

1. Wir folgen einer Regel spontan, weil wir ihr folgen können, ohne zuvor schon einmal dasselbe getan zu haben. Nur weil ich, um einer Regel R zu folgen, vorher keinen Akt vom Typ R und keine Handlung, die den Vollzug von R voraussetzt, vollzogen haben muß, führt das Regelfolgen nicht in den infiniten Regreß (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.269f). Ansonsten müßte ich nämlich vor jeder Handlung bereits eine andere Handlung vollzogen haben, die das jetzige Regelfolgen erst ermöglicht. Ich könnte dann *nie* handeln, weil die Kette der Voraussetzungen ja ins Unendliche fortgesetzt werden müßte. Regelfolgen ist rein formal nur denkbar, wenn es möglich ist, einer Regel jedesmal so zu folgen, als wäre es das erste Mal. „Der Regelfolgende verhält sich autonom und ganz selbständig, wenn er einer Regel folgt“ (Vossenkuhl, 1995, S.270). Um einer Regel spontan zu folgen, kann es trotzdem nötig sein, die Technik der Wortverwendung sehr gut (beinahe automatisiert) zu beherrschen.
2. „Das zweite Merkmal der Spontaneität des Regelfolgens ist das des grundlosen Entschlusses. Wenn ich gelernt habe, einer Regel zu folgen, kann ich sie »absichtlich« - und das bedeutet »willkürlich« - gebrauchen. Unwillkürlich folge ich einer Regel nicht, »unwillkürlich« ist ein Herzkrampf“. (Vossenkuhl, 1995, S.270). Die Art und Weise, wie ich der Regel folge, stößt mir nicht zu, sondern ich folge der Regel, indem ich gerade so handle, wie ich eben handle. Regelfolgen ist kein sprachlicher Reflex. Ich kann mich willkürlich zu einem neuen Sprachspiel entschließen oder ein gewohntes nicht weiterspielen. Ich entscheide willkürlich, wie ich handeln und welcher Regel ich folgen will, ohne daß es hierfür einen notwendigen rationalen Grund gibt. Aber meine Entscheidung hat auch keinen irrationalen Grund. „Vielleicht ist er [der Grund] ästhetischer Natur: [...] Nennen wir dieses Merkmal daher das *ästhetische Merkmal*“ (Vossenkuhl, 1995, S.271)⁷⁵.
3. Spontanes Regelfolgen ist daher unerklärbar. Ein Grund hierfür ist, daß Erklärungen beim Erlernen eines Sprachspiels keine Rolle spielen. Denn wir können keinem Menschen den Gehalt der Rotempfindung *erklären*. Wenn aber die Empfindung nicht erklärt werden kann, wie soll dann die Verwendung des Lautes „rot“ im Sprachspiel

⁷⁵Ich halte es für sehr problematisch, hier den Begriff des Ästhetischen einzuführen, zumal es nicht in systematisch nachvollziehbaren Gründen, sondern vielmehr in der Ermangelung eines klaren Begriffes begründet zu sein scheint, daß Vossenkuhl dieses Merkmal „ästhetisch“ nennt.

der Farbwörter *erklärt* werden können? Wer das Sprachspiel kennt, kann zwar vorhersagen, was einer normalerweise „rot“ nennt, aber das ist eben keine Erklärung sondern eine Beschreibung dessen, was er tut (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.271f). Es gibt keinen logischen oder gar kausalen Grund dafür, ein Sprachspiel auf eine bestimmte Art und Weise zu spielen. „Meine Handlungen, auch die sprachlichen, sind schlicht »meine Handlungen« und nicht etwas, dessen Verursachung vor mir oder in mir abläuft und von mir dabei beobachtet wird“ (Vossenkuhl, 1995, S.272).

Verbindet man nun alle Elemente Wittgensteins Konzeption eines „a-theoretischen Konventionalismus“, so wird verständlich, warum Wittgenstein nie eine umfassende *Gebrauchstheorie* der Bedeutung entworfen hat. Denn eine solche Theorie wäre tatsächlich nutzlos, um die Bedeutung *bestimmter* Zeichen zu erklären, da ja nur das spontane Regelfolgen die unterschiedlichen Sprachspiele ermöglicht. Wie aber die Sprachspiele gespielt werden, also wie gehandelt werden wird, läßt sich nach Wittgenstein nicht *a priori* entscheiden. Trotz allem gibt Wittgenstein einen wichtigen Hinweis bezüglich einer Analyse unserer Wortbedeutungen, wenn er schreibt: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes »Bedeutung« - wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung - dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.

Und die *Bedeutung* eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger zeigt*“ (Wittgenstein, PU, §43). Denn der Sprachgemeinschaft kommt insofern eine normative Funktion im Spielen der Sprachspiele zu, als es unmöglich ist, ein Sprachspiel alleine zu spielen. Wo die Kommunikation innerhalb eines sozialen Kontextes endet, endet auch die Sprache. Allerdings liegt in der Betrachtung des Zeichengebrauchs natürlich keine *theoretische* Erklärung der Möglichkeit von Bedeutung.

Kritischer Übergang: Das Handeln am Grunde des Sprachspiels

... „das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt“

(Wittgenstein, ÜG, §204). Dies ist sicherlich die entscheidende Wendung in der soeben dargestellten Konzeption Wittgensteins, und es wird die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein, die *normative Grundlage* einer Theorie der Bedeutung und ihren Bezug zum Handeln am Grunde des Sprachspiels freizulegen.

Zunächst will ich aber drei wichtige kritische Anmerkungen zu Wittgensteins Konzeption einfügen und das bisher Erarbeitete im Überblick zusammenfassen.

Meine Kritik bezieht sich zum einen auf die Konzeption der „familienähnlichen Sprachspiele“, zum anderen auf den Begriff des Paradigmas bzw. des Stereotyps und schließlich auf den Begriff des „spontanen Regelfolgens“.

1. Wittgenstein beschreibt Sprachspiele als eine durch „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (Wittgenstein, PU, §66) verbundene Menge von Tätigkeiten, die nicht unbedingt alle *ein* gemeinsames Merkmal gemeinsam haben müssen.

In diesem Schritt sehen viele Autoren einen radikalen Bruch mit der philosophischen Tradition (vgl. Schulte, 1989, S.151), da er eine eindeutige allgemeingültige Bedeutungs- und Begriffsklärung zu untergraben scheint. Die Pluralität der Sprachspiele wurde, im Anschluß an Wittgenstein, als eine Pluralität der Vernunft (vgl. Welsch, 1996) und schließlich als eine Pluralität der Wahrheit (vgl. Lyotard, 1986) interpretiert. Es gebe, aufgrund der unterschiedlichen Sprachspiele, keine Basis zur *allgemeingültigen* Beurteilung irgendeines Sachverhaltes. Die verschiedenen Sprachspiele könnten nicht übereinander urteilen und viele seien gar inkommensurabel (vgl. z.B. Kuhn & Feyerabend, 1970). Dies läge daran, daß die Sprachspiele im Netz der Familienähnlichkeiten nur indirekt miteinander verbunden seien, ohne auch nur *eine* Eigenschaft gemeinsam zu haben.

Donald Davidson hat gezeigt, daß diese Vorstellung falsch ist. Die unterschiedlichen Sprachspiele *müssen* etwas gemeinsam haben, um überhaupt als Sprachspiele erkannt werden zu können (vgl. Davidson, 1986, S.265). Das Übersetzungsproblem von einem Sprachspiel in das andere stellt sich sonst gar nicht, d.h. es gäbe gar keine unterschiedlichen Sprachspiele, weil sie für niemanden feststellbar wären⁷⁶. Eine

⁷⁶ Damit ist auch die These von Thomas Kuhn und Paul Feyerabend (vgl. Kuhn & Feyerabend, 1970) als unhaltbar zurückzuweisen, die behauptet, daß zeitlich aufeinanderfolgende Theorien und Forschungsparadigmen inkommensurabel, also nicht ineinander übersetzbar, sind und Wissenschaft eine auf sozialen und historischen Bedingungen basierende Abfolge von Paradigmenwechseln darstellt, die nicht

derartige theoretische Radikalisierung der Rede von den unterschiedlichen Sprachspielen, die zur *Beschreibung* tatsächlicher Sprechakte sehr hilfreich sein kann, ist unhaltbar.

Schon *rein formal* betrachtet haben zwei Spiele wie Ringelreihen oder der Turm von Hanoi mindestens *eine* Eigenschaft gemeinsam, nämlich die, gerade durch dieses Netz von Ähnlichkeiten miteinander verbunden zu sein (vgl. Abbildung 12). Es muß also noch nicht einmal inhaltlich gezeigt werden, daß allen Spielen z.B. eine Kompetenz-erhöhung durch den Vollzug von Handlungssequenzen, die nicht auf eine existentielle Bedürfnisbefriedigung bezogen sind, gemeinsam sei o.ä., um die These von der völligen Unvereinbarkeit zweier Sprachspiele zu widerlegen.

Es *muß* eine allen gemeinsame, vernünftige Basis der pluralen Sprachspiele gegeben sein, um überhaupt von einer Pluralität der Sprachspiele sprechen zu können (vgl. auch S.16ff und S.131).

2. Der zweite Kritikpunkt bezieht sich auf die Paradigmen, die als normative Basis der jeweiligen Sprachspiele betrachtet werden. Die paradigmatischen „Extensions-Stereo-typen“ Putnams erklären zwar durchaus, auf welcher Basis konventionalistische Bedeutungs-zuschreibung funktioniert. Aber sie erklären nicht, warum solche paradigmatischen Konventionen überhaupt getroffen werden können. Für das Messen *in Metern* ist der wirkliche Urmeter tatsächlich normativ und *ein solches* Paradigma wird immer *a posteriori* aus der Erfahrung zu begründen sein⁷⁷. Allerdings gründet auch der hierbei zugrundegelegte Realismus auf einer Reihe von Urteilen, die nur dann als wahr gelten können, wenn sie ebenfalls normativ gültig sind. Dies kann aber *innerhalb* des Realismus, durch das Zeigen auf einen Urmeter usf., nicht geschehen; daß wir überhaupt „Messen“ und den Raum nach bestimmten Quantitäten aufteilen, kann *so* nicht erklärt werden.

Solange man nur beschreiben will, wie eine bestimmte Sprachgemeinschaft die Bedeutung eines Zeichens auffaßt, reicht es völlig aus, den entsprechenden Typ der „Normalform-Beschreibung der Bedeutung eines Wortes“ (vgl. Putnam, 1979, S.94) anzugeben. Die Bedeutung eines Wortes ist in dieser Hinsicht tatsächlich das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt (vgl. S.161 bzw. Wittgenstein, PU, §560). Aber

ineinander übersetzbar sind (vgl. Davidson, 1986).

⁷⁷Hilary Putnam fordert in diesem Sinne zurecht: „Seien wir Realisten“ (vgl. Putnam, 1979, S.48ff).

die Normalform-Beschreibung kann ihre eigene Normativität nicht durch sich selbst be-gründen. Was Putnam bezüglich der Extensions-Stereotypen nicht reflektiert, obwohl er darauf hinweist, daß Stereotypen nicht durch operationale Definitionen bestimmbar sind (vgl. Putnam, 1979, S.69f), ist, wie sich das Stereotyp „Stereotyp“ selbst rechtfertigt, also woher das Paradigma seinen normativen Anspruch erhält.

Mit Wittgenstein könnte man hier einwenden, daß das Paradigma eben spontan gewollt wird und ihm nur deshalb die paradigmatische Funktion im Sprachspiel zukommt. Damit aber würde der Begriff der Norm selbst unverständlich, denn es ist beliebig, auf welche Weise der Regel spontan gefolgt wird. Dann aber wäre auch beliebig, was wahr ist, und es wäre z.B. nicht *notwendig*, bezüglich bestimmter Tatsachen einen realistischen Standpunkt einzunehmen. Die Kritik läuft also darauf hinaus, daß wir die tatsächlichen Gegebenheiten der Welt nur dann als Paradigmen der Sprachspiele betrachten können, wenn es notwendige und damit normative Bedingungen dieses internen Realismus gibt (vgl. auch Putnam, 1993)⁷⁸.

3. Der letzte Kritikpunkt bezieht sich auf das „spontane Regelfolgen“ und knüpft eng an das soeben Gesagte an. Wittgenstein selbst drückt sich in den wenigen Bemerkungen darüber nicht sonderlich klar aus, weswegen auch Vossenkuhls Darstellung seiner Position naturgemäß manches im unklaren ließ. Der entscheidende Punkt ist, daß das Regelfolgen als eine *autonome Handlung* verstanden werden muß. Diese muß unter anderem deshalb ihrem Inhalt nach unerklärlich bleiben, da wir uns selbst, in unserem Handeln, nicht als Objekt eines handelnden Subjekts erscheinen, in dem die Ursache der Handlung zu suchen ist, sondern im Handeln gerade dieses Subjekt selbst sind. Ich *will* so handeln, wie ich eben handle, und dieser Wille ist nicht eine zeitlich vorher-gehende Kausalursache der Handlung sondern die Handlung selbst. Die Autonomie des „spontanen Regelfolgens“ ist nichts anderes als die autonom vollzogene Handlung (vgl. auch Wittgenstein, ÜG, §402).

Die autonome Handlung muß deshalb unerklärlich bleiben, da keine Erklärung „hinter“ die autonome Handlung zurückgehen kann, ohne dieselbe als solche aufzu-

⁷⁸ Putnam selbst versucht in seinen späteren Arbeiten zu zeigen, „wie man zugleich interner Realist und transzendentaler Idealist sein kann“ (vgl. Putnam, „Von einem realistischen Standpunkt“, 1993, S.156ff). Er argumentiert dort gegen einen materialistischen oder funktionalistischen Physikalismus und lehnt jeden Begriffsrelativismus ab, auch wenn er m.E. eine wirklich transzendentalphilosophische Fundierung nicht vornimmt.

heben. Durch diese Autonomie der Sprecher aber scheint es beliebig, welches Sprach-spiel wir spielen, und der Konventionalismus scheint die Unterscheidung von wahr und falsch einfach aufzuheben. Er kann keine Norm bestimmen, durch die dem autonomen Handeln Grenzen gesetzt würden. Andererseits aber *soll* die Bedeutung unserer Sätze nicht beliebig sein⁷⁹. Autonomie meint also gerade nicht individuelle Willkür, obwohl die Handlung absolut unerklärlich bleibt. Dies wird im nächsten Abschnitt genauer herauszuarbeiten sein. Ihm kommt die zentrale Aufgabe zu, das Prinzip der Autonomie unseres Handelns, welches am Grunde der Sprachspiele liegt, zu explizieren⁸⁰.

Ich will diesen langen und wichtigen Abschnitt „Konventionalismus - Bedeutung durch soziale Vereinbarungen“ noch einmal im Überblick zusammenfassen.

Ich habe diesen Abschnitt mit der Analyse des mentalistischen Regresses begonnen, die gezeigt hat, daß dieser als epistemisches Problem auch konventionalistisch nicht gelöst werden kann. Kripke sah deshalb in der „pragmatischen Sorglosigkeit“, die sich um das theoretische Paradox einfach nicht kümmert und in den sozialen Vereinbarungen der jeweiligen Sprachgemeinschaft die Norm unseres Regelfolgens *postuliert*, den einzigen Ausweg aus dem Interpretationsparadox und die einzig mögliche Art den fundamentalen Bedeutungsskeptizismus zu überwinden.

⁷⁹Wir bestehen eben durchaus darauf, daß jemand ein Sprachspiel *falsch* spielen kann, anstatt zu sagen, er spiele eben ein *anderes* Spiel. Wenn ich beispielsweise sage: „*Ich bin gestern nicht auf dem Saturn gewesen - aber ich kann mich irren*“ so wäre das unsinnig. „Denn selbst der Gedanke, ich hätte ja, durch unbekannte Mittel, im Schlaf dorthin transportiert worden sein können, *gäbe mir kein Recht*, hier von einem möglichen Irrtum zu reden. Ich spiele das Spiel *falsch*, wenn ich es tue“ (Wittgenstein, ÜG, §662). Ich spiele hier nicht ein *anderes* Sprachspiel, sondern tatsächlich ein Sprachspiel *falsch*. Allerdings scheint es für Wittgenstein nicht erklärbar zu sein, woher eine solche Norm zur Beurteilung der Sprachspiele noch zu nehmen sei. Genau diese Frage soll der folgende Abschnitt durch eine Explikation des zugrundegelegten Autonomiebegriffes beantworten.

⁸⁰ Es ist kein Zufall sondern die systematische Konsequenz der hier dargelegten Argumente, wenn die aktuelle philosophische Kommunikationstheorie sich als Spezialfall einer allgemeinen Handlungstheorie präsentiert. So hat Georg Meggle eine umfassende handlungstheoretische Semantik, samt einer formalen Notationsweise („Handlungslogik“) einer handlungstheoretischen Kommunikationstheorie, skizziert (vgl. Meggle, 1993, 1994), wobei er darauf hinweist, daß der Großteil einer exakten philosophischen Ausformulierung hier noch zu leisten ist. Ein derartiges theoretisches Unterfangen kann m.E. nur gelingen, wenn man sich der transzendentalphilosophischen Fundierung (vgl. z.B. Lauth, 1989, S.196f oder Janke, 1993, Kapitel V) einer solchen Handlungslogik bewußt ist. Eine detaillierte Auseinandersetzung hiermit kann an dieser Stelle, wo es um die *Grundlagen* einer Philosophie der Psychologie und der Erklärung von Bedeutung geht, aber unterbleiben.

Dabei ist klar, daß man einen konventionalistischen Erklärungsansatz auch als einen kausal konditionierten oder einen über mentalistische Instanzen vermittelten Prozeß auffassen *kann*. Natürlich ist es möglich, im Sinne einer kausalen Aufklärung der Bedeutung, Konventionen als rein kausale Mechanismen zu beschreiben, die dazu führen, daß der Gesamtmechanismus so funktioniert, *als ob* Bedeutungen ausgetauscht würden. Ein so konzipierter Konventionalismus würde zwar manches beschreiben, aber Bedeutung ebensowenig erklären, wie ein rein behavioristischer Ansatz (vgl. Abschnitt 4.1).

Der Konventionalismus, der im sozialen Handeln der Sprachgemeinschaft eine normative Kraft sieht, die die Bedeutung der Worte begründet, sieht Bedeutung aber gerade nicht als kausal oder mentalistisch fundierbar an.

Allerdings führt ein so verstandener Konventionalismus ebenfalls in den infiniten Regreß. Diesen Regreß weist Sokrates in Platons „Kratylos“ auch dem Konventionalisten Hermogenes nach (vgl. S.150f). Denn eine nur durch die jeweilige Sozialgemeinschaft fundierte „Norm“ kann keinen Anspruch auf *allgemeine Gültigkeit* (z.B. der Logik) erheben. Es sei denn, wir würden „wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Wörter hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig“ (Platon, Kratylos, 425d).

Diese „Urwörter“, die jeder notwendigerweise *erkennen muß*⁸¹, lassen sich - ohne dabei Zuflucht bei den Göttern zu suchen - aber (nur) als *a priorische* und damit *notwendige* und *allgemeingültige* Begriffe der Vernunft verstehen (vgl. Abschnitt 6. und Kant, KrV). Der Konventionalismus scheint nur durch einen paradoxen Erklärungsabbruch à la Kripke oder durch ein Vermögen zu Begriffen *a priori* überhaupt zu einer Erklärung zu werden.

Wittgensteins Konzeption weist hier einen anderen „Ausweg“ aus dem Regreß. Er sagt: „Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).

⁸¹ „Indes aus welchem Grunde auch jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstünde, es müßte ihm immer gleich unmöglich sein, die der abgeleiteten zu verstehen, welche notwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht“ (Platon, Kratylos, 426a). Folglich könnte jemand der die „Urwörter“ nicht kennt, nie irgend etwas verstehen.

Es steht da - wie unser Leben“ (Wittgenstein, ÜG, §559).

Das Sprachspiel und seine Möglichkeit ist auf ein spontanes, autonomes Regelfolgen zurückzuführen, für das es keine vernünftige oder unvernünftige, genetische oder soziologische, kausale oder logische Begründung gibt. Es steht da - weil es spontan gewollt wurde.

Für Wittgenstein ist der Regreß undenkbar, weil er an den Anfang jedes Sprachspiels (und auch der Regreß ist ein Sprachspiel) die Tat eines Handelnden setzt (vgl. Wittgenstein, ÜG, §402).

Darüber hinaus ist für Wittgenstein keine Erklärung möglich. Damit will er die Frage der Bedeutung aber nicht im Sinne des Pragmatismus zum Verschwinden bringen und eine weltanschauliche Beendigung der Debatte nach dem Motto „*Jetzt machen wir's einfach mal so.*“ vertreten.

Wittgenstein schreibt: „Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere“ (Wittgenstein, ÜG, §422).

Was es aber bedeutet, daß das Sprachspiel nur im spontan gewollten Handeln fundiert ist, bleibt in Wittgensteins Konzeption unklar.

Was die Kritik einer konventionalistischen Bedeutungserklärung ergab, war folgendes: Will man statt dem *Gebrauch* des Wortes „Bedeutung“, die *Bedingungen*, die dem Gebrauch eines Zeichens als Zeichen zugrundeliegen, verstehen, so nützt es gar nichts, wie das Kaninchen vor der Schlange auf den Gebrauch der Worte in allen nur möglichen Lebensformen zu starren. Denn erst die Aufklärung dieser Bedingungen kann Bedeutung erklären. Eine genaue Analyse des Sprachgebrauchs wird sehr wohl erhellen können, in welchen Bedeutungen wir *bestimmte* Zeichen gebrauchen, aber nie warum wir Zeichen überhaupt als bedeutsame Zeichen gebrauchen können⁸². Ein letztes Beispiel mag dies verdeutlichen.

„»Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist?« - Eine Antwort wäre: »Ich habe Deutsch gelernt.«“ (Wittgenstein, PU, §381). Soweit die völlig zutreffende konventionalistische Analyse, die kürzer wohl nicht zu fassen ist. Ich benenne eine Empfindung mit einem Zeichen, welches konventionell festgelegt ist. Die Sprachregeln der Sprachgemeinschaft regeln den Sinn des Satzes.

⁸² Vgl.: „Dieses Spiel bewährt sich. Das mag die Ursache sein, weshalb es gespielt wird, aber nicht der Grund“ (Wittgenstein, ÜG, §474).

Aber: Wie und warum können die Sprachregeln regeln, und auf welcher gemeinsamen Basis können Konventionen vereinbart werden? Man kann die Frage „*Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist?*“ ja durchaus noch radikalisieren:

„*Wie erkenne ich, daß meine Empfindung farbig ist?*“ -

„*Warum habe ich Empfindungen?*“ -

Eine Antwort wäre nach wie vor: „*Ich habe Deutsch gelernt.*“ Aber damit ist nur gesagt, daß wir bestimmte Tatsachen eben in dieser Weise *benennen*, und noch nicht, wie es zu diesen Tatsachen kommt und wie diese erklärbar sind. Letzteres kann durch die Darlegung der Sprachregeln nach dem Muster „so sprechen wir eben normalerweise“ auch nie erklärt werden. Es ist klar, daß eine Erklärung, warum wir Empfindungen und gerade diese haben, hier nicht in zwei Sätzen gegeben werden kann. Aber es ist auch klar, daß eine konventionalistische „Antwort“ auf solche Fragen das eigentliche Problem noch gar nicht berührt. In den folgenden Abschnitten soll zumindest der Rahmen, in dem eine Lösung dieser Probleme und eine Beantwortung dieser Fragen zu erwarten ist, aufgezeigt werden.

Jede Analyse muß den üblichen Zeichengebrauch dabei zunächst fraglos hinnehmen und kann nie darauf abzielen, Lebensformen als falsch zu erweisen (vgl. Wittgenstein, PU, S.526 und S.572). Will man aber die Bedingungen der Möglichkeit einer Gebrauchs-analyse der Sprache erfassen, so muß man auf Begriffe zurückgreifen, deren Bedeutung unabhängig vom Gebrauch der Zeichen bestimmt ist.

Eine, in vielen Fällen sicherlich aufschlußreiche, Analyse des Sprachgebrauchs wird also um Begriffe erweitert werden müssen, die sich, obwohl sie sich nur *in* der Sprache zeigen, nicht *durch* die Sprache begründen sondern als Bedingungen unseres Sprechens reflexiv im Sprechen erkannt werden müssen.

Eine derartige transzendentalphilosophische Erweiterung der Sprachphilosophie bzw. der Philosophie der Psychologie gibt überhaupt erst das Fundament ab, auf dem diese selbst begründet werden können.

Gegen diese Argumentation wird von unterschiedlichen Seiten der Einwand erhoben, die hier angestrebte Erkenntnis sei nichts als ein paradoxer Versuch, mit der Sprache hinter die Sprache zu treten und dadurch sprachlich das Wesen der Sprache zu erfassen. Der Einwand lautet, die Erkenntnis der Bedingungen der Erkenntnis muß ja selbst

wieder erkannt werden. Ein solches Erkennen des Erkennens sei aber unmöglich, da es sich in einem Erkenntnisregreß verlöre⁸³. Dieses „transzendente Paradox“ macht Jaakko Hintikka (vgl. Hintikka, 1984, S.138ff) unter dem sprachphilosophischen Gesichtspunkt der von ihm entwickelten „spieltheoretischen Semantik“ geltend und behauptet die Un-möglichkeit, einen transzendentalen Grund anzugeben, auf dem eine konventionelle oder spieltheoretische Sprachspielanalyse beruhen *muß*. Allerdings vergißt auch er, auf die Bedingungen seiner Behauptung zu reflektieren. Denn diese Behauptung will er ja *als wahr* erkannt haben. (Sie sollte ja kein vorübergehender sprachphilosophischer Scherz sein.) Damit aber nimmt die angeführte Kritik gerade das in Anspruch, was sie kritisch zu eliminieren dachte, nämlich ein unhintergebares transzendentes Sprachspiel (vgl. auch Simon, 1994, S.73).

Im folgenden muß es also darum gehen, den transzendentalen Grund aller Sprachspiele aufzuzeigen, indem gezeigt wird, inwiefern das Handeln am Grunde des Sprachspiels zu Begriffen führt, die als Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutung notwendig vorausgesetzt werden müssen.

Dies sei noch einmal an einem Zitat aus Putnams Untersuchung „*Die Bedeutung von »Bedeutung«*“ veranschaulicht. Putnam kommt darin zu folgendem Ergebnis: „Dieser Vorschlag läuft darauf hinaus, daß wir die Annahme (II) unserer eingangs geführten Diskussion beibehalten: Bedeutung bestimmt Extension - *per constructionem* sozusagen. Aber (I) wird damit aufgegeben; der psychische Zustand eines Sprechers bestimmt nicht die Bedeutung dessen, was er sagt“ (Putnam, 1979, S.95). Dies läßt sich mit den bisherigen Ergebnissen meiner Analyse gut vereinbaren. Was Putnam allerdings nicht klärt, und was nun geklärt werden muß, ist die Bedingung der Möglichkeit, Bedeutung (i.S. von Extension) *per constructionem* festzulegen. Es ist gewissermaßen der Raum aufzuzeigen, in welchem konstruiert werden *muß* und der selbst nicht wieder ein Ergebnis sozialer Konstruktionen oder konventionalistischer Bedeutungszuschreibung ist. Dabei sollen weder psychische Zustände noch die Realität

⁸³ Die Struktur dieser Argumentation findet sich schon in Hegels Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“. Sie wurde von verschiedenen Philosophen zu verschiedenen Zeiten wieder aufgenommen. So greift z.B. genau an dieser Stelle die Idee des „hermeneutischen Zirkels“ (vgl. z.B. Heidegger, 1926) ein, die den Regreß als permanenten Aufstieg der Erkenntnis in einem nie endenden Zirkel deutet. Aber schon die Idee dieser hermeneutischen Erkenntnisspirale, die sich der wahren Erkenntnis im Unendlichen asymptotisch annähert, setzt ein Erkennen dieser Spirale voraus und bezieht sich, soll der „hermeneutische Zirkel“ mehr als ein heuristisches Modell sein, auf eine transzendente Erkenntnis, die als wahr erkannt wurde.

der Welt noch die Bedeutung der Sprachgemeinschaft bestritten werden. Nur läßt sich die Möglichkeit der Bedeutung eben aus keiner dieser Tatsachen erklären. Es wird also nach der Bedingung der Möglichkeit all dieser Fakten zu fragen sein. Diese Bedingungen sind der unhintergehbare transzendentalphilosophische Grund und das normative Fundament, auf dem eine Erklärung obiger Tatsachen erst möglich wird. Solch eine Erklärung weist alle post-modernen „anything goes“-Ideologien scharf von sich. Damit ist das Ziel der folgenden Kapitel umrissen.

5. Grammatik II - Normative Verknüpfung

*The elimination of the normative
is attempted mental suicide.*

Hilary Putnam, 1982.

Die vorangegangene Analyse der Elemente der Sprache hat gezeigt, daß diese ohne den Aufweis eines unhintergehbaren transzendentalen Grundes nicht erklärbar sind. Soll die Bedeutung unserer Begriffe und unser Handeln am Grunde der Sprachspiele nicht beliebig sein, kurz, soll es Wissenschaft und Moral überhaupt geben - und unser *Handeln zeigt*, daß es dies geben soll! -, muß ein Gesetz bestimmbar sein, unter dem unser Handeln und damit auch unser Sprechen *bestimmt werden soll*. (Nicht unser Handeln *bestimmt wird!*). Und der Sollens-Anspruch dieses Gesetzes muß absolut, nicht relativ (zu wem oder was auch immer) gültig sein.

Es bedarf, um Bedeutung überhaupt zu ermöglichen, eines Gesetzes, d.h. einer Regel, welches unabhängig von mir und unabhängig von den jeweiligen Gepflogenheiten und Lebensformen eines Sozialverbandes gültig ist. Dieses Gesetz muß nicht nur gültig, es muß auch theoretisch erkennbar sein, und es muß möglich sein, nach ihm zu handeln, und der Zweck, der nach dem Gesetz verfolgt werden muß, muß erreichbar sein (vgl. hierzu Lauth, 1989, S.133f).

Gibt es ein solches Gesetz nicht, so ist auch das Kausalgesetz der Natur, auch die Zahl π , auch die Unmöglichkeit einer Quadratur des Kreises, auch die Verurteilung des

Krieges nur bis auf weiteres gültig. Und dieser letzte Satz selbst hätte ohne solch eine Regel keinerlei Bedeutung.

Dabei sind die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung nicht wertlos, sondern sie können durchaus zum Verständnis der Vorgänge auf dem Gipfel (vgl. S.49) oder in der Bäckerei (vgl. S.130f) beitragen. Nur - keines der bisher aufgezeigten Elemente, die das Verstehen unseres Sprechens beschreiben, war hinreichend, um Bedeutung zu *erklären*.

Die Forschungsergebnisse aus Linguistik und Psychologie, die z.B. zu einer Beschreibung der grammatischen Regeln einer bestimmten Sprachgemeinschaft (wie im Abschnitt „Grammatik I“ dargestellt) führen, sind bezüglich vieler Fragestellungen höchst aufschlußreich. Aber um den *theoretischen* Erkenntniswert dieser Ergebnisse selbst beurteilen zu können, ist es notwendig, diese auf die „Grammatik“ eines grundlegenden transzendentalen Sprachspiels zurückzubeziehen (vgl. auch Apel, 1972, S.21). Ansonsten läuft man Gefahr, die empirischen Ergebnisse vorschnell als theoretische Erkenntnisse mit allgemeinem Gültigkeitsanspruch zu interpretieren. Dies mag sich dann in kausalen, mentalistischen oder rein konventionalistischen Bedeutungstheorien niederschlagen, die theoretisch allesamt unzureichend sind, um Bedeutung zu erklären.

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich gezeigt, wie Wittgenstein den „konventionalistischen Regreß“ überwindet, und argumentiert, daß er hierzu implizit auf eine fundamentale Regel Bezug nimmt, die im spontanen Regelfolgen eines autonom Handelnden verwirklicht wird⁸⁴. Diese Regel einer normativen Verknüpfung gilt es nun anzugeben.

⁸⁴ Die meisten Wittgenstein-Interpreten würden mir hierin vermutlich nicht folgen. So schreibt Wilhelm Vossenkuhl: „Das Handeln am »Grunde des Sprachspiels« ist kein Axiom einer Sprachtheorie. Es ist auch keine letzte, unhintergehbare oder transzendente Grundlage des Regelgebrauchs“ (Vossenkuhl, 1995, S.316). Es sei vielmehr eine nichtssagende, hinzunehmende Tautologie, die als Tautologie zwar wahr, aber als Tautologie eben nichtssagend und trivial ist. So interpretiert, wäre alles Philosophieren jenseits der Naturwissenschaft unsinniger sprachlicher Leerlauf (vgl. Wittgenstein, TLP, 6.53). Damit aber wäre *jede* theoretische Welterkenntnis, auch die der Naturwissenschaften, grundlos und zufällig. Erkenntnis wäre unmöglich, man könnte alles so oder so sagen (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.316). Wie schon mehrfach dargelegt, ist dies selbst keine sinnvolle Aussage.

Würde man Vossenkuhls Zitat folgendermaßen interpretieren (was dem Kontext seiner Interpretation aber zuwiderläuft), würde dies ganz im Sinne meiner weiteren Argumentation sein: Die transzendente Grundlage unserer Sprache ist nicht eine theoretische sondern eine praktische. Jede Sprachtheorie gründet in einem praktischen Akt einer Autonomie, die theoretisch nicht erklärbar, wohl aber reflexiv verstehbar ist. Aus diesem transzendentalen Grund läßt sich nicht ableiten, *wie* ein konkretes Sprachspiel gespielt wird, wohl aber, *daß* konkrete Sprachspiele gespielt werden müssen. Und die formale Norm, der alle Sprachspiele genügen sollen, ist mit dieser Autonomie gesetzt.

Genau dies ist das Ziel, nach welchem Wittgenstein unablässig geschossen haben mag, als er schrieb: „[Ich glaube, einen Philosophen, einen der selbst denken kann, könnte es interessieren, meine Noten zu lesen. Denn wenn ich auch nur selten ins Schwarze getroffen habe, so würde er doch erkennen, nach welchen Zielen ich unablässig geschossen habe]“ (Wittgenstein, ÜG, §387). Systematisch gesehen sind solche exegetischen Spekulationen ohnehin nicht bedeutsam.

Dabei ist es unzureichend zu sagen: „Der Kern der Normativität ist die faktische und fraglose Übereinstimmung“ (Rust, 1996, S.122). Sondern es müßte der Grund (nicht die Ursache) aufgezeigt werden, warum wir faktisch und fraglos in vielem übereinstimmen *müssen*, wenn wir überhaupt etwas sagen wollen. „Nicht die faktisch bestehenden, recht verschiedenartigen und inkonsistenten Sprachspiele, die mit ebenso verschiedenartigen und inkonsistenten Lebensformen »verwoben« sind, sind m.E. in der Lage, den von Wittgenstein postulierten maßgebenden Kontext für das Befolgen einer Regel abzugeben, sondern das »transzendente« Sprachspiel, das in ihnen allen als die Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Verständigung schon vorausgesetzt wird“ (Apel, 1993, S.163).

Damit geht Apel über die pragmatistische „Begründung“ der Vernunft als Voraussetzung des Verstehens, wie dies z.B. Davidson angenommen hat (vgl. S.132), hinaus und versucht dieses transzendente Sprachspiel theoretisch darzustellen.

„Das hier postulierte transzendente Sprachspiel ist keine geheimnisvolle Entität jenseits der von Wittgenstein analysierten Sprachspiele: Es ist nur eine normative Voraussetzung, die alle, die wissenschaftlich argumentieren, immer schon in Anspruch nehmen und die gleichwohl in der realen Gesellschaft immer noch zu realisieren ist“ (Apel, 1972, S.21).

Karl-Otto Apel: Das A-priori der Kommunikationsgemeinschaft

Ich will Apels Versuch, dieses transzendente Sprachspiel als A-priori einer unendlichen Kommunikationsgemeinschaft zu begründen, kurz darstellen. Daran anschließend werde ich allerdings argumentieren, daß die „regulative Idee“ einer solchen Kommunikations-gemeinschaft selbst auf Voraussetzungen gründet und noch nicht den unhintergehbaren Grund abgibt, nach dem gefragt wurde.

Apel zeichnet in seiner philosophiegeschichtlich ausgerichteten Analyse folgenden Gedankengang, mit dem er zu zeigen versucht, wie die normative Komponente der Sprache begründbar ist (vgl. Apel, 1993, S.334ff).

Die platonisch ontologische Frage: „Was ist X (z.B. Bedeutung, das Gute, die Wahrheit)?“ werde unter einer sprachphilosophischen Perspektive im Sinne Wittgensteins transformiert in die Frage: „Wie wird das Wort X in der Sprache gebraucht?“

Allerdings, so Apel, werde durch derartige Gebrauchsanalysen die eigentlich interessante Frage nicht beantwortet. Die philosophisch relevante Frage wäre: „Was *soll* man unter dem Wort X verstehen?“⁸⁵

Die Frage, wie soll z.B. der Begriff der Wahrheit verstanden werden, erfordere eine normative Begründung. Diese Begründung sei in dem, „in jedem Wortgebrauch angelegten, normativen Postulat eines intersubjektiven Konsensus aller virtuellen Sprachspiel-Teilnehmer über die *ideale Regel* des Wortgebrauchs“ (Apel, 1993, S.349) zu suchen. Dabei müsse man auf „die Struktur des idealen Sprachspiels, das alle vernünftigen Wesen spielen könnten und sollten“ (Apel, 1993, S.349) Bezug nehmen.

Die begriffssprachliche Verständigung in der als unbegrenzt zu denkenden Kommunikationsgemeinschaft sei hierfür das „regulative Prinzip“ im Sinne Kants. Und diese Kommunikationsgemeinschaft sei das A-priori, welches als letztes regulatives Metasprachspiel „Bedeutung“ und sprachliche Verständigung garantiert und „auf lange Sicht“ intersubjektiv gültige Begriffe konstituiert (vgl. Apel, 1993, S.353). Statt, wie Kant, die letzte Instanz der Rechtfertigung *a priorisch* gültiger Begriffe in der transzendentalen Einheit der Apperzeption⁸⁶ zu sehen (vgl. Kant, KrV, S.108f), sei diese in der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft aufzufinden und gegeben. Denn der erkenntnis-kritische Zweifel dürfe niemals „- wie im Falle des universellen Bewußtseinsidealismus, Phänomenalismus, Nominalismus oder Konventionalismus - die semantisch-pragmatische Konsistenz des immer schon in Anspruch genommenen Sprachspiels gefährden“ (Apel, 1993, S.356). Die Erkenntnis der transzendentalen Einheit der Apperzeption im individuellen Bewußtsein setze eine kommunikative Kompetenz voraus, die von pragmatischen Universalien abhängig sei. Diese Kompetenz bestünde in der reflexiven Antizipation des gemeinsamen (ideal geforderten) Logos der

⁸⁵Man kann dies sicher noch präziser formulieren und fragen: „Wie muß der Begriff X gedacht werden und warum soll er notwendigerweise gedacht werden?“

⁸⁶ „Die transzendente Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum objectiv und muß von der subjectiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird“ (Kant, KrV, S.113). Sie ist gewissermaßen das „ich denke“, welches alle meine Vorstellungen begleiten können *muß*.

unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. An die Stelle der kantischen „Verstandeshandlungen“ treten die konkreten „Verständigungshandlungen“ in der Kommunikationsgemeinschaft. „So scheint die *transzendental-hermeneutische* Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft die Einheit der *prima philo-sophia* als Einheit der *theoretischen* und *praktischen* Vernunft zu begründen“ (Apel, 1993, S.357).

Allerdings *scheint* es eben nur so zu sein. Denn wenn die Beantwortung der Frage: „Was *soll* man unter dem Wort X verstehen?“ erst „auf lange Sicht“ von der Verständigung der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft zu erwarten ist, wie *soll* man dann die Bedeutung des Postulats der idealen Regel verstehen⁸⁷? Diese läßt sich eben nur dann verstehen, wenn das konkrete Wollen eines Individuums, also sein intentionales Handeln, noch fundamentaler ist als die pragmatisch-semantische Kompetenz innerhalb einer Sprachgemeinschaft. Das hieße, auch am Grunde des Sprachspiels des „regulativen Prinzips einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ läge die autonome Handlung und nicht umgekehrt. Damit aber wäre die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft nicht in der „*transzendentalhermeneutischen* Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ sondern auf den konkreten Vollzug einer noch genauer zu bestimmenden Handlung zu gründen. Die Normativität der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft ist nicht aus dieser begründet, sondern wird notwendig in diese hineingelegt (Apels regulatives Prinzip fordert durchaus zu Recht, nur ist die Kommunikationsgemeinschaft nicht Grund dieses Prinzips). Dabei setzt eine Erkenntnis durch Sprache sicherlich jene pragmatisch-semantische Kompetenz voraus, aber diese kommunikative Kompetenz gilt es ja gerade in der (natürlich sprachlichen) Reflexion zu erklären. „Das transzendente Argumentieren erfolgt weder von einem ungenannten Standpunkt außerhalb des fraglichen Rahmens der Sprache noch verweigert es schlechthin die Auskunft über seinen Ort. Es zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß es im Unterschied zum üblichen Reden über Gegenstände das Thematisieren solchen Redens betreibt und dennoch nicht ausweicht in einen metatheoretischen Regreß ohne Ende. Im Reden über die

⁸⁷ Ich weise auf die *strukturelle* Ähnlichkeit der Argumentation Apels zu der Hintikkas hin und erinnere an die oben dagegen vorgebrachten Argumente (vgl. S.173).

Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Redens über die Welt wird immer auch ausdrücklich über die Bedingung der Möglichkeit solchen Redens geredet. Das transzendente Argumentieren ist, wenn man so will, die transzendentalphilosophische Erläuterung des transzendental-philosophischen Tuns“ (Bubner, 1984, S.78).

Im folgenden muß also erläutert werden, daß das autonome Regelfolgen eines Subjekts in der Sprache die Erwartung und Anerkennung derselben Autonomie in anderen Objekten der Erfahrung des handelnden Subjekts notwendig impliziert und daß die normative Gültigkeit der Bedeutung unserer Begriffe nicht aus einem individuellen solipsistischen Subjekt (wie Apel es Kant vorwirft - ob zu Recht kann hier nicht untersucht werden), sondern aus einem überindividuellen, allgemeinengültigen Prinzip bestimmt ist.

Ich werde dabei in folgenden Argumentationsschritten vorgehen. Zunächst werde ich darstellen, auf welche Weise Peter Rohs versucht, Intentionalität als Bedingung sprachlicher Bedeutung aufzuweisen. Er bestimmt diese als Tatsache im logischen Raum und knüpft damit an die Konzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ an (vgl. S.117ff).

Anschließend werde ich den Begriff des Wollens (der Intentionalität) näher bestimmen und die mit dieser Bestimmung verbundene fundamentale Schwierigkeit kurz diskutieren. Dann werde ich aufzeigen, warum die Unmöglichkeit, sprachliche Regeln anzugeben, sich nur auf deren materialen Gehalt, nicht aber auf das formale Prinzip, nach dem die Sprechhandlungen bestimmt werden sollen, bezieht.

Und schließlich werde ich versuchen, die transzendente Konstitution der interpersonalen Bezogenheit zu veranschaulichen.

Peter Rohs: Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?

Rohs richtet sich in seiner Argumentation gegen Apels Auffassung eines „Sprachaprioris“, d.h. gegen die These, daß das jeweilige Eingebundensein in die Kommunikationsgemeinschaft und deren Sprache eine *a priorische* Voraussetzung der Erkenntnis darstellt. Hierzu weist er eine vorsprachliche Intentionalität⁸⁸ nach, die sich in einem transzendentalen „logischen Raum“ im Sinne Wittgensteins ereignet.

⁸⁸ Intentionalität wird dabei nicht als eine biologisch-naturalistische Eigenschaft verstanden, wie z.B. Searle dies tut (vgl. S.150). (Und sie kann auch nicht so *verstanden* werden.)

Apel, so argumentiert Rohs, verkürze die kantische Formel: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Kant, KrV, S.75) unzulässigerweise auf die Behauptung „Anschauungen ohne Worte sind blind“⁸⁹.

Denn Apel spricht von einem Sprachapriori, da eine „interpretative Bestimmung der Phänomene“ immer schon Sprache voraussetzt und ohne Interpretation der einzelnen Sinnesdaten („repräsentatio singularis“) man gar nicht wissen könne, was man wahrnimmt. Ohne sprachliche Interpretation seien die Anschauungen eben blind.

Dagegen ist einzuwenden, daß auch das einzelne Sinnesdatum („repräsentatio singularis“) schon als singulärer Sinn bestimmt ist. Wir haben keine unbestimmten Sinnesdaten. Eine Vorstellung ist immer schon eine *bestimmte* Vorstellung, und der Gehalt einer „repräsentatio singularis“, wie z.B. die Empfindung „blau“, ist nicht weiter reduzierbar. Rohs schlägt vor, diese Bestimmtheit als den singulären Sinn im logischen Raum zu bezeichnen. „Schon bei der Wahrnehmung des Gegebenen kommt es zu einem Sinn im logischen Raum, dem singulären Sinn“ (Rohs, 1993, S.34). Schon der singuläre Sinn ist durch die „synthetische Einheit der Apperception“ (Kant, KrV, S.111f) als zur Erfahrung gehörig bestimmt. „Durch sie vollzieht sich die primäre Referenz. Wie Gedanken die eigentlichen »truth-bearer« sind, so [sind] singuläre Sinne die eigentlichen »reference-bearer«“(Rohs, 1993, S.34).

Das heißt, die singulären Sinne müssen begrifflich *weiterbestimmt*, also „auf Begriffe gebracht“ werden, um uns „die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung“ zu geben. Aber was begrifflich bestimmt werden muß, ist nicht völlig unbestimmt. Das „auf Begriffe bringen“ besteht in einer Verknüpfung singulärer Sinne, und erst durch diese Verknüpfung entsteht ein beurteilbarer Gedanke⁹⁰. Dieser Gedanke ist eine Tatsache im logischen Raum. „Tatsachen ihrerseits haben keine raum-zeitliche Erstreckung; sie gehören in den logischen Raum und sind konstituiert durch die singulären Sinne und die Begriffe“ (Rohs, 1993, S. 35). Ein Gedanke ist kein Ding.

Ein wahrer Gedanke wäre dementsprechend nicht ein Gedanke, der einer phänomenologisch gegebenen Tatsache entspricht, sondern „eine Tatsache ist ein Gedanke,

⁸⁹ Inwieweit man Apel diese Verkürzung gerechtfertigterweise zuschreiben kann, will ich nicht beurteilen. Mir geht es darum, die systematisch richtige Kritik an einem so verstandenen Sprachapriori darzustellen.

⁹⁰ Wem dieser Gedankengang zu gedrängt erscheint, der sei zur Erläuterung auf die Bestimmung der allgemeinen Satzform verwiesen (vgl. S.121f).

der wahr ist“ (Frege, „Logische Untersuchungen“, 1966, S.50, zitiert nach Rohs, 1993, S.35).

Dieser Gedankengang ist im Grunde analog zur oben dargestellten Konzeption Wittgensteins (vgl. S.117ff). Diese wurde als unzureichend abgewiesen, da sie die Setzung des logischen Raumes und die Identität der logischen Struktur von Welt und Sprache nicht zu begründen vermochte. Und weil die Bedeutung unserer Zeichen sich als nicht aus dem logischen Raum ableitbar erwies. Ein so bestimmter „logischer Raum“ erscheint wie ein mentalistischer Käfer, durch den man bei der Aufklärung von Bedeutung kürzen kann (vgl. S.147).

Die fragliche Normativität *schien* stattdessen zunächst rein konventionell bestimmt werden zu müssen. Die weitere Analyse ergab aber, daß eine konventionalistische Erklärung nur dann Sinn macht, wenn sie als im „spontanen Regelfolgen“ begründet verstanden wird. Die Möglichkeit der Bedeutung liegt nicht im logischen Raum selbst begründet.

Rohs argumentiert, daß die transzendente Konzeption des logischen Raumes einer pragmatischen Erweiterung bedarf, denn jeder Satz wird durch Konvention einem Gedanken zugeordnet. Dieses Zuordnen, also der intentionale und interpretative Sprachgebrauch der Sprecher und Hörer, mache die notwendige pragmatische Erweiterung der Transzendentalphilosophie aus. Dabei müssen Konventionen nicht sprachlich vereinbart werden (vgl. Lewis, „Konventionen“, 1975). „Sprachliche Zeichensysteme sind nicht [explizit] verabredet, aber trotzdem konventionell“ (Rohs, 1993, S.36). Diese pragmatische Erweiterung erstreckt sich, so Rohs, auch auf die Sinne im logischen Raum (vgl. Rohs, 1993, S.35).

M.E. läuft die Argumentation Rohs hier Gefahr, die Dinge doppelt auf den Kopf zu stellen. Damit stünden sie zwar richtig aber doch ziemlich verdreht. Denn wenn auch die Gedanken im logischen Raum konventionell fundiert wären, wäre ja außer einer unnötigen Verdoppelung der Konzeption nichts gewonnen. Die begriffliche Verknüpfung darf ja gerade nicht konventionell bestimmt sein, wenn durch sie die Normativität bestimmter Regeln und Sprachhandlungen begründet werden soll.

Davon abgesehen, liegt der entscheidende Argumentationsschritt darin, das Aufeinander-beziehen der singulären Sinne als *intentionale Handlung* zu erkennen. Ob diese dann im logischen Raum oder „nur“ in der Sprache geschieht, ist dabei zunächst zweitrangig⁹¹.

Zwei Argumente stehen dem Sprachapriori, dem nur durch die regulative Idee einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft ein transzendentaler Grund gesetzt ist, entgegen. Um ein exakteres Verständnis von logischem Raum und realem Raum o.ä. braucht man sich dabei zunächst nicht zu kümmern, da sich die Argumente nicht unmittelbar darauf beziehen.

1. Dem Sprachapriori steht die Bestimmtheit der singulären Sinne entgegen. Unsere Vorstellungen haben einen bestimmten Gehalt, ehe konventionell eine Bezeichnung dafür festgelegt wird. Und diese Bestimmtheit ist eine notwendige Bedingung der Sprache, nicht umgekehrt. Was *a priori* ist, ist unwandelbar. Die sprachlichen Konstruktionen aber sind unendlich verschieden und variierbar.
2. Außerdem ist die These des Sprachaprioris deshalb abzulehnen, weil intentionales Handeln die Voraussetzung, nicht eine Folge sprachlicher Konventionen ist. „Konventionen können sich nur bilden unter solchen, die absichtlich handeln können“ (Rohs, 1993, S.37). Selbst wenn zum Verstehen bestimmter Sprechakte die Kenntnis bestimmter Konventionen vorausgesetzt ist, so hat die Sprache darin doch keine a priorische Funktion, sondern diese Konventionen können nur durch den Rückgriff auf eine a priorische Norm vereinbart werden, nach der gehandelt werden soll.

Bei alledem ist die Sprache, die wir immer schon sprechen, „ein wichtiges Einstiegsdatum für die philosophische Reflexion, aber es gibt kein Apriori des Deutschen für einen deutschen Philosophen oder des Englischen für einen englischen.“ (Rohs, 1993, S.38). Was zeitlich vorgängig ist, muß es transzendentallogisch noch lange nicht sein. Wir nehmen immer schon in Raum und Zeit wahr, ohne uns darüber im klaren zu sein (und es je sein zu müssen), daß Raum und Zeit die notwendigen a priorischen Formen jeder Wahrnehmung sind (vgl. Kant, KrV, S.51ff und Fichte, 1975, S.104ff).

⁹¹ Diese Einsicht entspricht natürlich der des „spontanen Regelfolgens“ Wittgensteins.

Normative Verknüpfung

Nun gilt es, die allgemeine Form des Gesetzes zu bestimmen, das die Regel angibt, nach der wir im Handeln die Zeichen verknüpfen sollen. Das *autonome Handeln* hat sich als der unhintergehbare Grund erwiesen, auf dem sprachliche Bedeutung letztlich fundiert ist. Nun wird zu zeigen sein, inwiefern unsere absolute *Autonomie* gerade *nicht* individuelle *Willkür* bedeuten soll.

Eine Handlung ist als Handlung bestimmt, allein durch den *Willen* zu handeln. Ein Geschehen ohne Wille ist keine Handlung. Wer etwas sagt, ohne sprechen zu wollen, vollzieht keine Sprechhandlung, sondern es „entfährt“ ihm ein sprachlicher Reflex.

Was aber ist der Wille?

„Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtsein desselben. [...]

Man kann das Objektive, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich; und das Subjektive, das in diesem Übergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung voneinander scheiden; im Willen ist es vereinigt. Der Trieb, das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille [...]

Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. [...] Es ist kein Wille ohne Willkür“ (Fichte, 1995, S.155f).

Nun, stimmt das denn? Ist dies denn nicht nur ein schöner idealistischer Traum, dem die harten Fakten der Naturgesetze entgegenstehen?

Was aber sind denn diese harten Fakten, die den freien Willen scheinbar in die Kette der Determinationen zwingen?

Henrik Walter lokalisiert die grundsätzliche Schwierigkeit dieser Fragen darin, daß sie nicht schon *per definitionem*, durch die Art und Weise wie sie gestellt werden, entschieden sein dürfen (vgl. Walter, 1997, S.20). Leider entscheidet die von ihm vorgelegte „Arbeitsdefinition“ der Willensfreiheit die Frage schon *per definitionem*.

Er schreibt: „Eine Person hat dann einen freien Willen (verfügt über Willensfreiheit), wenn in einer kritischen Anzahl Handlungen und Entscheidungen drei zentrale Bedingungen zugleich erfüllt sind. Die Person:

- (i) *könnte* auch *anders* handeln (handelt *frei*)
- (ii) handelt aus verständlichen Gründen (*intelligible* Form der Willensfreiheit)
- (iii) und ist *Urheberin* ihrer Handlungen. [...]

Willensfreiheit wird in dieser Arbeit als ein Prädikat verstanden, das einer Person sowohl in ihren Handlungen als auch in ihren Entscheidungen zukommen kann. [...]

Willensfreiheit wird als eine Eigenschaft von Personen ohne Bezug auf den Begriff der moralischen Verantwortlichkeit expliziert“ (Walter, 1997, S.24f).

Damit aber ist schon alles entschieden. Denn eine naturphilosophische Explikation, die Willensfreiheit als eine *Eigenschaft* von etwas, was in der Natur vorkommt, *beschreibt, muß* ergeben, daß sich diese Eigenschaft nach dem Mechanismus der Natur *beschreiben* läßt. Alles, was zur Natur gehört, untersteht dem Naturgesetz. Und wenn vorausgesetzt wird, daß der Wille zur Natur gehört, so ist damit schon gesagt, daß er nach dem Gesetz der Natur zu erklären ist (vgl. auch Fichte, 1995, S.157). Aber gerade dies wird ja von Fichtes Bestimmung bestritten. Der Wille ist *keine Eigenschaft* einer Person, die dieser nach Kriterien „einer kritischen Anzahl von Handlungen“ zugesprochen wird.

Damit stehen sich zwei *Behauptungen* gegenüber:

1. Der Wille ist schlechthin unabhängig und frei.
2. Der Wille ist Teil des Naturmechanismus und damit nach dem Naturgesetz zu erklären.

Und in theoretischer Hinsicht *müssen* sich diese beiden Behauptungen gegenüberstehen, denn theoretisch sind beide gleichermaßen beweisbar. Kant hat diesen Beweis in der dritten Antinomie der transzendentalen Dialektik geführt (vgl. Kant, KrV, S.308ff). Ich will dies in folgendem Exkurs etwas näher ausführen, ehe ich auf die Argumentation Walters zurückkomme und das Gesetz bestimme, welches, als Norm unserer Handlungen, die *Regel* am Grunde aller Sprachspiele ist.

Exkurs: Die dritte Antinomie der transzendentalen Dialektik

Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“ zeigt u.a. eine notwendige transzendente Dialektik der reinen Vernunft auf. Unsere Vernunft soll die durch Verstand und Sinnlichkeit begründeten Erkenntnisse in einen einheitlichen und systematischen Zusammenhang bringen. Es ist ihre Aufgabe, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, damit die Einheit desselben vollendet wird“ (Kant, KrV, S.268). Die Vernunft soll, als ein Vermögen der Einheitsstiftung, diejenigen Begriffe aufzeigen, die den systematischen Zusammenhang aller Begriffe a priori angeben. Kant nennt die Begriffe, die diesen einheitlichen Zusammenhang zu denken ermöglichen, „transzendentale Ideen“ (vgl. Kant, KrV, S.250ff). Ihnen entspricht kein Gegenstand der Erfahrung, da sie sich selbst ja nur auf Begriffe, nicht aber auf die Sinnlichkeit, beziehen. Diese transzendentalen Ideen führen zu einer Reihe dialektischer Fehlschlüsse, wenn ihnen unberechtigterweise ein Objekt *zugedacht* wird. Versucht man, die *absolute Vollständigkeit* der *Ursachen*, durch die eine *gegebene Erscheinung* entsteht, zu denken, so gelangt man zum Widerspruch der dritten Antinomie. Diese gründet - wie alle Antinomien - in der Verwechslung einer notwendigen Bedingung unseres Denkens mit der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes unseres Denkens (vgl. Kant, KrV, S.261f). Die Antinomie zeigt, daß sowohl die Behauptung der Freiheit als auch ihr kontradiktorisches Gegenteil, also die Behauptung, daß alles nur nach dem Kausalnexus des Naturgesetzes bestimmt werde, beweisbar ist. Thesis und Antithesis stehen sich gleichermaßen beweisbar gegenüber.

Thesis: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ (Kant, KrV, S.308).

Beweis: Angenommen, alles, was geschieht, geschieht nur nach Gesetzen der Natur, d.h. alles, was geschieht, ist *allein* durch Kausalzusammenhänge zu erklären, so *muß* jedem Zustand (Wirkung) ein anderer Zustand (Ursache) vorangehen, aus dem jener Zustand (die Wirkung) *notwendig* hervorgehen mußte. Der ursächliche Zustand muß dabei selbst einer sein, der durch eine andere Ursache notwendig bewirkt wurde. Er kann nicht schon immer gewesen sein, da sonst auch der durch ihn verursachte Zustand schon immer gewesen wäre und nie

entstanden sein könnte. „Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, nie aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander ab-stammenden Ursachen“ (Kant, KrV, S.308). Es muß also eine ins Unendliche zurückgehende Kette der Ursachen gedacht werden, wenn überhaupt eine *be-stimmte* Ursache zu einem *bestimmten* Zeitpunkt gedacht werden soll. Nun erklärt der Kausalnexus überhaupt nur dann etwas, und es geschieht nur dann etwas nach dem Gesetz der Natur, wenn die Kette der Ursachen *a priori* hinreichend bestimmt ist. Eine solche Bestimmung aber kann nach dem Gesetz der Natur nicht gedacht werden. Also widerspricht die Behauptung, daß *alles* nach dem Gesetz der Natur geschehe, sich selbst in ihrer unbeschränkten Allge-meinheit. Es muß also eine Kausalität angenommen werden, durch die etwas geschieht, *ohne* daß die Ursache davon wiederum durch eine andere Ursache bewirkt wurde usw. Das heißt, es muß eine *absolute Spontaneität* der Ursachen angenommen werden, durch die eine Reihe von Erscheinungen, die nach Natur-gesetzen abläuft, *von selbst* angefangen wird. *Transzendente Freiheit*, d.i. jene absolute Spontaneität, eine Ursache durch sich selbst zu setzen, muß angenom-men werden, wenn überhaupt irgend etwas nach dem Gesetz der Natur erklärt werden soll.

Die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach dem Gesetz der Natur muß folgendermaßen vorgestellt werden:



Nun soll ein bestimmter Zustand, wie z.B. meine Rotempfindung, erklärt werden. Die Erklärung nach dem Kausalnexus besteht darin zu sagen: Meine *wirkliche* Rotempfindung wäre nicht, wäre nicht etwas anderes, und dieses wiederum wäre nicht, wäre nicht ein Zustand vor jenem anderen, durch den auch die Ursache meiner Rotempfindung notwendig bestimmt wurde, usw. Jede wirkliche Wirkung ist nur, weil eine Ursache war und diese nur, weil sie wiederum verursacht wurde und so weiter bis ins Unendliche. Nach dem

Gesetz der Natur aber kann diese Reihe niemals vollendet werden, da das „Prinzip“ der Kausalität ja gerade darin besteht, daß *jede* Wirkung eine Ursache hat, durch die sie notwendig bestimmt ist. Wäre keine Ursache, wäre auch keine Wirkung. Da sich aber nun die Reihe der Ursachen *prinzipiell nie* als vollendet denken läßt, kann man *durch sie* auch *nie* eine *wirkliche* Rotempfindung verstehen, da es in der unendlichen Kausalkette nie einen wirklichen Anfang und deshalb auch nie einen wirklichen Fortgang von Ursachen und Wirkungen geben kann. Das heißt, *nur* dann, wenn es eine Ursache gibt, die ohne wiederum bis ins Unendliche zurück als verursacht gedacht werden muß, also schlechthin aus absoluter Spontaneität eine Kausalkette beginnt, kann eine *wirkliche* Ursache meiner Rotempfindung überhaupt gedacht werden. Also kann der Kausalnexus nur unter der Annahme der transzendentalen Freiheit eine Kausalkette schlechthin zu beginnen gedacht werden.

Antithesis: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“ (Kant, KrV, S.309).

Beweis: Angenommen es gibt jene, im Beweis der Thesis als notwendig anzunehmend bewiesene, transzendente Freiheit, so fängt durch diese nicht nur eine Kausalkette schlechthin an, sondern die Kausalität selbst würde dadurch erst gesetzt. Denn es kann dem durch absolute Spontaneität gesetzten Anfang einer Kausalreihe *nichts* vorhergehen, was diese Spontaneität nach beständigen Gesetzen bestimmt. Nun kann aber eine solche freie Handlung überhaupt erst gedacht werden, wenn der handelnden Ursache ein Zustand der noch nicht handelnden Ursache vorausgeht. Dieser Zustand *derselben* Ursache, die sich durch sich selbst als erster Anfang einer Kausalkette bestimmt, dürfte nun aber in *keinerlei* Zusammenhang mit sich selbst, als sich noch nicht bestimmt habend, stehen. Das aber heißt, transzendente Freiheit ist dem Kausalgesetz absolut entgegengesetzt, und unter der Bedingung jener Freiheit wäre eine Verbindung von Zuständen nach dem Kausalnexus nicht denkbar. Damit aber wäre auch *keine* Einheit der Erfahrung möglich, d.h. überhaupt keine Erfahrung möglich. „Denn man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der

Freiheit in die Causalität des Weltlaufes eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre“ (Kant, KrV, S.310). Es ist also *nur* im Gesetz der Natur ein Zusammenhang und eine Ordnung des Weltgeschehens zu denken möglich, weshalb trans-zendentale Freiheit „auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending [ist]“ (Kant, KrV, S.309).

Die Antinomie zeigt, daß *keine* Theorie durch sich selbst eine der beiden eingangs gegenübergestellten *Behauptungen* als wahr erweisen kann. So ist nur unter der Annahme einer *alles* bestimmenden Kausalität die Einheit der Erfahrung zu denken möglich, aber die *Möglichkeit* der Erfahrung selbst läßt sich unter dieser Voraussetzung nicht mehr verstehen und begreiflich machen (vgl. Kant, KrV, S. 312). Nur unter der Voraussetzung transzendentaler Freiheit ist hingegen die *Möglichkeit* tatsächlicher Erfahrung einzusehen, aber nun ist es überhaupt nicht mehr verständlich, wie in der Erfahrung irgendeine Verknüpfung und zusammenhängende Einheit der Erfahrung denkbar ist.

Dies ist nicht gerade befriedigend. Walter behauptet, daß Kant diesen Widerspruch nur durch eine Zwei-Welten-Lehre (einer materiellen und einer intelligiblen Welt) zu lösen vermag und fragt daraufhin:

„Doch wie läßt sich der Widerspruch zwischen beiden Welten auflösen oder verträglich gestalten? Die Antwort, so Kant, zeige sich erst, wenn der Wille *praktisch* wird. Den Willen definiert Kant als das Vermögen vernünftiger Wesen, »der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.« (Kant 1786/1983, BA 63). Im Bereich des Sittlichen, dem Reich der praktischen Vernunft, lasse sich die dritte Antinomie endgültig auflösen“ (Walter, 1997, S.22).

Nun besteht das Verdienst Fichtes darin, gezeigt zu haben, daß der entscheidende „Taschenspielertrick“ in der Formulierung „wenn der Wille praktisch *wird*“ enthalten ist. Der Wille *wird* nie praktisch, er *ist* es immer schon. Ein theoretischer Wille ist ein rundes Quadrat.

Man kann natürlich die handelnde Person von ihrem Willen unterscheiden. Aber Fichtes Bestimmung zeigt gerade, daß diese Unterscheidung nur eine theoretische ist, die praktisch nicht vorliegt. Wir *wollen* uns immer schon, so oder so theoretisch betätigen, wenn wir uns um Erkenntnis bemühen.

Diese Unmöglichkeit, die Wirklichkeit theoretisch so oder so zu fixieren, war es ja gerade, die das Interpretationsparadox des Konventionalismus ausmachte. Die ganze obige Argumentation hat gezeigt, daß die Fähigkeit des autonomen Regelfolgens der letzte Grund ist, auf dem unsere Sprachspiele und unsere theoretische Erkenntnis sich gründen (vgl. S.168). Ich will, weil ich so will⁹².

Und die harten Fakten der Naturgesetze werden als solche dadurch nicht außer Kraft gesetzt. Fichte ist in keiner Weise ein Vertreter eines transzendentalen Spiritualismus oder absoluten Idealismus (vgl. Lauth, 1989, S.360ff), wie dies nur allzu oft behauptet wird (so auch von Walter, 1997, S.121). Nur, die theoretische Bestimmung der Natur, die nichts anderes als nach dem Prinzip der Kausalität verknüpfte Erfahrung sein kann, bestimmt den Willen, als „absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtsein desselben“, in keiner Weise⁹³.

Freilich hat jeder die Freiheit (sic!) zu bestreiten, daß dem Begriff der Freiheit auch wirkliche Autonomie, d.h. das Vermögen schlechthin ohne Ursache von einer Unbestimmtheit zu einer Bestimmtheit überzugehen, entspricht. Und jeder hat die Freiheit (sic!) zu behaupten, Freiheit sei statt dessen eine Illusion und letztlich doch natürlich determiniert (vgl. Walter, 1997, S.352ff oder Dörner, 1999, S.780f). Nur ist zu fragen, ob dieses Urteil nicht doch gerade das voraussetzt, was es bestreiten will.

Ich meine: Bestreitet der, der die Gegenposition vertreten *will*, denn automatisch, nur weil sein Mechanismus eben so abläuft?

⁹² Dieses Wollen ist auch *nicht* in einer intelligiblen Welt bestimmt, nach einem intelligiblen Gesetz so zu wollen, wie es will (vgl. Fichte, 1995, S.158). Um meine Interpretation Wittgensteins dahingehend zu bestärken, daß er gerade auf dies ursprüngliche Prinzipieren des Wollens „unablässig abzielte“, sei zur Erläuterung §620 der Philosophischen Untersuchungen eingefügt: „*Tun* scheint selbst kein Volumen der Erfahrung zu haben. Es scheint wie ein ausdehnungsloser Punkt, die Spitze einer Nadel. Diese Spitze scheint das eigentliche Agens. Und das Geschehen in der Erscheinung nur Folge dieses Tuns. »*Ich tue*« scheint einen bestimmten Sinn zu haben, abgelöst von jeder Erfahrung“ (Wittgenstein, PU, §620).

⁹³ Vielmehr ist zu zeigen, wie und warum sich diese absolute Autonomie eine Kraft (die des Naturmechanismus) entgegensezt, die dem Wollen absolut entgegensteht. Dies kann hier nicht gezeigt werden. Ich verweise auf Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794) und den „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“ (1795).

Walters Definition aufgreifend kann man sagen: Das Gesetz, das die normative Begründung der Bedeutung beinhaltet, gibt, indem es der autonome Wille wählt (er könnte auch anders wollen und ist der alleinige Urheber dieses Willens), den vernünftigen Grund an, weshalb der Wille eben diese Handlung will.

Dieses Gesetz kann - wie ich nun, der Argumentation Kants folgend, darlege - nur ein formales Gesetz sein.

Gesucht wird eine Antwort auf die Frage: Was *sollen* wir tun? Diese Antwort kann nicht aus der regulativen Idee der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft gewonnen werden (vgl. oben), aber es ist klar, daß innerhalb dieser Kommunikationsgemeinschaft alle das gleiche tun sollen. Soll dieses Gesetz allgemeingültig sein, dürfen zu seiner Bestimmung keine subjektiven oder zufälligen Bedingungen benötigt werden. Daraus folgt: „Alle praktische[n] Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische[n] Gesetze abgeben“ (vgl. Kant, KpV, S.21). Ein praktisches Gesetz kann also „nicht der Materie, sondern nur der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (Kant, KpV, S.27). Wir sollen nicht im Objekt, auf das unser Handeln abzielt, sondern in der Form, der gemäß wir unseren Willen bestimmen, übereinstimmen.

Wie muß unser Wille beschaffen sein, wenn eine bloße gesetzgebende Form, ohne jegliche materiale Bestimmtheit, der hinreichende Bestimmungsgrund dieses Willens ist?

Kant argumentiert folgendermaßen: Eine reine Form, ohne jeglichen materialen Inhalt, ist kein Objekt der Erscheinungswelt, sondern kann nur von der Vernunft vorgestellt werden. Da diese Form somit nicht dem Naturgesetz untersteht, kann sie den Willen nur bestimmen, wenn dieser als vom Gesetz der Natur unabhängig gedacht wird. „Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d.i. transscendentalen, Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetz dienen kann, ein freier Wille“ (Kant, KpV, S.29).

Umgekehrt kann man fragen, welcher Art ein Gesetz sein muß, dem gemäß sich ein freier Willen bestimmen muß, wenn er praktisch vernünftig sein will. Und es ist klar, daß kein materialer Bestimmungsgrund hinreichend ist, diesen zu bestimmen, sondern allein die gesetzgebende Form der Maxime.

„Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück“ (Kant, KpV, S.29).

Somit lautet die allgemeinste Form des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft in der Formulierung des kategorischen Imperativs:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kant, KpV, S.30).

Wichtig ist mir an dieser Stelle vor allem, daß dieses Grundgesetz des kategorischen Imperatives eine rein *formale* Bestimmung enthält und sonst nichts.

Ich will dies auf die obige Bestimmung des „spontanen Regelfolgens“ anwenden, denn in diesem liegt ja der Anknüpfungspunkt für die normative Komponente der Bedeutung. Der entscheidende Punkt war, daß die unterschiedlichen Sprachspiele scheinbar weder richtig noch falsch sein können, da die Regeln, nach denen sie gespielt werden, selbst nicht gerechtfertigt werden können. Zwar kann eine Regel innerhalb eines Sprachspiels passend, praktisch, unpraktisch, veraltet oder unnütz sein, aber all dies ergibt sich nur aus den Lebensformen, zu denen sie gehören. Diese aber rechtfertigen nicht die Existenz der Regeln, nach denen die unterschiedlichen Sprachspiele gespielt werden (vgl. Vossenkuhl, 1995, S.273f).

Die Sprachspiele stehen da - wie unser Leben (vgl. Wittgenstein, ÜG, §559) - und können durch keine materiale Bestimmung gerechtfertigt werden. Jeder Versuch, eine konkrete Handlungsregel durch andere materiale Regeln zu begründen, endet im infiniten Regreß.

Jede materiale Begründung der Schachregeln wäre ja wiederum zu begründen und so fort. Keine solche Regel vermöchte verbindlich zu regeln, denn sie könnte ja immer noch eine Begründungsstufe weiter problematisiert werden. Ich weise nur darauf hin: Wer Schach nach anderen Regeln als den Schachregeln spielt, spielt nicht mehr Schach. Innerhalb des Schachspiels determinieren diese Regeln alle *möglichen* Züge dieses Spiels, aber durch die Schachregeln wird kein tatsächlicher Zug kausal vorherbestimmt. Sie determinieren auch nicht, ob man mit Brotkrumen oder Steinfiguren spielen muß etc.

Und wollte man fragen: „Wie hätten wir uns ein komplettes Regelverzeichnis für die Verwendung eines Wortes zu denken? - Was versteht man unter einem kompletten Regelverzeichnis für die Verwendung einer Figur im Schachspiel? Könnten wir uns nicht immer Zweifelsfälle konstruieren, in denen das normale Regelverzeichnis nicht entscheidet? Denke etwa an so eine Frage: wie ist es festzustellen, wer zuletzt gezogen hat, wenn die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses der Spieler angezweifelt wird?“ (Wittgenstein, Zettel, §440). So zeigt sich in all diesen Fragen eben die Unmöglichkeit einer normativen Regel, die irgendeine materiale Bestimmung in sich trägt.

Nur ein rein *formales* Gesetz kann angeben, wie man *immer* handeln soll.

Die zentralen Einsichten Wittgensteins waren, daß Regelfolgen eine *Handlung* ist und nicht etwas, was im Denken oder im Verstehen festgelegt wird (vgl. hierzu auch Rust, 1996, S.116), *und* daß das Wollen einer Handlung keine raum-zeitliche Erfahrung darstellt (vgl. Wittgenstein, PU, §620).

Daß ich spielen will und *daß* meine Autonomie, so oder so zu spielen, ein *Wert* ist, steht da - wie unser Leben. Es liegt im Vollzug dieser Autonomie selbst begründet.

Vor diesem Hintergrund will ich vorschlagen, den Begriff der *Lebensform* so zu verstehen, daß die Autonomie des „spontanen Regelfolgens“ und die Form des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft, welches gerade eine allgemeine *Form* angibt, nach dem sich diese Autonomie bestimmen *soll*, wechselseitig aufeinander bezogen sind. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist die Norm, nach der wir unsere *Lebensform* bestimmen *sollen*, wobei damit über den materialen Inhalt der *Lebensform* nichts gesagt ist.

Damit aber stellt die Formulierung des kategorischen Imperatives genau dasjenige Gesetz dar, daß die Normativität am Grunde aller Sprachspiele garantiert. Wir *sollen* unsere Begriffe und unser theoretisches Vermögen auf eine *bestimmte* Weise gebrauchen, nicht auf Grund der „regulativen Idee einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“, sondern auf Grund der Form, nach der wir unser Handeln bestimmen sollen. Wir sind, um es schärfer zu sagen, moralisch verpflichtet, diejenige theoretische Erkenntnis zu wollen, die alles, was wir wissen können, klar darlegt (vgl. auch Schmidt, 1995, S.164f).

Ich will den zentralen Gedankengang noch einmal zusammenfassen, ehe ich nach der Konstitution der Interpersonalität frage.

Theoretische Wissenschaft hat die Erkenntnis der Wirklichkeit aus Prinzipien zum Ziel. Dabei kann ich mich selbst als auf zwei unterschiedliche Weisen auf die Wirklichkeit bezogen betrachten. Einmal als ein wahrnehmendes, erkennendes Subjekt und einmal als ein wollendes, handelndes Subjekt. Einmal werde ich passiv bestimmt, einmal bestimme ich aktiv.

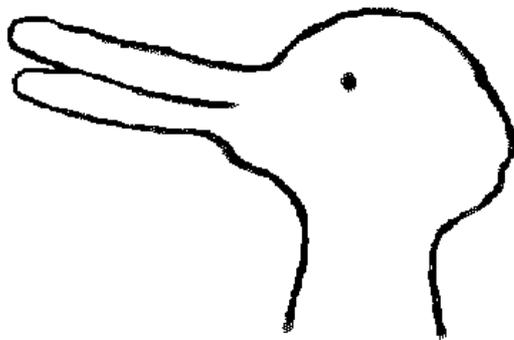


Abbildung 13: Der H-E Kopf

Im reinen Wahrnehmen betrachte ich mich als passiv, das heißt, *ich will mich* von einem Objekt, das ich nicht bin, *bestimmen lassen* (vgl. auch Mues, 1992, S. 198).

Im Deuten eines Zeichens bin ich aktiv; *ich will bestimmen*, was es bedeuten soll.

Wenn ich obige Zeichnung z.B. als Hasenkopf sehe, so ist dieses Sehen ein Zustand, der mir widerfährt. Sehen ist keine Handlung. (Sehen *wollen* ist eine Handlung.)

Wenn ich obige Zeichnung aber *als* Entenkopf ansehen will, so bestimme ich die *Deutung*. Ich sage, diese Zeichnung *soll* eine Ente darstellen und keinen Hasen (vgl. hierzu auch Wittgenstein, PU, S.518ff und Zettel §208)⁹⁴.

Wichtig ist, daß *jedes* Zeichen für *jede* Deutung offen ist (vgl. S.101f). Ich *kann* die Zeichnung auch als eine verkürzte Darstellung der allgemeinen Relativitätstheorie

⁹⁴ Diese beiden unterschiedlichen Arten, mich als auf die Wirklichkeit bezogen zu betrachten, sind der systematische Hintergrund, auf dem in der Psychologie die Wahrnehmung von *etwas als etwas* als hypothesengeleiteter HYPERCEPT-Prozeß beschrieben und modelliert werden kann (vgl. Dörner, 1999, S.144ff). Das passive Sehen und das aktive *etwas als etwas* Sehen-wollen sind eng verbunden und wechseln sich gewissermaßen permanent ab. Ich will die Zeichnung als Entenkopf sehen und prüfe, ob sich das, was mir im Sehen widerfährt, als Entenkopf sehen läßt, d.h. ich prüfe, ob die Anschauung, unter der Maßgabe meiner Begriffe nach dem Prinzip der Einfachheit so verknüpft werden kann, daß ich meine Deutung verantworten will.

auffassen *wollen*⁹⁵. Gerade diese prinzipielle Offenheit der Zeichen ist es ja, die Sprache und Bedeutung überhaupt ermöglicht. Zum anderen aber wird dadurch die Frage aufgeworfen, was ein Zeichen *bedeuten soll*, also nach welcher *Regel* gedeutet werden *soll*.

Das Kriterium der Deutung liegt weder in der Beschaffenheit des Zeichens noch in meinem mentalen Zustand noch in einer konventionalistischen Vereinbarung. All dies kann - wie gezeigt - nicht erklären und rechtfertigen, warum ich die rote Ampel an der Kreuzung nicht für eine trickreiche Projektion der Marsmenschen, die mich immer foppen möchten, halten soll, sondern für ein Signal, das mir bedeutet anzuhalten.

Nun ist der Wechsel von passivem Erkennen wollen und aktivem Deuten wollen, nicht das Resultat einer Flip-Flop-Schaltung, sondern *ich will* erkennen, und *ich will* deuten. Das heißt, ich stehe selbst in einer Relation zu mir *als Erkennendem* und mir *als Wollendem*. Ich *will* erkennen. Ich *will* bestimmen. Darin zeigt sich die Autonomie „des Handelns am Grunde des Sprachspiels“.

Sie zeigt sich aber nicht als etwas Verobjektiviertes, sondern sie zeigt sich nur im Vollzug meiner Handlungen. (Ähnlich, wie ich nicht ein verobjektiviertes „Blau“ finde und es dann noch sehen kann, finde ich nicht eine „Autonomie“, die ich dann noch wollen kann, sondern „Blau“ zeigt sich nur im Sehen und Autonomie nur im Wollen.)

Indem ich mich so oder so bestimme, vollziehe ich „Freiheit im strengsten, d.i. transscendentalen, Verstande“ (Kant, KpV, S.29), aber der *Wert* dieser Freiheit, ist nicht davon abhängig, daß ich als Individuum ihn vollziehe, sondern er ist Wert an und durch sich selbst (vgl. hierzu auch Schurr, 1992, S. 87)⁹⁶.

Das *formale* Gesetz, welches ausdrückt, *wie gedeutet werden soll*, hieße dann:

⁹⁵Das Schriftbild „Ente“, obige Zeichnung und ein tatsächlicher Entenkopf scheinen dabei nicht Zeichen derselben Art zu sein. Der Unterschied liegt allerdings nur darin, daß es jeweils unterschiedliche Objekte sind, von denen ich, wenn ich mich bestimmen lassen will, unterschiedlich bestimmt werde. Und ich muß bezüglich jeder Bestimmung selbst bestimmen, was sie bedeuten soll. In diesem Sinne haben wir alle Sinnesdaten immer nur als Zeichen für etwas. Das Schwarz und Weiß des Schriftbildes „Ente“ oder obiger Zeichnung ist nicht „zeichenhafter“ als das braun-schwarz Gescheckte eines tatsächlichen Entenkopfes.

⁹⁶ Freiheit ist nur denkbar als ein Begriff, der seine Wirklichkeit durch sich selbst bestimmt. Wer frei ist, ist von nichts gezwungen. Eine freie Entscheidung ist nur durch mich; „ohne Durch-sich-sein keine Freiheit und umgekehrt ohne Freiheit kein Durch-sich-sein“ (Schurr, 1992, S.87). „Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d.h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muß es selbst sich machen, durch sein eigenes Thun“ (Fichte, „Sittenlehre“, Bd 4, S.50, zitiert nach Schurr, S.87).

Deute so, daß die Bedeutung, die du dem Zeichen beilegst, dem Wert der Autonomie nicht entgegensteht.

Es ist klar, daß diese Formulierung höchst abstrakt und rein formal sein *muß*, und daß jeder, in jedem Akt der Deutung und in jedem Vollzug des autonomen „spontanen Regelfolgens“ und Handelns am Grunde der Sprachspiele sein Handeln dieser Form gemäß bestimmen *soll*. (Ich erinnere nochmals: bestimmen *soll*, nicht notwendig *muß*!) Da wir *wissen*, was wir vollziehen, wenn wir autonom handeln, wissen wir auch, was es heißt, nicht autonom zu handeln.

Damit ist das normative transzendente Fundament der Bedeutung bestimmt.

Was noch nicht gezeigt ist, ist die Konstitution mehrerer Subjekte, die durch die Sprache aufeinander bezogen sind. Die gesamte bisherige Untersuchung hat vorausgesetzt, daß Sprechen eine Tätigkeit von und zwischen aufeinander bezogenen Subjekten ist, die nicht nicht-kommunizieren können (vgl. S.32).

Dem entgegen stand der Einwand, daß es denkbar scheint, sich als einziges autonomes Subjekt ohne jeden Bezug zu anderen Subjekten zu setzen.

Die Bedingungen des Axioms, daß wir nicht nicht-kommunizieren können, dürfen nicht fraglos vorausgesetzt werden, sondern müssen als notwendig voraussetzend ausgewiesen werden (vgl. S.34). Es muß also gezeigt werden, daß ein einziges solipsistisches Subjekt nicht sinnvoll gedacht werden kann, d.h. es muß der Grund eines *notwendigen* Vorhandenseins mehrerer Subjekte aufgezeigt werden⁹⁷.

Interpersonalität - „seit ein Gespräch wir sind ...“

Alles Denken ist Reflektieren. Die Bedingung der *Reflexion* der Freiheit ist deren Begrenztheit, das heißt die Autonomie kann sich *als* Autonomie nur *denken* (das ist Reflexion), wenn sie sich in Differenz zu etwas dieser Autonomie entgegengesetztem

⁹⁷ Die folgenden Ausführungen beanspruchen nicht, eine vollständige und umfassende Lösung des Intersubjektivitätsproblems darzustellen. Dies ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Aber sie legen zumindest die grundlegenden Argumentationsschritte frei, auf denen eine solche Lösung erarbeitet werden könnte. Eine ausführliche Behandlung der Problematik findet sich z.B. in Lauth (1989) oder Janke (1993).

setzt. Die Autonomie begrenzt sich selbst aus Freiheit. Oder in Anknüpfung an das oben Gesagte: Im Vollzug der Autonomie bin ich frei, aber der *Wert* der Autonomie (an sich) ist nicht durch mich, sondern ich finde mich als frei vor (zur Erläuterung vgl. Fichte, 1995, S.18f). Und da die Autonomie (die ich nur im autonomen Selbstvollzug bin) so als etwas *erscheint*, das nicht von mir als individuellem empirischen Ich abhängt, muß ich erwarten, daß mir etwas entgegentritt, das mir diese Vorstellung der Autonomie *als Wert* an sich vermittelt. Um die Möglichkeit der Freiheit individuell *im Bewußtsein* meiner Freiheit zu verwirklichen, d.h. um mir ihrer in der Reflexion bewußt zu sein, bedarf es eines Anstoßes durch ein „Objekt“ außer mir. Ich erkenne mich selbst als autonom nur gegenüber einem Objekt, das meiner Autonomie entgegensteht und dennoch selbst autonom ist, denn wäre dieses Objekt nicht selbst autonom, d.h. Ausdruck eines anderen freien Willens, so erführe meine Autonomie keine Begrenzung und könnte folglich auch die Vorstellung der Autonomie nicht reflexiv erkennen. (Ich würde einfach handeln, ohne meine Freiheit zu reflektieren.) Dieses Objekt fordert mich gewissermaßen auf, autonom zu sein, ohne daß es mich dazu bestimmt, so wie ich an den anderen Willen appelliere, den Wert der Autonomie zu vollziehen. „Eine »Aufforderung« ist eine Zwecksetzung, die eine zweite Zwecksetzung (in dem Aufgeforderten) intendiert, welche ihrerseits zweckmäßig rückbezogen sein soll auf die erste Zwecksetzung, nämlich als (freie) »Antwort«“ (Lauth, 1989, S.188). Ein Auffordern appelliert an den Vollzug der Autonomie, aber sie befiehlt oder bestimmt ihn nicht (vgl. auch Janke, 1993, S.153).

Individuelle Autonomie eines personalen und damit sich reflektierenden Willens kann nur vollzogen werden, wenn dieser interpersonal auf den autonomen Willen eines anderen bezogen ist und vice versa (vgl. Fichte, 1995, S.215ff). Das heißt, es liegt eine Wechselbestimmung (vgl. zum Begriff der Wechselbestimmung z.B. Kant, KrV, S.98f und KU, §75ff) vor, in der zwei reale autonome Willen durch Aufforderung und Antwort aufeinander bezogen sind, und diese Wechselbestimmung ist notwendig, insofern ein personaler Wille gedacht werden will. „Es läßt sich also streng *a priori* erweisen, daß ein vernünftiges Wesen nicht im isolierten Zustande vernünftig wird, sondern daß wenigstens *ein* Individuum außer ihm angenommen werden muß, welches dasselbe zur Freiheit erhebe“ (Fichte, 1995, S.217). Der Mensch ist notwendig ein

Mensch unter Menschen, und diese sind nicht subjektive Projektionen eines singulären Subjekts, sondern wirkliche autonome Subjekte außer ihm.

Damit aber ist, mit der notwendigen Struktur von „Aufforderung“ und „Antwort“, die grundlegende Struktur jeder Kommunikation angegeben. Die Aufforderung kann vermittelt eines *Zeichens* geschehen, das an sich, als Objekt der physischen Welt, nichts bedeutet, das aber *als* ein *Zeichen*, welches gerade diese „Aufforderung“ *bedeuten soll*, durch den autonomen Willen des Aufgeforderten *als (sprachliches) Zeichen* bestimmt wird. Darin besteht im Grunde bereits die autonome „Antwort“. Innerhalb dieser Wechselbestimmung werden Zwecke gesetzt, d.h. Zeichen gebraucht, die so oder so in *unser* Leben eingreifen *sollen*. Und diese Zweckbestimmungen sind immer auf etwas gerichtet, von dem eine freie Antwort, als Zweckbestimmung eines anderen Willens, erwartet wird. Nur wo ich erwarte, daß mir ein Wille gegenübertritt, spreche ich, d.h. setze ich Bedeutung. Meine Zeichen sollen etwas bedeuten gegenüber einem anderen intentionalen Subjekt, nicht gegenüber einem Anrufbeantworter, einem Fahrkartensystem oder einem Stein. Und nur dort, wo ich ein Objekt als „Aufforderung“ eines anderen Subjektes betrachte, kann ich Sprache verstehen, und erkenne ich überhaupt Zeichen (vgl. auch S.103). Diese Wechselbeziehung liegt all unserem Sprechen und Urteilen zugrunde. „Was ein Mensch urteilt, wird ihm vom Anderen noch einmal *selbständig* beurteilt, und nur (zugleich) durch diese Beurteilung ist sein Urteilen möglich“ (Lauth, 1989, S.193).

Das im Abschnitt 5 des zweiten Kapitels herausgearbeitete Ursprungsproblem der Sprache, die sich weder aus einer Folge nicht-sprachlicher Vorgänge, noch aus einem Spachinstinkt o.ä. erklären läßt, ist durch die *a priori* notwendige Struktur jeder Kommunikation somit in seinen Grundzügen gelöst. Zumindest ist der Weg vorgezeichnet, auf dem eine detaillierte Ausarbeitung einer Deduktion der Sprache geschehen könnte.

Damit sind die *Bedingungen der Möglichkeit* von Sprache und Bedeutung herausgearbeitet und das wesentliche Ziel einer theoretischen Grundlegung der Semantik erreicht. Der folgende Abschnitt wird, davon ausgehend, auf eine Reihe *a priorischer* Begriffe verweisen, die *vor* jeder Wahrnehmung von etwas als etwas vorausgesetzt sind,

obschon sie sich nur *in* der jeweils konkreten Wahrnehmung als eben diese Begriffe zeigen.

Im darauf folgenden Kapitel werde ich dann die Grenzen der Sprache betrachten und eine kurze Bemerkung zur Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ hinzufügen.

Zunächst aber noch ein kurzer Rückblick auf das Verhältnis der in den Abschnitten „Grammatik I“ und „Grammatik II“ angegebenen Regeln.

In „Grammatik I“ habe ich die Regeln der Verknüpfung dargestellt, die das grammatikalisch wohlgeformte Sprechen innerhalb einer bestimmten Sprache *beschreiben*. Ich habe gezeigt, daß sich zur Produktion von Sprache prinzipiell ein für jede Sprache spezifischer Grammatikalgorithmus angeben lassen müßte, der gewissermaßen die innere Anordnung des Sprechens wiedergibt (vgl. S.124ff). Aber diese Anordnung hat keinen normativen Charakter, sie ist rein deskriptiv. Alle Grammatik (im Sinne von „Grammatik I“) ist willkürlich. Aber das Willkürliche daran bezieht sich nur auf die Abfolge der Verknüpfung von Zeichen. Der Satz „*Ich habe gestern eine nicht ausgedehnte Schildkröte gesehen.*“ könnte einer anderen Grammatik nach auch folgendermaßen lauten: „*Eine Schildkröte gestern gesehen nicht ausgedehnt ich.*“ Ob der Satz allerdings etwas sinnvolles bedeutet, ist nicht willkürlich. Im Kontext der deutschen Sprache, d.h. im Zusammenhang unserer übrigen Handlungen, hat dieser Satz *keine* Bedeutung. Er drückt keinen möglichen Gedanken aus, und die *Möglichkeit* eines *bestimmten* Gedankens (der sich nur im Satz zeigt!) ist nicht willkürlich.

Deshalb ist es auch nicht willkürlich, wie wir die Zeichen gebrauchen, d.h. wie wir unser Handeln am Grunde der Sprachspiele bestimmen. Sondern, was ein Zeichen bedeuten *soll*, soll nach einer rein *formalen* Regel bestimmt werden, die außerhalb jedes Sprechens ihren Ursprung hat (vgl. S.198 oder auch de Saussure, 1967, S.110). Diese normative Regel, der gemäß wir *im Vollzug unserer Autonomie deuten und unsere Zeichen zu Urteilen verknüpfen sollen*, wurde in diesem Abschnitt bestimmt. Erst durch sie wurde eine *Erklärung* der Bedeutung letztlich ermöglicht.

6. Vom Wort zum Begriff

*Gedanken ohne Inhalt sind leer,
Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*

Immanuel Kant, 1787.

Unser Sprechen ist (für gewöhnlich) eine geregelte Verbindung von Worten zu Sätzen. Sätze drücken Gedanken aus, sie enthalten Urteile über die Wirklichkeit. Das formale Prinzip, nach dem geurteilt werden *soll*, wurde soeben bestimmt (vgl. S.195).

Eine Weiterbestimmung dieses formalen Prinzips führt zu bestimmten Begriffen, die *a priori*, also vor aller Erfahrung, gültig sind. Diese Begriffe geben die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung an, und sind deshalb objektiv notwendig (vgl. Kant, KrV, S.105). Schon bei der Diskussion des Verhältnisses von Sprache und Denken wurde auf die Notwendigkeit solcher, nicht aus der Erfahrung, also nicht aus der Wahrnehmung oder aus konventionalistischen Vereinbarungen (die ja ihrerseits Erfahrung voraussetzen), zu begründenden Begriffen hingewiesen (vgl. S.89ff).

Es ist interessant zu bemerken, daß auch Benjamin Lee Whorf, der gemeinhin auf sein „linguistisches Relativitätsprinzip“ reduziert wird (vgl. S.81f), meinte: „Meine eigenen Forschungen lassen mich annehmen, Sprache sei, so königlich auch ihre Rolle ist, gewissermaßen nur ein oberflächliches Muster tieferer Bewußtseinsprozesse, welche die Bedingung aller Kommunikation, alles Signalisierens und aller Symbolisierungen sind und nötigenfalls auch ohne Sprache und Symbolismen in Kommunikation treten (wenngleich keine eigentliche Übereinkunft erreichen) können“ (Whorf, 1970, S.39).

Das Ziel dieses Kapitels ist, Whorfs Annahme dieser tieferen „Bewußtseinsprozesse, welche die Bedingung aller Kommunikation, alles Signalisierens und aller Symbolisierungen sind“, zu präzisieren.

Der letzte transzendente Grund aller Sprachspiele, den das konventionalistisch schildernde Kleid unserer Worte nur allzu leicht verschleiert, wurde bereits bestimmt. Er liegt im autonom bestimmten Handeln.

Nun soll gefragt werden, ob sich in diesem Handeln nicht etwas findet, was beständig ist, also Formen, bestimmte Handlungen zu vollziehen, die *vor* jeder Erfahrung feststehen *müssen*, da sie die Formen jeder möglichen Erfahrung darstellen⁹⁸. Können

⁹⁸Frege verdeutlicht den Zusammenhang von Intension und Extension eines Begriffes a priori folgendermaßen: „Ein Begriff ist eine Funktion, deren Wert immer ein Wahrheitswert ist. [...]“

solche Formen in der Reflexion bestimmt werden, so lassen sich aus ihnen *a priorische* Grund-sätze des reinen Verstandes ableiten (vgl. Kant, KrV, S.149ff).

Unser Denken ist ein Erkennen durch Begriffe (vgl. Kant, KrV, S.43). Aber ein Denken, welches nicht als solches artikuliert ist, indem die Gehalte mehrerer Vorstellungen, also z.B. mehrere Worte, zu einem Urteil verknüpft werden (vgl. S.122), stellt keinen Gedanken vor. Ein Gedanke ohne Inhalt ist leer. Deshalb kann man sagen: Denken heißt, formgerecht zu artikulieren. Und die möglichen Formen des Denkens werden durch alle Begriffe *a priori* angegeben. Die Einheit allen Denkens liegt - wie schon erwähnt (vgl. S.177) - in der synthetischen Einheit der Apperzeption, denn es ist objektiv notwendig und darum gewiß, daß die Verknüpfung aller meiner Vorstellungen nur in meinem Be-wußtsein gegeben sein können, denn sonst wären sie entweder nicht möglich oder nicht für mich vorhanden. „Das: *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (Kant, KrV, S.108), und der vorangegangene Abschnitt hat verdeutlicht, daß damit implizit gesagt ist, daß ich im Denken dieses Denken als einen Wert bestimme, den ich will.

Begriffe werden also nicht durch eine lullische Kunst⁹⁹ oder mehrere und öftere Assoziationen¹⁰⁰ gebildet oder erkannt, sondern sind die Bedingung der Möglichkeit all dieser Vorstellungen und Modelle. Ein „Begriff ist das Gegenteil des rein empirischen Datums; er ist nicht-empirischer Natur, ist ein Gedanke, und ist, was seinen Ursprung betrifft, letztlich nur transzendental zu fassen“ (Mues, 1992, S.201).

Die *Bedeutung* dieser Begriffe (nicht der Worte!) kann nicht durch eine sprachliche Definition gegeben werden, sondern diese Begriffe müssen entweder in klarer und einsichtiger Intuition (also einer ursprünglichen *notio* bzw. *intellektuellen Anschauung*; vgl. unten bzw. Descartes, 1973, S.15f) erkannt werden oder aus einem auf diese Weise ursprünglich evidenten Begriff deduziert werden. Jede andere Form der Begriffsbestimmung ist weder Fisch noch Fleisch. Allerdings heißt dies nicht, daß es unmöglich ist,

Wir können demnach als Begriffsumfang den Wertverlauf einer Funktion bezeichnen, deren Wert für jedes Argument ein Wahrheitswert ist“ (Frege, 1891, S.28).

⁹⁹Der katalanische Philosoph Raimundus Lullus (1235 - 1315) hatte eine „Denkmaschine“ konstruiert, die aus konzentrischen Scheiben bestand, auf denen Begriffe bezeichnet waren, die durch Drehung der Scheiben miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten. In seiner „Ars magna“ lehrte er die Kunst, durch solche mechanische Kombinatorik zu immer neuen Begriffen zu gelangen.

¹⁰⁰Ich habe die unterschiedlichsten Varianten solcher Assoziationstheorien bereits dargestellt (vgl. S.11f und S.84ff).

davon zu sprechen und im Gespräch den anderen dazu aufzufordern, einen Gedanken selbst zu vollziehen.

Ehe ich nun diese *a priori gültigen Begriffe* darstelle (und eine Ableitung derselben kann innerhalb dieser Arbeit nicht geleistet werden), will ich noch einige erläuternde Bemerkungen voranstellen, die den Zusammenhang der reinen Formen der Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe, also der Kategorien, mit dem vorangegangenen Abschnitt betreffen.

Zunächst: Wären denn Worte ohne Begriffe so tragisch? Wie wäre es, wir würden es mit Mephistos Worten halten? Der rät: „Im ganzen - haltet Euch an Worte!/[...]/ Denn eben wo Begriffe fehlen,/ Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein“ (Goethe, 1968, S.64f).

Die Antwort hierauf muß nach dem bisher Gesagten natürlich lauten: Hiervon ist nichts zu halten. Denn soll Mephistos Rat selbst etwas bedeuten, so muß er sich dazu längst auf *a priorische* Grundsätze beziehen, wenn überhaupt etwas gesagt sein soll. Denn der „Begriffsrelativismus ist eine berauschte und exotische Theorie bzw. er wäre es, wenn wir uns wirklich einen Begriff davon machen könnten“ (Davidson, 1986, S.261). Wer glaubt, es ließe sich aus einem Beweis durch Worte Wahrheit entwickeln, verwechselt ein sophistisches Wortsystem mit einer Wissenschaft aus Prinzipien (vgl. auch Platon, Phaidon, 90). Unsere Worte und Zeichen sind willkürlich gewählte Ausschnitte der physikalischen Welt. Man kann aus nichts ableiten, welches Lautbild eine Sprachgemeinschaft einem Begriff konventionell zugeordnet hat. Aber man *versteht* sich und die anderen noch nicht deshalb, weil man sprechen und hören kann. Zwei können sich der Sprache nach völlig einig sein, aber trotzdem etwas völlig anderes *verstehen* (andere Begriffe haben), und dies zeigt sich, wenn beide nach ihrem Verständnis handeln. (Es kann sich natürlich auch schon in den *Sprechhandlungen* selbst zeigen.)

Da wir aber immer nur mittelbar durch Zeichen und Worte kommunizieren, meinte Josef Simon: „Begriffe sind abgebrochene Zeichenversionen“ (Simon, 1994, S.77). Dies ist in einer gewissen Hinsicht richtig, in einer gewissen Hinsicht falsch, und gerade deshalb dient der Satz der Erläuterung. Begriffsbezeichnungen sind Zeichen, die für ein Subjekt durch andere Zeichen (die unmittelbar verstanden werden) soweit erläutert sind,

daß dieses bereit ist, ein Urteil zu fällen, nach dem es verantwortlich handeln will (vgl. S.195). Die Bedeutung eines Wortes wird dabei oft durch andere Worte erklärt (vgl. S.161). Diese Erklärung wird *nicht ad infinitum* geführt (es wäre dann auch gar keine Erklärung, denn sie käme nie zum Ende), sondern abgebrochen, wenn ein Subjekt sie als ausreichend akzeptiert¹⁰¹. Der Grund des Abbruchs der Erklärung (die mit Worten *immer ad infinitum* geführt werden kann) ist eine Wertung des Subjektes, also eine freie Handlung. Der Begriff zeigt sich im Handeln.

Eine begriffliche Bestimmung ist nicht „etwas“, was wir mit unseren Vorstellungen tun, sondern eine Vorstellung (im Sinne einer subjektiv bewußten Erfahrungstatsache) ist nichts anderes als eine begrifflich bestimmte Empfindung (vgl. auch S.180f). Denn „nie »hat« man zuerst das »Sein« und macht sich dann »davon« (wahre oder falsche) Vorstellungen, die man auch noch nach außen hin bezeichnet“ (Simon, 1994, S.97).

Ein reiner Begriff ist als Begriff deshalb nie durch eine „abgebrochene Zeichenversion“ bestimmt. Aber solange er nicht durch die Anschauung material gefüllt ist, ist er leer. Und auch ein a priorischer Begriff kann als solcher nur *erkannt* werden, wenn er als Form eines bestimmten Inhalts erkannt wird. Welcher Inhalt die Form des Begriffes ausfüllt, ist zufällig, aber die Form, die darin erkannt wird, ist notwendig. Die reinen Verstandeskategorien und alles Apriori würde „gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen“ (Kant, KrV, S.204). Nur *ist* die Erscheinung, und damit auch eine „abgebrochene Zeichenversion“, natürlich nicht die *Bedeutung* eines Begriffes!

Dies läßt sich sehr einfach an den reinen Formen unserer Anschauung - Raum und Zeit - darlegen, die Kant in der transzendentalen Ästhetik als Bedingungen aller sinnlichen Anschauungen erwiesen hat. Die reinen Formen der Anschauung sind für die Empfindungen das, was Begriffe für unser Denken sind: *a priorische Bedingungen der Möglichkeit* desselben.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. [...] Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung *a priori*, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt“ (Kant, KrV, S.52). Die Vorstellung des Raumes liegt

¹⁰¹Hier zeigt sich der eigentliche Kern Wittgensteins Bemerkung: „Man muß die Erklärung geben, die akzeptiert wird. Darauf kommt es beim Erklären an“ (Wittgenstein, LS, S.42), die mir im Abschnitt „Methodisches“ als Ausgangspunkt meiner Diskussion des „Begriffsrelativismus“ diente (vgl. S.15).

jeder Erfahrung von etwas als etwas, das nicht mit mir identisch ist (also außer und neben mir ist), zugrunde. Sie ist nicht aus dem Nebeneinander von Empfindungen im Raume abstrahiert, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit von Verhältnissen unserer Empfindungen. Wir können uns wohl einen Raum denken, in dem kein Gegenstand ange-troffen wird, nie aber einen Gegenstand, der nicht räumlich ist. (Es sei denn, wir würden unseren Begriff des „Gegenstandes“ auf den Kopf stellen, indem wir sagten: „Eine nicht ausgedehnte Schildkröte kann zwar niemand wahrnehmen, aber es ist *gewiß*, daß diese als *wirklicher* Gegenstand einer Welt existiert.“ Wenn solch ein Satz überhaupt etwas bedeutet, so bedeuten die in ihm gebrauchten Worte auf jeden Fall nicht das, was sie normalerweise im Deutschen bedeuten und es muß bis auf weiteres unklar bleiben, welche Begriffe hier ausgedrückt werden sollten.)

Dabei ist die Vorstellung vom Raum eine unendliche Größe, die eine unendliche Menge möglicher Anschauungen beinhaltet; wobei jede dieser Anschauungen natürlich räumlich ist. Der Raum ist also keine Eigenschaft der Dinge (vgl. Kant, KrV, S.54) sondern die Form, in der uns alle Empfindungen der äußeren Sinne gegeben sind (und *ohne* diese Form sind sie uns überhaupt *nie* gegeben).

Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Sie ist die Form aller empirischen Realität, und wäre sie nicht *a priori* vorausgesetzt, wir hätten keine einander nachfolgenden Empfindungen. „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden“ (Kant, KrV, S.57f). Alle Gegenstände unserer Wahrnehmung (der Erscheinungen) erscheinen in der Zeit, und dieser Satz hat *a priorische* Gültigkeit, d.h. es ist unmöglich, von dieser Regel eine Ausnahme zu *erfahren*. Andererseits sind Raum und Zeit Begriffe, deren Anwendung nur bezüglich unserer sinnlichen Erfahrung sinnvoll ist. „Über diese Grenzen hinaus stellen sie nichts vor; [...] sinnliche und empi-rische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“ (Kant, KrV, S.118).

Ganz ähnlich lassen sich nun, neben den reinen Formen unserer *Anschauungen*, auch reine Formen unseres *Denkens* auffinden¹⁰².

Kant gewinnt die Tafel der Kategorien mittelbar über die Urteilstafel, die alle Formen zu Urteilen enthält. Eine Form zu Urteilen ist nichts anderes, als eine *a priori* bestimmte *Möglichkeit*, unterschiedliche Vorstellungen unter einer Vorstellung zur *Einheit* zu bringen. Kant nennt dies eine *Funktion* des Verstandes (vgl. Kant, KrV, S.85), die angibt, nach welcher Form die mögliche Einheit hergestellt wird. Wird also von allem Inhalt der Urteile abstrahiert, ergibt sich folgende Urteilstafel.

1. Quantität der Urteile		
	Allgemeine (alle S sind P)	
	Besondere (einige S sind P)	
	Einzelne (ein S ist P)	
2. Qualität der Urteile		3. Relation der Urteile
Bejahende (S ist P)		Kategorische (S ist P)
Verneinende (S ist nicht P)		Hypothetische (wenn S P ist, dann ist Q R)
Unendliche (S ist Nicht-P)		Disjunktive (S ist entweder P oder Q oder RZ)
	4. Modalität der Urteile	
	Problematische (es ist möglich, daß S P ist)	
	Assertorische (es ist wirklich so, daß S P ist)	
	Apodiktische (es ist notwendig so, daß S P ist)	

Abbildung 14: *Die Urteilstafel (nach Kant, KrV, S.87).*

¹⁰²Ich muß mich im Rahmen dieser Arbeit darauf beschränken, die Urteils- und Kategorientafel, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufgestellt hat, mehr oder weniger unabgeleitet hinzustellen. Es wurde Kant vielfach vorgeworfen, er habe die Urteilstafel selbst nur aus den Lehrbüchern der Logik oder empirischen Beobachtungen zusammengestellt. Michael Wolff (1995) hat in seiner Analyse der Urteilstafel gezeigt, daß sich deren Vollständigkeit durchaus aus dem Text der „Kritik der reinen Vernunft“ begründet erweisen läßt, und ich werde an gegebener Stelle darauf zurückkommen. Was die „Kritik der reinen Vernunft“ nicht vollständig leistet, ist eine transzendente Deduktion der Urteils- und Kategorientafel. Fichte versucht diese Deduktion in seiner Wissenschaftslehre zu leisten. Im Ergebnis führt auch diese auf die a priori Kategorien Kants. Ich kann hierauf nicht weiter eingehen und werde nur kurz - am Begriff der Freiheit - aufzuzeigen versuchen, worin Fichtes grundlegende Kritik an Kant besteht und warum ich diese, v.a. nach den Ergebnissen meiner Untersuchung in den vorangegangenen beiden Abschnitten, für berechtigt und systematisch weiterführend halte.

Jedes Urteil ist zum einen inhaltlich, bezüglich seiner *Quantität* und *Qualität*, bestimmt, und zum anderen ist im Urteil der Wert der Kopula (die Bedeutung dieser speziellen Verknüpfung) in Beziehung auf das Denken überhaupt bestimmt, d.h. in jedem Urteil steht das Bestimmbare und seine Bestimmung in einer bestimmten *Relation* und das Urteil besitzt eine bestimmte *Modalität*.

Es ist nun leicht einsichtig, warum die „logische Übersetzung“ der einzelnen Titel sowohl für bejahende als auch für kategorische Urteile „S ist P“ lautet. Denn einmal wird vom „Subjekt“ gesagt, daß ihm seiner *inhaltlichen Qualität* nach ein bestimmtes „Prädikat“ zukommt, und im anderen Fall wird nur auf die *Relation* von „Subjekt“ und „Prädikat“ selbst geachtet. Diese besteht nun entweder in einer Beziehung zweier *Begriffe* oder in der Beziehung zweier *Urteile*, nach dem Verhältnis von Grund und Folge, oder im Verhältnis zweier oder mehrerer Urteile der Einteilung eines Ganzen bezüglich ihrer rein logischen Entgegensetzung. Diese drei möglichen *Relationen* nennt Kant kategorisch, hypothetisch und disjunktiv. Schließlich kann jedes dieser Urteile seiner *Modalität* nach selbst beurteilt werden, d.h. das Urteil kann problematisch, assertorisch oder apodiktisch sein. Dies soll zur Erläuterung genügen. (Zur ausführlichen Erläuterung aller Titel der Urteilstafel vgl. Kant, KrV, S.87ff.)

Die Urteilstafel bestimmt *alle möglichen Formen* zu Urteilen.

Wie aber kann man sicher sein, daß es nicht noch weitere Urteilsformen gibt? Könnte es nicht sein, daß die Philosophen seit 1787 völlig neue Verstandesfunktionen entdeckt haben? Oder müßten wir nicht wenigstens damit rechnen, daß dies in vielleicht 500 Jahren der Fall sein wird?

Wenn Kants Darstellung der Funktionen des Verstandes und der dadurch aufgefundenen Kategorien *a priori gültig* ist, so muß sich ihre Vollständigkeit auch erweisen lassen. (Gelingt dies, gleicht die Frage nach einer weiteren Verstandesfunktion der nach einem Dreieck mit mehr als drei Winkeln.) Wie sich die Vollständigkeit der Urteilstafel erweisen läßt, will ich nun, zumindest im Ansatz, aufzeigen¹⁰³.

¹⁰³Ich beziehe mich hierbei auf Wolffs umfassende Analyse und Rekonstruktion des Vollständigkeitsbeweises der Urteilstafel, die zeigt, daß deren Vollständigkeit durch eine satzweise Interpretation des „Leitfadenkapitels“ in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ schlüssig begründet, wenn auch noch nicht im strengen transzendentalen Sinne deduziert werden kann (vgl. Wolff, 1995, S.177ff). Ich beschränke mich hierbei darauf, die architektonischen Hauptlinien der Argumentation herauszuarbeiten, und lasse viele Detailfragen beiseite.

Jedes Urteil bezieht eine Bestimmung auf ein Bestimmbares (vgl. S.122). Dabei ist das Urteil selbst eine Funktion, die mehrere Vorstellungen unter einer Vorstellung (nämlich dem Urteil) subsumiert. „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben“ (Kant, KrV, S.85). Die Bestimmung, die im Urteil vorgenommen wird, ist eine *begriffliche* Bestimmung.

So wird im Urteil „*Alle Körper sind teilbar.*“ der Begriff des Körpers durch den des Teilbaren bestimmt. Unter diesem Urteil, dessen *Funktion* „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (Kant, KrV, S.85), formal beschreibt, lassen sich nun mehrere Vorstellungen ordnen. So sind unter dem Urteil „*Alle Körper sind teilbar.*“ die verschiedensten Vorstellungen - vom Zerteilen eines Geburtstagskuchens bis zur Teilbarkeit von *Kernteilchen* - zusammengefaßt. Die Form des Urteils ist *allgemein* (gilt für alle Körper), *bejahend*, *kategorisch* (es gibt keine Ausnahmen) und *apodiktisch* (der Körper ist ein Objekt im Raum, und der Raum ist unendlich teilbar, ohne daß eine Teilung zwei nicht räumliche Teilräume ergeben könnte)¹⁰⁴.

Es lassen sich nun genau drei Formen unterscheiden, nach denen im Urteil Vorstellungen aufeinander bezogen werden können: „1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte und zwar entweder als Erscheinungen, oder [3)] als Gegenstände des Den-kens überhaupt“ (Kant, KrV, S.257f). Im Urteil ist also die allgemeine Form möglicher Beziehungen von Bestimmtem und Bestimmbarem dreifach. Diese drei möglichen Formen, Vorstellungen aufeinander zu beziehen, führen zu den Funktionen der *Quantität*, der *Qualität* und der *Relation*¹⁰⁵.

Das Urteilen selbst aber ist als ein Vorstellen von Vorstellungen die Funktion, innerhalb der jeder Begriffsgebrauch stattfindet (vgl. Wolff, 1995, S.112). D. h. die *Modalität* der Urteile fügt dem Inhalt des Urteils nichts hinzu, sondern bestimmt „nur den Werth der

¹⁰⁴Zumindest scheint es auf den ersten Blick so zu sein, daß das Urteil apodiktisch ist. Vom Standpunkt der zweiten Antinomie der transzendentalen Dialektik (vgl. Kant, KrV, S.300ff) aus wird dieses Urteil nur noch ein problematisches genannt werden können, welches theoretisch nicht eindeutig entscheidbar ist. Eine Untersuchung des „Wertes der Kopula“ in diesem Urteil (schließlich wäre es ja noch denkbar, daß das Urteil zumindest für alle *wirklichen* Körper gültig ist) kann hier nicht geführt werden. Was aber deutlich wurde - und nur darauf kam es ja an -, ist, daß das Urteil nach den Formen der Urteilstafel bestimmt werden kann (und muß).

¹⁰⁵Eine ausführliche Erörterung, wie die Titel der Funktionen auf die drei möglichen Formen der Urteile bezogen werden kann, gibt Wolff (1995, S.130-154).

Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt“ (Kant, KrV, S.89). Es wird bestimmt, ob die Verknüpfung von Bestimmten und Bestimmung in Beziehung auf das Denken eine *mögliche*, eine *wirkliche* oder eine *notwendige* Verknüpfung darstellt. Im ersten Fall ist das Urteil nur *problematisch*, im zweiten heißt es *assertorisch* und im dritten Fall liegt ein *apodikitsches* Urteil vor.

Daß nun jede der vier so bestimmten Verstandesfunktionen (*Quantität, Qualität, Relation, Modalität*) in drei Elemente zu unterteilen ist, muß natürlich gezeigt werden und darf nicht einfach als „irgendwie plausibel“ behauptet werden. Wolff weist dies nach, indem er den Begriff einer „Einteilung a priori“ analysiert und zeigt, daß jede *Einteilung a priori* eine dreiteilige Einteilung sein muß. Diese entspricht der formalen Struktur nach gerade der Einteilung, aus der sich die ersten drei Verstandesfunktionen begründen. Abbildung 15 zeigt die prinzipielle Struktur nach der sich der Begriff einer „Einteilung a priori“ analysieren läßt.

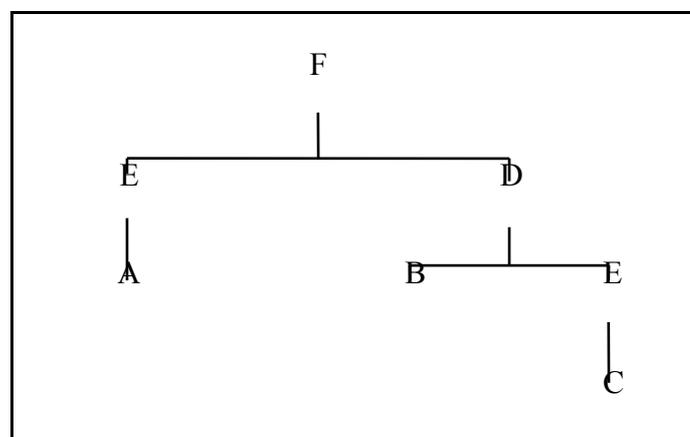


Abbildung 15: *Struktur einer Einteilung a priori*
(nach Wolff, 1995, S.196).

Wenn *F* ein einzuteilender Begriff ist und *A, B, C, D, E* Begriffe, die den Begriff *F* einteilen, so ist diese Einteilung gerade dann eine *Einteilung a priori*, wenn *A* und *B* allein durch Analyse von *F* gefunden werden können, und wenn sich an *A* ein Merkmal *E* herausstellen läßt, welches sich zu *B* wie *non-B* verhält, und wenn sich am Begriff *B* ein Merkmal *D* herausstellen läßt, welches sich dem Inhalt nach zu *A* wie *non-A* verhält. Der Begriff *C* vereinigt schließlich die beiden Begriffe *D* und *E* in sich, womit die logische Einteilung *a priori* vollständig ist (vgl. hierzu Wolff, 1995, S.169f).

Eine *Einteilung a priori* bestimmt also zunächst zwei disjunkte Begriffe *A* und *B*, wobei diese einander wechselseitig bedingen, d.h. wenn *A* gesetzt ist, ist es Bedingung für *B*, das als Gegenbegriff zu *A* bestimmt werden muß und umgekehrt. *C* ist dann die Vervollständigung der Einteilung a priori, indem er den Begriff der Bedingung und des Bedingten in sich synthetisch vereinigt. So erweist sich jede *Einteilung a priori* als *notwendig dreiteilig* (vgl. Wolff, 1995, S.161ff). Damit aber kann die Einteilung der Verstandesfunktionen in je drei Begriffe als eine vollständige und a priorische Einteilung begründet werden¹⁰⁶.

Die so als vollständig erwiesene Urteilstafel dient Kant nun als heuristisches Prinzip zur Auffindung der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien). Die Funktionen des Urteils bestanden in der Einheit einer Handlung, die unterschiedlichen Vorstellungen unter einer Form vereinten. Ein Urteil ist eine Vorstellung von Vorstellungen, und die a priorisch möglichen Formen zu urteilen, wurden in der Urteilstafel bestimmt. Die Tafel der Kategorien umfaßt in Kants Terminologie folgende Begriffe.

¹⁰⁶Weiterführende Ausführungen dieses Gedankenganges finden sich bei Wolff (1995). Für Kant lag diese notwendige Dreiteiligkeit wie selbstverständlich „in der Natur der Sache. [Denn] soll eine Eintheilung *a priori* geschehen, so wird sie entweder *analytisch* sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (*quodlibet ens est aut A aut non A*). Oder sie ist *synthetisch*; und wenn sie in diesem Falle aus *Begriffen a priori* (nicht wie in der Mathematik aus der *a priori* dem Begriff correspondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein“ (Kant, KU, S.197).

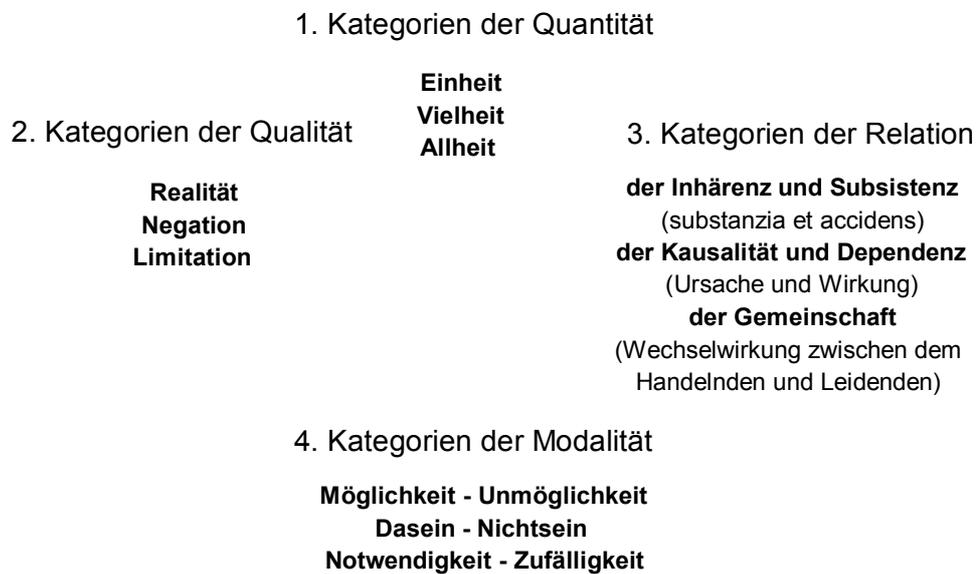


Abbildung 16: Die Kategorientafel (nach Kant, KrV, S.93).

Dieselbe Funktion, die im Urteil die Einheit verschiedener Vorstellungen gibt, gibt nun auch die Einheit verschiedener Anschauungen in einer Vorstellung (vgl. Kant, KrV, S.92). Die Verstandesfunktionen bezogen auf die Vorstellung heißen Kategorien und sind Begriffe *a priori*, d.h. alle möglichen Formen, denen gemäß wir Anschauungen bestimmen können. Erst dieses „auf den Begriff bringen“ des singulären Sinnes ermöglicht das Erkennen einer bestimmten Anschauung und ist die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung (vgl. auch S.179ff).

Anhand der Kategorientafel kann man sich das im Zusammenhang mit dem Nachweis der Vollständigkeit der Urteilstafel Gesagte, noch einmal verdeutlichen. Die jeweils dritte Kategorie entsteht nämlich durch die Verbindung der ersten beiden Kategorien. Verbindet man die Kategorie der *Realität* mit der der *Negation*, so erhält man den Begriff der *Limitation*, d.h. der Einschränkung. Die Realität wird in der Synthese mit seinem Gegenbegriff durch die Negation beschränkt. Sie wird aber eben nicht vollständig negiert, da beide Begriffe ja in einer Wechselbestimmung verbunden werden, sondern nur limitiert.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu sein, daß diese Begriffe *reine Begriffe a priori* darstellen, also Begriffe, die nie aus der Erfahrung zu gewinnen sind, sondern immer schon

vorausgesetzt sind, wenn wir wahrnehmen oder uns auf die Erfahrung beziehen. Die Bedeutung z.B. der Kategorie der Kausalität wird - wie schon oben ausgeführt (vgl. S.139f) - nicht dadurch festgelegt, daß wir von Kausalbeziehungen der Erfahrung abstrahieren. Sondern wir haben Kausalbeziehungen in unserer Erfahrung nur dadurch, daß wir Empfindungen der Form dieser Kategorie nach verbinden. Die Kausalität ist keine Regel, die nur gewöhnlicherweise vorliegt und bis auf weiteres gilt, wenn wir z.B. Häuser bauen. Wir rechnen mit Recht darauf, daß die Kausalität auch an Sonn- und Feiertagen gilt, eben deshalb, weil es die notwendige Form ist, der gemäß wir überhaupt Erfahrung als Erfahrung haben. „Die strenge Allgemeinheit der Regel ist [...] keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d.i. ausgebreitete Brauchbarkeit, bekommen können“ (Kant, KrV, S.103). Um es mittels der Kategorien der Modalität auszudrücken: Die Kausalität ist eine *mögliche* Form der Verknüpfung von Gegenständen des Denkens. Die Gegenstände des Daseins, also die Objekte der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sind *wirklich* nach dem Gesetz der Kausalität verknüpft, und eben deshalb ist es *notwendig*, daß die Kausalität in der Welt nicht aufhört oder sich ändert.

Die Kategorien sind Begriffe *a priori*. Allerdings haben sie keinen anderen Gebrauch als die begriffliche Bestimmung der Gegenständen möglicher Erfahrung. Aus ihnen läßt sich keine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis entwickeln. Auch für die Verstandes-kategorien gilt: „Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“ (Kant, KrV, S.118).

Bezieht man nun die Kategorien auf die reinen Formen unserer Anschauung, also Raum und Zeit, so erhält man ein System von Grundsätzen, welches die Regeln im Gebrauch der Kategorien enthält. „Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht“ (Kant, KrV, S.146). Es würde hier zu weit führen, dieses System der Grundsätze darzustellen und kritisch zu diskutieren (vgl. hierzu Kant, KrV, S.146ff und Lauth, 1989, S.114ff). Wichtig ist, daß diese Grundsätze, die durch das Beziehen von Raum und Zeit auf die Kategorien in der Einheit der Apperzeption entstehen, die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung angeben und darum objektive Gültigkeit *a priori* für die Erkenntnis der Gegenstände dieser Erfahrung beanspruchen können (vgl. Kant, KrV, S.145). „Begriffe die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum

notwendig“ (Kant, KrV, S.104). Es ist also schlechthin nichts *erfahrbar*, was diesen Grundsätzen widerspricht.

Dieser Abschnitt will Begriffe aufzeigen, die aller Kommunikation und allen Symbolisierungen vorausgehen und diese erst ermöglichen (vgl. S.199). Aus den notwendigen Formen zu urteilen, ließen sich notwendige Begriffe entwickeln, ohne die alle unsere Anschauungen „blind“ wären.

Die dabei aufgefundenen Formen, bestimmte Handlungen zu vollziehen und Verbindungen zu knüpfen, sind erfahrungs- und damit sprachunabhängig. Es sind Begriffe, die Erfahrung und Sprache, also Worte, die in bestimmter Bedeutung gebraucht werden können, erst ermöglichen und verständlich machen.

Der vorangegangene Abschnitt und die Analyse der Bedeutung hat gezeigt, daß die Bedeutung unserer Worte letztlich durch nichts anderes als das autonome Handeln mehrerer wechselseitig aufeinander bezogener Individuen erklärt werden kann. Die Begriffe, die Kants Kategorientafel aufführt, sind natürlich nur mittels der Worte in der Sprache zu gebrauchen. Als a priori notwendig können sie letztlich nur erwiesen werden, wenn sie aus einem absolut ersten und gewissen Grundsatz abgeleitet werden. Kant sah in der transzendentalen Einheit der Apperzeption jenen letzten Grund, aus dem die Kategorien deduziert werden können.

Nun ist diese aber nichts als die *bloße a priorische Form* aller Bewußtseinsinhalte. Aus einer bloßen Form läßt sich aber kein *Gehalt* ableiten, weswegen dieser nach der Konzeption der „Kritik der reinen Vernunft“ auch immer durch die Anschauung gegeben werden muß, die von einem „Ding an sich“ außer mir verursacht wurde. (Ich will die vielfältigen Diskussionen um Kants „Ding an sich“, welches sich letztlich als ein Ungedanke herausstellen muß [vgl. Fichte, 1993, Teil II], hier beiseite lassen).

Die Argumentation im Abschnitt „Grammatik II“ hat aber gezeigt, daß wir in der Autonomie einen Begriff *erkennen*, dessen Gehalt uns aus keiner sinnlichen Anschauung gegeben werden kann. Die transzendente Einheit der Apperzeption ist die Form, in der sich ein autonomer Wille vollzieht. Aber erst *im Vollzug* der Autonomie ist diese Form bestimmt. Dabei setzt die autonome Handlung, als Gehalt jener Form, Inhalt

und Form zugleich. Der Begriff der Autonomie wird in einer intellektuellen (also nicht empirischen) Anschauung *erkannt* und ist somit nicht leer. Fichte setzt die intellektuelle Anschauung der Freiheit an den Anfang der Philosophie oder präziser, er erkennt diese als an den Anfang gesetzt (vgl. hierzu Fichte, 1988).

Nach Kants „Kritik der reinen Vernunft“ können wir solch einen Begriff von Freiheit nicht haben, da wir einer intellektuellen Anschauung nicht fähig seien. Freiheit ist in theoretischer Hinsicht für Kant nur eine regulative Idee (vgl. Kant, KrdV, S.258ff), die von keinem anderen Nutzen ist, „als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerte erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird“ (Kant, KrV, S.252). Ob Freiheit wirklich ist, ist theoretisch *weder* zu beweisen *noch* zu widerlegen. Dies wurde in der dritten Antinomie gezeigt (vgl. S.185ff).

Allerdings ist auch dieser *theoretische* Widerspruch, wie *alles* theoretische *Erkennen*, nur auf der Grundlage einer autonom vollzogenen *Handlung* selbst zu verstehen. *Erkennen* setzt *Erkennen-Wollen* voraus. Der Widerspruch ist *theoretisch* unauflösbar, aber indem er theoretisch erscheint, ist er *praktisch* schon gehoben (vgl. S. 193ff).

Die intellektuelle Anschauung der Freiheit, die Kant für unmöglich erklärte, ist das Prinzip, aus dem sich die Verstandesfunktionen und Kategorien letztlich herleiten¹⁰⁷. Sie ist der Punkt, aus dem die Philosophie aus Prinzipien deduzieren muß und der in klarer und einsichtiger Intuition selbst vollzogen werden muß (vgl. S.27f oder auch Descartes, 1973, S.15 bzw. Lauth, 1989, S.198f). Eine intellektuelle Anschauung kann nicht abgeleitet werden, und sie muß es auch nicht. Was angeschaut und vollzogen werden soll, kann man nicht begrifflich mitteilen. Autonomie im Wollen zu vollziehen, kann man niemandem lehren. Man kann nicht sagen: „*So mußt Du's machen!*“ Was sich mit Worten sagen läßt, ist nie identisch mit einer intellektuellen Anschauung, sondern kann immer nur appellieren, diese selbst zu vollziehen. Anleitung zur Freiheit ist ein Wider-

¹⁰⁷Janke untersucht die intellektuelle Anschauung als ursprüngliches Organon transzendentalen Denkens detailliert und zeigt, auf welche Weise der Kritik an Fichtes Beharren auf der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung zu begegnen ist (vgl. Janke, 1993, Kapitel 8). Seine Analyse zeigt, wie nahe Kant in der Diskussion des zweiten Paralogismus davorstand, die intellektuelle Anschauung der Autonomie als Antwort auf die dort dringliche Frage: „*Wie bin ich mir des unteilbaren Selbstbewußtseins, das alle meine Vorstellungen ursprünglich eint, bewußt?*“ zu entdecken (vgl. Janke, 1993, S.257). Die intellektuelle Anschauung als das Bewußtsein des Selbstvollzuges der Autonomie wird dort in folgender Deduktionsreihe kurz zusammengefaßt: „kein Ding ohne Bewußtsein des Dinges, kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein, kein Selbstbewußtsein ohne reine Tätigkeit, keine reine Selbsttätigkeit ohne unmittelbares Bewußtsein (des Ich als Subjekt-Objekt), kein Ich-Bewußtsein ohne intellektuelle Anschauung“ (Janke, 1993, S.265).

spruch in sich selbst und ebenso unmöglich wie eine Anleitung dazu, sich von der Sonne erwärmt zu empfinden.

In welcher Weise sich nun aus der intellektuellen Anschauung der Autonomie die Kategorien deduzieren lassen, kann hier nicht weiter dargestellt werden.

Dies ist aber im Rahmen dieser Arbeit, deren Ziel es ist, die Möglichkeit der Bedeutung zu erklären, auch nicht notwendig. Denn im aufgezeigten Prinzip des autonomen Handelns ist die theoretische Grundlegung der Semantik auf dem unhintergehbaren, harten Grund angelangt, auf dem sich der Spaten unserer Fragen zurückbiegen muß.

Mit der Darstellung der Begriffe a priori (durch die sich das gesamte System der Transzendentalphilosophie darstellen lassen würde [vgl. Kant, KrV, S.95]) wurden zudem die Formen unseres Denkens angegeben, die als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung vorausgesetzt sind. Damit hat sich der Begriff der *Kausalität* oder der der *Zahl π* als ein *Begriff* erwiesen, der unabhängig von dem ihm zugeordneten Lautbild eine *Bedeutung a priori*, als reine Verstandesform, hat. Wodurch dieser Begriff bezeichnet wird, ist willkürlich. Wir könnten ihn auch „*Junkala*“ nennen. Aber *daß* wir Worte mit einer bestimmten Bedeutung gebrauchen können und im Gebrauch, d.h. in der *Erfahrung* der *Lebensform* unserer Sprachgemeinschaft, die Bedeutung von Worten oder einer hinweisenden Erklärung *verstehen* können, ist nur durch diese aller Erfahrung zugrunde liegenden Begriffe zu erklären. Wären die reinen Anschauungsformen und die Kategorien nicht *Formen a priori* unsere Handlungen zu bestimmen, wären auch sie bedroht, im „konventionalistischen Regreß“ leerzulaufen. Aber auch als *a priorisch* erkannte Begriffe (Verstandesformen), könnten diese, ohne jeden Gehalt, keine Erkenntnis aus sich selbst hervorbringen. „Gedanken ohne Inhalt sind leer“ (Kant, KrV, S.75). Nur die *Anschauung* macht den Gehalt des Gedankens aus. Ohne intellektuelle *und* sinnliche Anschauungen wäre unser Denken leer. Umgekehrt wäre allerdings jede Anschauung ohne Begriff „blind“; sie wäre *völlig* unbestimmt. Worte ohne Begriffe sind deshalb ebensowenig denkbar wie Sprache ohne mehrere, wechselseitig auf einander bezogene, autonome Individuen. Und alles theoretische, d.h. begrifflich Erkennen wäre selbst nicht möglich, läge ihm nicht ein autonomes Wollen zugrunde, in welchem Inhalt und Form, Anschauung und Begriff zugleich gesetzt sind.

Damit ist meine Analyse der Elemente der Sprache beendet und das theoretische Fundament einer Theorie der Bedeutung, soweit es diese Arbeit zu leisten vermochte, freigelegt und dargestellt.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit habe ich bereits herausgearbeitet, daß eine Theorie der Semantik, welche nicht auf eine Theorie der Wahrheit bezogen ist, noch keine vollständige Theorie der Semantik sein kann (vgl. S.9f). Obschon ich, im Wert des Autonomievollzugs, den unhintergehbaren Grund jeder Deutung eines Zeichens als Zeichen für etwas, das bedeutet wird, aufgezeigt habe, scheint es mir wichtig, noch einige Bemerkungen zur Bedeutung des Wortes „*Wahrheit*“ und über die Grenzen der Sprache, an die man im Reden von einer *intellektuellen Anschauung der Autonomie* unweigerlich stößt, hinzuzufügen. Das folgende Kapitel soll also meinen Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik vervollständigen, indem ich versuche, folgende Frage zu beantworten: Was *bedeutet* es denn nun, wenn jemand fragt, ob die hier dargestellte Grundlage der Semantik auch wirklich die *wahre* Grundlage der Semantik ist?

V. Anmerkungen zur Bedeutung des Wortes "Wahrheit" und den Grenzen der Sprache

"... Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme."

Spricht Pilatus zu ihm: "Was ist Wahrheit?"

Johannes 18, 37f.

Wissenschaftliche Forschung, die Suche nach Wahrheit, ist eine Art göttlicher Sucht, wie Liebe.

Benjamin Lee Whorf, 1938.

Sind die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung der Bedingungen von Semantik nun eigentlich *wahr*?

Man möchte dagegenfragen: Was *soll* denn diese Frage *bedeuten*?

Was hier als wechselseitiger Bezug zweier Fragen angedeutet ist, soll nun untersucht werden: Es soll der Bezug einer „Theorie“ der Semantik zu einer „Theorie“ der Wahrheit deutlich gemacht werden.

„Was uns nun interessiert ist nicht das Sichersein, sondern das Wissen. D.h. uns interessiert, daß es über gewisse Erfahrungssätze keinen Zweifel geben kann, wenn ein Urteil überhaupt möglich sein soll. Oder auch: Ich bin geneigt zu glauben, daß nicht alles, was die Form eines Erfahrungssatzes hat, ein Erfahrungssatz ist“ (Wittgenstein, ÜG, §308).

Das, was Wittgenstein geneigt war zu glauben, wurde soeben bereits erörtert. Zwar sind alle unsere Sätze Teil unserer Erfahrung, und in diesem Sinne ist ein Satz nichts anderes, als eine Erfahrungstatsache. Aber wenn wir im Reflektieren erkennen, was als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt notwendig ist, und diese Reflexion sprachlich artikulieren, dann zeigen sich im Sprechen gerade die Begriffe, die als transzendentaler Grund alle Erfahrung und Erfahrungssätze erst ermöglichen.

Damit aber *scheint* das gesamte System der Transzendentalphilosophie ein unaussprechliches Unternehmen zu sein, welches jenseits aller Erfahrung liegt und sich in einem sprachlichen Paradox selbst verhext. Dieser Schluß scheint vielen irgendwie einleuchtend zu sein, aber er geht - wie schon mehrmals ausgeführt - haarscharf am Ziel der Erkenntnis vorbei (vgl. S.16ff, S.29, S.173ff oder S.179). Denn von welchem Standpunkt aus sollte beurteilt werden, daß eine transzendente Argumentation ein paradoxes Anrennen gegen die Grenzen unserer Sprache sei, welches unmöglich die wahre Erkenntnis befördern könne? (Eine Kritik kann nicht das ablehnen und verneinen, was sie, um Kritik zu sein, selbst beansprucht und behauptet.)

Das Ziel und der Endzweck aller Erkenntnis ist die Erkenntnis der Wahrheit (vgl. auch Descartes, 1973, S.3). Auch wer dies bestreitet, bestreitet dies nicht im Scherz oder weil ihm nichts anderes zu sagen eingefallen ist, sondern er *will* damit behaupten, daß es *wahr* ist, daß Wahrheit nicht erkannt werden kann.

Was aber ist denn Wahrheit? Ich will versuchen, diese Frage, soweit es in diesem Zusammenhang relevant ist, zu beantworten.

Die klassische Theorie der Wahrheit wurde im Zusammenhang mit Wittgensteins Konzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ bereits erwähnt (vgl. S.120). Sie besagt, daß Wahrheit die Übereinstimmung des Satzes oder der theoretischen Erkenntnis mit der Referenz des Satzes, also dem Objekt der Erkenntnis, ist. Die klassische Formulierung dieser Korrespondenztheorie der Wahrheit lautet: „*adäquatio intellectus et rei*“. Unser gedankliches Modell sei dann wahr, wenn es mit den Dingen übereinstimmt, die es erklärt bzw. beschreibt.

Spätestens seit Karl Poppers „Logik der Forschung“ (1934) gilt es als Allgemeinplatz, daß Theorien niemals verifiziert, allenfalls falsifiziert werden können (vgl. Popper, 1976, S.54ff). D.h. Wahrheit könne nie behauptet, sondern nur widerlegt werden, indem man auf ein „Ding“ trifft, welches dem gedanklichen Modell entgegenläuft, also nicht hineinpaßt. Unsere wissenschaftlichen Sätze und Theorien seien solange gültig, bis ein empirisches Ereignis uns zur Revision derselben nötige.

Meist wird dies folgendermaßen verdeutlicht. Der Satz „*Alle Schwäne sind weiß.*“ gilt nur solange, bis der erste schwarze Schwan entdeckt wird. Die schwarzen Trauerschwäne, die man in Australien und Tasmanien entdeckt hat, falsifizieren nun die ur-

sprüngliche Aussage. *Allgemeingültige* Wahrheit einer Theorie könne deshalb nie behauptet werden. (Man weiß ja nie, was noch kommt!)

Diese Argumentation übersieht allerdings, daß aus empirischen Daten allein prinzipiell nichts hervorgeht. Daß die Färbung des Gefieders keine notwendige Eigenschaft des Schwanes ist (wie z.B. die, ein Wirbeltier zu sein), ergibt sich nicht aus der *Beobachtung* schwarzer Wasservögel in Tasmanien. Mit der *gleichen* Berechtigung, mit der man behauptet, weißes Gefieder sei *kein allgemeingültiges Merkmal* von Schwänen, könnte man behaupten, daß die schwarzen Wasservögel, gerade weil sie schwarz sind, eben *keine Schwäne* sind, sondern eine andere Spezies, die Schwänen zwar ähnlich sieht, aber biologisch anders einzuordnen ist. Das *Kriterium*, nach dem die empirischen Daten beurteilt werden, ist *nicht empirischer Art*. Ob die schwarzen Wasservögel Schwäne sind (und damit weißes Gefieder überhaupt kein notwendiges Merkmal von Schwänen ist), oder ob sie eine bestimmte Unterfamilie der Gänse sind (und damit der Satz „*Alle Schwäne sind weiß.*“ seine volle Allgemeingültigkeit behält), ergibt sich nicht aus dem Hinschauen. Sondern es ist eine theoretische Entscheidung der Biologie. Es ist *einfacher*, die schwarzen Wasservögel als Schwäne zu klassifizieren, als sie zu den Gänsen zu zählen. Die Aussage „*Alle Schwäne sind weiß.*“ war damit *niemals allgemeingültig*, d.h. weißes Gefieder war, auch wenn man bis dahin nur weiße Schwäne gesehen hätte, *nie* ein den Schwan als Schwan bestimmendes Merkmal. Da es nie allgemeingültig war, kann es auch nie falsifiziert werden. Wäre es dagegen *einfacher*, die schwarzen Wasservögel zu einer anderen Spezies zu rechnen und weißes Gefieder als ein notwendiges Bestimmungsmerkmal von Schwänen anzusehen, so hätte der Satz „*Alle Schwäne sind weiß.*“ *immer allgemeine Gültigkeit*. Das Kriterium der *Einfachheit*, also der Maßstab der *Einheit allen Wissens*, folgt nicht aus empirischen Daten, sondern macht eine Ordnung derselben erst möglich. Wahrheit ist jenseits aller empirischen Beobachtungen immer schon vorausgesetzt.

Eine empirische Falsifikationstheorie der Wahrheit hat mit einer „Theorie“ der Wahrheit nichts zu tun (vgl. auch S.39), und Popper selbst hatte mit seiner „Logik der Forschung“ in erster Linie eine *Methodenlehre der empirischen Wissenschaften* im Sinn. Es war ihm klar, „tiefe Erkenntnisse darf man von der Methodenlehre nicht erwarten“ (Popper, 1976, S.27). Denn aus einer Methodenlehre geht kein einziges empirisches Datum hervor. Und *um* eine Methodenlehre zu formulieren, muß etwas vorausgesetzt sein, welches außerhalb dieser Methodenlehre liegt, sonst wäre sie nicht begründbar. Alle

Erkenntnis *a priori* liegt sowohl jenseits der empirischen Einzelwissenschaften als auch jenseits Poppers Methodenlehre.

Damit aber droht die gesamte „Logik der Forschung“ ins Wanken zu geraten, denn wenn nicht erklärt werden kann, warum gerade diese Methoden Methoden der Naturwissenschaften sein sollen, dann wird eine kritisch-rationalistische Position zu einer Glaubensentscheidung, die diese Methodologie eben für besser hält als den Obskurantismus oder Wundererklärungen. Wenn Popper das Kausalgesetz „als metaphysisch aus der Wissenschaft auszuschalten“ (Popper, 1976, S.33) versucht und es durch die methodologische Regel, „das Suchen nach Gesetzen, nach einem einheitlichen Theoriensystem nicht ein-zustellen und gegenüber keinem Vorgang, den wir beschreiben können, zu resignieren“ (Popper, 1976, S.33), ersetzt, dann ist diese Regel nichts als ein metaphysischer Glaubenssatz, solange sie nicht (transzendental) begründet werden kann. Wer sagt: „*Wir müssen genau so und auf diese Weise nach der Wahrheit suchen, aber ich weiß auch nicht warum.*“, kann die Wahrheit dieses Satzes nur *glauben*.

Eine Methodenlehre der empirischen Wissenschaften, die die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit und die Deduktion ihrer Gültigkeit nicht reflektiert, kann nie sicher sein, die *wahre* Methodenlehre zu sein, selbst wenn sie es wäre.

Wahrheit und Allgemeingültigkeit ist *nie* empirisch zu begründen *oder* zu widerlegen. „Es gibt [...] kein *Ding*, das Sätze und Theorien wahr macht; weder Erfahrung noch Oberflächenreizungen, noch die Welt sind imstande, Sätze wahr zu machen.“ (Davidson, 1986, S.276). Dies bedeutet aber gerade nicht, daß es prinzipiell unmöglich ist, die Wahrheit zu erkennen.

Was also ist Wahrheit?

Wahrheit ist etwas, worauf sich jeder, der einen theoretischen Standpunkt vertritt, bezieht und beziehen muß. Der Wahrheitsbegriff darf nicht empirisch oder sprachphilosophisch verkürzt werden, indem er durch eine „Falsifikationstheorie“ oder einen allgemeinen „Begriffsrelativismus“ ersetzt wird. „Verschiedene Standpunkte haben zwar Sinn, aber nur wenn es ein gemeinsames Koordinatensystem gibt, in dem man ihre Stelle abtragen kann; doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Systems straft die These der überwältigenden Unvergleichbarkeit Lügen. Was wir brauchen, ist, wie mir

scheint, eine gewisse Vorstellung von den Überlegungen, die der begrifflichen Gegensätzlichkeit Grenzen setzen“ (Davidson, 1986, S. 262).

Eine Vorstellung davon, wie sich die begrifflichen Gegensätzlichkeiten in *einem* System Denken lassen, können wir durch die transzendentalphilosophische Reflexion der Bedingungen aller theoretischer Betätigungen erarbeiten. Ganz ähnlich wie eine *Erklärung* der *Möglichkeit* von Bedeutung nur durch den Aufweis eines transzendentalen Fundamentes der Semantik gegeben werden konnte und nicht durch empirische Analysen. Das von Davidson geforderte Koordinatensystem wäre nichts anderes als eine vollendete „Wissenschaftslehre“ im Sinne Fichtes (vgl. S.27f).

Mit der Darstellung der *a priori*en Begriffe Kants Kategorientafel und dem Begriff der *Autonomie*, wurden die wesentlichen Koordinaten angegeben, auf die sich jeder bezieht und beziehen muß, wenn er urteilt. Durch diese Begriffe sind den begrifflichen Gegensätzlichkeiten Grenzen setzen¹⁰⁸.

Wird also durch diese Begriffe definiert, was Wahrheit ist?

Natürlich nicht. Bereits die kurze Darstellung der Position Poppers ließ erkennen, daß eine Definition des Begriffes der Wahrheit nie möglich ist. Denn jede Definition müßte sich selbst fragen lassen, ob sie denn die *wahre* Definition sei. Und jede Begründung auf diese Frage könnte wiederum auf ihre *Wahrheit* befragt werden. Eine Definition der Wahrheit ist nicht möglich. Wer nach einer Definition oder einem Kriterium für Wahrheit fragt, hat schon *verstanden*, was Wahrheit bedeutet, also wofür er ein Kriterium sucht. Gerade dieses Verständnis ermöglicht es ja zu erkennen, daß Wahrheit nicht begrifflich definierbar ist. Damit entzieht sich der Begriff der Wahrheit einer begrifflichen Bestimmung; wird aber als „etwas“ Bestimmtes *erkannt*, das begrifflich nicht bestimmbar ist.

¹⁰⁸Ich habe versucht, zu zeigen, daß Kant bezüglich der Verstandeskategorien zu Recht behaupten kann: „Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d.i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit“ (Kant, KrV, S.82). „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht“ (Kant, KrV, S.139).

Darüber hinaus habe ich den Begriff der Autonomie nicht als leeren Reflexionsbegriff, sondern als erstes Prinzipieren (als das Handeln, welches allem begrifflichen Operieren zugrunde gelegt werden muß), welches jede Differenzierung erst anstößt, bestimmt.

Wir haben „Wahrheit“ weder als eine begrifflich vermittelte Erkenntnis, noch nehmen wir „Wahrheit“ empirisch anschaulich wahr, sondern wir wissen in einer ursprünglichen Erkenntnis durch intellektuelle Anschauung, was „Wahrheit“ bedeutet. (Wir haben dadurch natürlich noch nicht alle wahren Erkenntnisse erkannt, aber wir wissen, welchem Kriterium diese genügen müssen.) Ohne Wahrheit ist weder Denken noch Gedachtes. Beides beansprucht immer schon Geltung, um überhaupt denkbar zu sein.

Wahrheit ist gerade das, was in jeder theoretischen Begriffsklärung verwirklicht werden soll. Immer wenn nach einer Antwort auf die Frage: „Was ist X?“ oder „Wie *soll* der Begriff X gebraucht werden?“ (vgl. S.178) gesucht wird, wird nach der *wahren* Antwort gesucht. Wir *wissen*, wonach wir fragen, obwohl Wahrheit nicht begrifflich bestimmt werden kann. Wir wissen, ohne daß uns dies jemand lehren mußte, daß das Ziel jeder theoretischen Erkenntnis wahre Erkenntnis ist und nicht vielleicht gültige Mutmaßungen oder falsche Behauptungen.

Wir erkennen durch intellektuelle Anschauung „Wahrheit“ als etwas Bestimmtes, demgemäß jede begriffliche Bestimmung getroffen werden soll. Es ist dabei unmöglich, diese intellektuelle Anschauung der Wahrheit in jemandem zu erzeugen. Man kann die Bedeutung des Begriffes der „Wahrheit“ ebensowenig durch Worte bestimmen wie die Bedeutung des Begriffes der „Autonomie“. Aber man kann jemanden auffordern, diese Begriffe zu denken und im Handeln zu vollziehen. Dabei kann - und es wäre sonst müßig, überhaupt zu versuchen, eine theoretische Arbeit wie diese zu schreiben - begriffliche Analyse und die Darstellung von Gedanken hilfreich sein. Aber auf welche Weise?

„Wie kann man durch Denken die Wahrheit lernen? - Wie man ein Gesicht besser sehen lernt, wenn man es zeichnet“ (Wittgenstein, Zettel, §255). Man lernt es *besser* sehen, aber man bestimmt durch die Zeichnung nicht das Gesicht. Die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ kann nicht erdacht werden, aber wer nachdenkt, wird oft zu klarerer Einsicht gelangen, als der, der nachspricht, worüber ein anderer nachgedacht hat. Wer die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ erkennt, lernt nicht, etwas so zu sehen, wie ein anderer ihm gesagt hat, daß es richtig ist, sondern er sieht selbst.

Wenn aber Wahrheit als Ideal jeder Wissenschaft vorausgesetzt ist, damit eine theoretische Reflexion überhaupt sinnvoll begonnen werden kann, so mag man es als die erste und vornehmste Aufgabe der Philosophie betrachten, den anderen dazu anzustoßen, sich diese Anschauung bewußt zu machen. Erst wenn Wahrheit

gewissermaßen als „Urwort“ im Sinne Platons (vgl. S.170) erkannt ist, kann theoretische Wissenschaft anfangen. Und vielleicht ist nichts so sehr geeignet, jemanden in dieser Weise anzu-stoßen, wie ein „sokratischer Dialog“¹⁰⁹. (*Warum das?* - Ich denke, die gegensätzlichen Positionen werden klarer. - *Aber das verwirrt doch nur zusätzlich.* - Mag sein, aber es zwingt den Leser zu einer eigenständigen Stellungnahme. - *Wirklich?* - Vielleicht auch nur scheinbar, denn im Dialog fällt der das letzte Urteil, der das letzte Wort hat. - *Nicht der, der das letzte Argument hat? Was wahr ist, ist doch keine Sache der Reihenfolge.* - Und nun? Ist das Ende allen Argumentierens etwa nicht das Erkennen der Wahrheit, sondern dein Handeln?)

Die Idee der Wahrheit als die Darstellung des ganzen wahren Wissens ist das letztendliche Ziel jeden Erkennens. Theoretische Untersuchungen versuchen, alle wahren Sätze, d.h. alle wahren Urteile, über ihren Gegenstand aufzufinden, also diesen vollständig begrifflich zu bestimmen.

Wahre Urteile sind also wie alle Urteile auf ein urteilendes Subjekt bezogen. Dabei ist es wichtig, diese Subjektbezogenheit der Wahrheit nicht mit einer Subjektabhängigkeit der Wahrheit zu verwechseln. Ein Wissen, welches von niemandem gewußt wird, ist eben kein Wissen, und eine Wahrheit, die nicht erkannt werden könnte, wäre keine Wahrheit. Ich aber suche mir nicht nach Belieben oder der vorherrschenden Mode gemäß aus, was ich wissen kann und was wahr ist. Erkenntnis ist immer durch mich erkannte Erkenntnis, aber sie ist nicht durch mich gemacht.

Hier tritt nun aber eine zum Problem der Bedeutung völlig analoge Schwierigkeit auf. Denn wodurch kann ich sicher wissen, daß das von mir erkannte, wirklich wahr ist? Was bisher erläutert wurde, betraf die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“¹¹⁰. Ich habe versucht, deutlich zu machen, worauf wir uns beziehen müssen, wenn wir fragen, ob ein Urteil *wahr* ist.

Damit sind aber die eigentlich dringlichen Fragen dieses Kapitels noch nicht beantwortet. Ist das Ergebnis der in dieser Arbeit durchgeführten Analyse der theoretischen Grundlagen der Semantik denn wahr? Ist es wahr, daß wir einer

¹⁰⁹So gesehen ist es sicherlich kein Zufall, daß Platon seine Philosophie in Dialogen entwickelt hat, und vielleicht zeigt sich hierin besonders deutlich, daß die Philosophie keine Lehre, sondern eine Tätigkeit ist (vgl. S.21).

¹¹⁰Damit ist noch keine vollständige „Theorie“ der Wahrheit entwickelt, was aber auch nicht Ziel und Gegenstand dieser Bemerkungen war. Aber eine solche Theorie sollte nicht am Ergebnis dieser Anmerkungen zur Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ vorbei entwickelt werden.

intellektuellen Anschauung der Autonomie fähig sind? Wie sollen wir beurteilen, ob es wahr ist, daß unser Handeln am Grunde der Sprachspiele liegt? Anhand welcher Kriterien kann ich entscheiden, ob ein Satz wahr ist?

Es ist klar, daß die Beantwortung dieser Fragen bestimmten formallogischen Kriterien, wie z.B. dem Satz vom Widerspruch, genügen müssen; aber es ist auch klar, daß eine vollständige Aufstellung dieser Kriterien nicht eigentlich weiterhelfen würde. (Und wäre es wahr, daß sie vollständig ist?) Denn die Logik ist ein notwendig tautologisches System (vgl. Wittgenstein, TLP, 6.1.), das nicht mehr (aber auch nicht weniger!) als eine *formale conditio sine qua non* zur Beurteilung von aufeinander bezogenen Urteilen enthält. Aber *inhaltlich* folgt aus der formalen Logik alles und nichts¹¹¹.

Wodurch kann dann aber die Wahrheit eines Satzes gerechtfertigt werden?

„Was für einen Grund habe ich, Lehrbüchern der Experimentalphysik zu trauen?

Ich habe keinen Grund, ihnen nicht zu trauen. Und ich traue ihnen. Ich weiß, wie solche Bücher entstehen - oder vielmehr, ich glaube es zu wissen. Ich habe einige Evidenz, aber sie reicht nicht weit und ist von sehr zerstreuter Art. Ich habe Dinge gehört, gesehen, ge-lesen“ (Wittgenstein, ÜG, §600). Trotzdem neigen wir dazu, den Lehrbüchern der Experimentalphysik zu trauen. Dafür gibt es recht gute Gründe, und man kann ver-suchen, theoretisch zu erklären, warum dies sinnvoll ist. Aber wir können natürlich nach der Erklärung für alle diese Erklärungen fragen und ebenso, wie im „konventiona-listischen Regreß“ der Bedeutung, dabei nie zu einem Ende kommen. Denn „kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende“ (Fichte, 1993, S.112). Gerade so, wie sich jede Deutung einer Regel wiederum deuten läßt usf., läßt sich jedes Wissen wieder bezweifeln und auf seine Gründe befragen. Aber am Ende allen Zweifels - das hat René Descartes in seinen „Meditationes“ eindrücklich gezeigt - stehe ich als Zweifelnder, d.h. *ich im Vollzug einer Handlung*, die unbezweifelbar gewiß ist.

¹¹¹Umgekehrt wäre vielmehr zu fragen, aus welchem Inhalt sich die Form der Logik erklären läßt, wenn man diese nicht als transzendentes Faktum der Vernunft hinnehmen will.

Der Regreß der Bedeutung konnte nur im Verweis auf das „spontane Regelfolgen“ in einer autonom bestimmten Handlung aufgelöst werden. Der Regreß des Zweifels findet sein Ende in der *Verstandeshandlung* des zweifelnden Subjektes.

Im Abschnitt „Grammatik II“ habe ich Erkennen und Deuten (bzw. Bestimmen-Wollen) als zwei unterschiedliche Weisen, sich auf die Welt zu beziehen, herausgearbeitet und gezeigt, daß der entscheidende Reflexionsschritt darin besteht, zu erkennen, daß man *sich selbst so oder so* auf die Welt beziehen *will* (vgl. S.194). Im Vollzug meiner Autonomie bestimme ich mich durch mich selbst als jemand, der erkennen will. Im Erkennen wähle ich die Erkenntnis nicht willkürlich, sondern will mich, was meine sinnlichen Anschauungen betrifft, vollständig von der Welt bestimmen lassen, und, was meine begrifflichen Erkenntnisse betrifft, vollständig von der Wahrheit.

Dazu bin ich nicht gezwungen. Ich könnte die „Wahrheit“ in theoretischer Hinsicht auch ablehnen. Aber sie *soll* gewollt werden. Wo sie nicht gewollt wird, bricht jegliche Kommunikation ab. („Sage, was du willst, ich halte alles für falsch und unsinnig.“)

Nur wo ich Rationalität unterstelle und fordere, verstehe ich auch den anderen (vgl. auch S.132). Und Rationalität heißt hier nichts anderes, als daß es gefordert ist, in theoretischer Hinsicht nur auf solche Weise etwas als wahr zu beurteilen, daß die Maxime des Fürwahrhaltens ein allgemeines Gesetz des Vernunftgebrauches sein könnte (vgl. Kant, KpV, S.30f). Wahrheit ist der Wert, der im Erkennen verwirklicht werden soll. Gerade deshalb ist es geboten, so zu deuten und den Zeichen diejenige Bedeutung beizulegen, daß der Wert der Autonomie nicht entwertet wird (vgl. S.194).

Andernfalls würde das Subjekt „seine“ Urteile willkürlich, am Maßstab der eigenen Individualität („egoistisch“) gemessen, bestimmen und gerade darin den Wert des anderen, also die Autonomie und den Endzweck der Erkenntnis, also die Wahrheit, mißachten (vgl. auch Simon, 1994, S.78ff). Wer aber in theoretischer Hinsicht Wahrheit nicht verwirklichen *will*, der wird uns „unverständlich“, der Zweck seiner (sprachlichen) Erkenntnis steht dem Geforderten entgegen und negiert die Kommunikation. Wir können mit dem nicht sinnvoll kommunizieren, der sagt: „*Ich weiß, daß das falsch ist, aber ich will es trotzdem für wahr halten.*“¹¹²

¹¹²Von dieser Bemerkung aus gesehen mag es verständlich erscheinen, wenn das willentliche Negieren dessen, was der Verstand als wahr erkannt hat, z.B. von Thomas von Aquin als Sünde bezeichnet und das Böse, als nicht verstehbar angesehen wurde. Dasselbe positiv ausgedrückt findet sich in einer Bemerkung Wittgensteins (oder läßt sich in sie hineinfinden?!): „Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären“ (Wittgenstein, PU. §128).

Nicht ein bestimmtes „Wissen, sondern der Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen“ (Fichte, 1993, S.112), bringt den Regreß theoretischer Rechtfertigungen zu einem Ende. „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung“ (Wittgenstein, ÜG, §378). Aber es ist, wie oben gezeigt, nicht willkürlich, *was* ich anerkennen *soll*. Sondern diese Anerkennung soll, wie jede meiner Handlungen, mit dem formalen Gesetz des kategorischen Imperatives übereinstimmen.

Die intellektuelle Anschauung der Wahrheit ist die *notwendige Bedingung* dafür, daß Erkenntnis angestrebt werden kann. Aber ich urteile aus Freiheit, daß wahre Erkenntnis sein *soll*. Denn wahre Erkenntnis ist nicht automatisch, sie muß gewollt werden. Und die Bedingung der Möglichkeit, die Forderung an mich und andere zu richten, liegt in nichts anderem als in der ursprünglichen Erkenntnis, d.h. aber im *Vollzug* der Autonomie.

Die intellektuelle Anschauung der Autonomie muß also als der erste, unbedingte Begriff gedacht werden, und in diesem Begriff selbst ist durch ihn, also aus absoluter Freiheit gesetzt, daß dieser sein soll (vgl. Fichte, 1982, S.34, bzw. Schurr, 1992, S.86f).

Natürlich kann jederzeit bestritten werden, daß ein solcher Begriff real ist. Aber wer dies bestreiten *will*, sollte zumindest die *Bedingungen der Möglichkeit* dieses Bestreitens klar darlegen und zeigen, auf welche Weise wahre Erkenntnis anders verstanden werden muß. Es ist natürlich möglich, daß die hier vorgetragene Argumentation Schwächen und Fehler aufweist, der Erweiterung oder Erläuterung bedürfte usf., aber dies müßte - und in die-sem Sinne beansprucht das Dargestellte wahr zu sein - mit rationalen Argumenten ge-zeigt werden. (Das bloße Gefühl, daß es wahrscheinlich anders ist als hier vorgetragen, ist noch kein Argument, sondern der Ansporn, eines zu finden.)

Ich bin natürlich überzeugt, daß die großen Linien der Argumentation richtig sind (sonst hätte ich ja anders argumentiert), und daß durch das Gesagte der Bezug einer Theorie der Semantik zu einer Theorie der Wahrheit zumindest im Ansatz deutlich wurde.

Die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ folgt nicht aus einer allgemeinen Theorie der Bedeutung, sondern muß für eine solche Theorie - wie für jede theoretische Erkenntnis - schon als verstanden vorausgesetzt werden. Die Gewißheit, daß eine Erkenntnis wahr

ist, gründet sich aber, wie die Möglichkeit der Semantik selbst, in nichts anderem als dem Vollzug der Autonomie durch jeden, der urteilt. Es ist letztlich kein theoretisches Kriterium, welches uns Gewißheit verschafft, sondern unser, mit dem Wert der Autonomie übereinstimmendes, Handeln.

Ich will dieses Kapitel mit einigen Anmerkungen zu den Grenzen der Sprache beschließen. Man kann sich fragen, ob in der Rede von intellektuellen Anschauungen und von Begriffen a priori nicht immer versucht wird, etwas Unausprechliches auf Begriffe zu bringen, und ob dabei nicht die Gefahr besteht, irgendeinen Unsinn, der das Unausprechliche auszusprechen vorgibt, für große Erkenntnisse auszugeben.

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein, TLP, 7). Wäre es nicht ratsam, sich an Wittgensteins Aufforderung zu halten?

Es wäre ratsam, wenn man *sagen* könnte, wovon man nicht sprechen kann. Aber insofern ein Gedanke ein sinnvoller Satz ist (vgl. S.110f), ist das Denkbare immer auch möglich (vgl. Wittgenstein, TLP, 3.02). Was möglich ist, läßt sich auch *sagen*.

Die eigentliche relevante Frage ist daher: *Wie soll das Gesagte beurteilt werden?*

Auf dem Hintergrund des soeben über die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ Gesagten, könnte man Wittgensteins Aufforderung dann so auffassen (was natürlich der Intention des „Tractatus logico-philosophicus“ entgegenläuft), daß man sagt: *Worüber man nicht gewiß sein kann, sollte man auch keine Wahrheit behaupten.*

Wie steht es nun mit der Unausprechlichkeit a priorischer Begriffe?

Mit Jacques Derrida könnte man sagen, diese Begriffe sind jene „différance“, die als blinder Einstieg in das System der Sprache nie sprachlich zu fassen und doch „Teil des Spiels, Funktion des Systems“ (Derrida, 1976, S.36) sind. Allerdings nicht in der Weise, daß das System der Sprache die a priorischen Begriffe konstituiert sondern umgekehrt, diese das System der Sprache. So wie unser Auge nicht Teil unseres Gesichtsfeldes ist, ist die Kausalität nicht Teil eines Gegenstandes sondern die Bedingung dafür, daß uns überhaupt Gegenstände erscheinen. Aber was die Benennung der Bedingungen der Möglichkeit der *Benennung* selbst angeht, wird man zwangsläufig an die Grenzen der Sprache gelangen. Worte legen die Begriffe nicht fest. Jede Definition mit Worten nimmt diese schon in Anspruch. Deswegen ist es durchaus paradox, wenn das Unbenennbare benannt werden soll. Derrida bezeichnet dieses Paradox als eine

„fundamentalontologische Notwendigkeit“. Was sich nicht denken läßt, läßt sich nicht denken.

Allerdings erscheint dieses Paradox nur, wenn man das Benennen selbst mit dem Benannten gleichsetzt oder verwechselt. Das Wort „Wahrheit“ ist nicht die Wahrheit, und im Wort „Autonomie“ ist nichts und niemand autonom. Es gibt keinen Satz, der Freiheit ermöglicht oder begründet. Damit aber gibt man sich nicht idealistischen Schwärmereien oder romantischen Träumen von einem leeren Gedankending hin, sondern man bezieht sich auf eine unmittelbare Erkenntnis, aus der (und nur aus der) in strenger Rationalität das zu Erklärende erklärt werden kann.

Auch Fichte war sich dieser Schwierigkeit bewußt. Er schreibt: „Das, was ich mitteilen will, ist etwas, das gar nicht *gesagt*, noch *begriffen*, sondern nur *angeschaut* werden kann: was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung [seiner Autonomie] sich in ihm bilde. Wer meine Schriften studieren will, dem rathe ich, Worte Worte seyn zu lassen, und nur zu suchen, daß er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife; fortzulesen, auch wenn er das vorhergehende nicht ganz versteht, bis irgendwo an einem Ende ein Lichtfunken heraus springt“ (Fichte, 1975, S.XVII).

Und: „Es ist durchaus nothwendig, daß am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende gehe, und daß über dies Princip eine Verständigung in bloßem Worte nicht möglich sei“ (Fichte, „Patriotische Dialoge“, NW III, 258, zitiert nach Janke, 1993, S.162).

Denn das Prinzip, dessen *Geltung* die Geltung aller daraus deduzierten Sätze und Sachverhalte garantiert, kann, da die Möglichkeit der Sprache selbst von diesem Prinzip her bestimmt ist, nicht sprachlich erfaßt werden. Will man auf dieses Prinzip hin die Aufmerksamkeit lenken, so bleibt aber nichts als der Versuch, im *Gespräch* das zu Vollziehende anzudeuten (vgl. S.195ff). (Es gibt keinen Satz, der deine Autonomie ermöglicht oder diese beweisen kann.)

An den Grenzen der Sprache kann nur die Aufforderung stehen, den ganzen Gedankengang selbst zu denken. „Das System ist für Selbstdenker, durch bloßes Lernen kann es nicht gefaßt werden. Jeder muß es in sich hervorbringen“ (Fichte, 1982, S.21).

Das mag dem einen oder anderen unbefriedigend erscheinen. Denn es scheint zu bedeuten, daß man am Ende doch nichts Genaueres sagen kann und die Wissenschaft den

Dichtern überlassen muß. Tatsächlich endet Hans Hörmanns „Psychologie der Sprache“ mit den Worten: „An der Schwelle zu Dichtung endet die Psychologie der Sprache. Zwischen dem Gewinn und dem Verlust an Freiheit, welche der Besitz der Sprache bedeutet, liegt der Ort unserer Existenz. Das Ich ist von den Spiegeln der Sprache verstellt“ (Hörmann, 1977, S.200)¹¹³.

Was uns zum Philosophieren brachte, nämlich die Frage, wie Ich und die Welt, wie sie mir erscheint, erklärbar sind, *scheint* schließlich doch in einer unaussprechlichen, unbestimmten Ahnung verborgen zu bleiben.

„So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstoßen möchte. - Aber ein solcher Laut ist ein Ausdruck nur in einem bestimmten Sprachspiel, das nun zu beschreiben ist“ (Wittgenstein, PU, §261). Das scheinbar Dunkle und Unaussprechliche ist eingebettet in einen klar und exakt bestimmten begrifflichen Kontext. Eine dunkle Ahnung ist noch gar keine Erkenntnis. Aber ein artikulierter Satz kann seine Bedeutung nicht aus sich selbst begründen. Wir *wissen*, was bedeutet werden soll.

Diese Arbeit sollte auch verdeutlichen, daß, obwohl „am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende“ gehen muß, dieses Prinzip durch die Ausführung und Darstellung der realen Wissenschaft reflektiert wird und damit auch formuliert werden kann. Die Rede von einer intellektuellen Anschauung unterscheidet sich von einem unartikulierten Laut eben dadurch, daß das „Sprachspiel“, in dem dieser Ausdruck Bedeutung hat, als das unhintergehbare transzendente „Sprachspiel“ erwiesen und bestimmt wurde. D.h. das System, welches durch den „blinden Einstieg“ der intellektuellen Anschauung, die ja im eigentlichen Sinne weder blind noch leer

¹¹³Hier wäre natürlich sofort zu fragen, *wer* denn sagt, daß sein Ich von den Spiegeln der Sprache verstellt ist, und für *wen* es verstellt ist. Zur Beantwortung dieser Fragen wurde hier implizit schon jede Menge (beinahe alles) gesagt. Es wäre trotzdem wichtig, die Frage nach dem Ich, der Identität, dem Selbst ausführlich und systematisch zu untersuchen. Eine Antwort hierauf wird unmittelbar den Gegenstand der Psychologie bestimmen helfen. Ich will hier nur einige Andeutungen machen. Das empirische Ich, das die Psychologie erklärt, ist ein Objekt der Erkenntnis, welches einem, dieses Objekt bestimmende, Subjekt erscheint. Ein transzendental zu denkendes Ich, welches die Bedingung dieser Unterscheidung in Subjekt und Objekt erklärt, wird (zumindest als Begriff) beides in sich synthetisch enthalten müssen. „In diesem Zusammenhang wird relevant, daß das erkennende Subjekt sich selbst nicht als »Substanz« versteht, sondern umgekehrt »Substanz« als etwas von ihm als solches Bezeichnetes. [...] Daß »ich« nicht »Substanz« bin, heißt demnach, daß ich nicht »das« bin, als »was« ich zu dieser Zeit innerhalb eines bestimmten Handlungszusammenhangs bezeichnet oder in einer gewissen Auslegung der Zeichen begriffen bin, und sei es auch von mir selbst“ (Simon, 1994, S.84f). Das Ich zeigt sich, als *durch sich* bestimmtes Objekt, welches zugleich weiß, das es Subjekt dieser Bestimmung ist. Damit aber ist das *bestimmende Ich* nie vom bestimmten Objekt des empirischen Ichs her zu erklären.

sondern vollständig bestimmt ist (nur eben nicht durch Worte), erst möglich ist, erweist diesen Einstieg gerade durch die Realität des Systems als notwendig.

Nicht die Grenzen der Sprache bestimmen unser Sprechen und Handeln, sondern durch unser Sprechen und Handeln bestimmen wir die Grenzen der Sprache. Wir *wollen* nicht, daß ausdehnungslose Schildkröten zu wirklichen Gegenständen der Welt und unserer Erkenntnis erklärt werden.

VI. Und nun?

Aber ich habe versucht, die Art von Glauben zu vermeiden, die geeignet wäre, die Lücken in der Klarheit zu übertünchen.

Gregory Bateson, 1979.

Und nun? - Ich meine, was folgt aus diesem Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik? Wie *sollen* wir also über Bedeutung und unser Sprechen sprechen?

Wollte ich hierauf eine Antwort geben, so hätte ich die *Bedeutung* meiner Arbeit selbst nicht verstanden. Wir *sollen* überhaupt nicht *immer* mit bestimmten Worten über bestimmte Tatsachen auf *dieselbe* Weise sprechen. Was wir *sollen*, ist, unsere Zeichen im Handeln einer bestimmten Form gemäß zu verwenden (vgl. S.194). Ob man so oder so autonom handeln soll, kann man bezüglich dem konkreten *Inhalt* der Handlung nicht *vorschreiben* oder *vorsagen* (und deshalb auch nicht *vorhersagen*, wie *gehandelt* wird).

Stellt man die Frage: „Wie *sollen* wir über Bedeutung sprechen?“ allerdings unter der einschränkenden Bedingung eines theoretischen Erklärungsanspruches, den man mit diesem Sprechen verbinden *will*, so kann man auf dem in dieser Arbeit erarbeiteten theoretischen Hintergrund sehr wohl versuchen, diese Frage zu beantworten. Dieses letzte Kapitel will also die Frage beantworten, welche Konsequenzen für eine psychologische Theorie der Bedeutung sich aus den Ergebnissen dieses Versuchs einer theoretischen Grundlegung der Semantik ergeben.

1. Was folgt für eine psychologische Theorie der Bedeutung?

Die Simulation mit einem Duplikat zu verwechseln ist immer derselbe Fehler, egal, ob es sich um Schmerz, Liebe, Erkenntnis, Brände oder Regengüsse handelt.

John R. Searle, 1994.

Dieser Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik führte in vielen Punkten über spezifisch psychologische Theorien der Bedeutung hinaus, denn die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer theoretischen Erklärung kann innerhalb der jeweiligen Theorie nie beantwortet und entschieden werden. Als ein Beitrag zur Philosophie der Psychologie wollte meine Untersuchung die *Bedingungen*, unter denen ein psychologisches Verständnis der Bedeutung steht, und die *Grenzen*, an die eine psychologische Erklärung von Bedeutung stößt, aufzeigen. Hierzu war es notwendig, die psychologische Reflexion durch eine philosophische Reflexion zu ergänzen. Nun will ich vom erarbeiteten Ergebnis dieser Untersuchung zurückblicken und fragen, was bezüglich einer spezifisch psychologischen Theorie der Bedeutung aus diesem Ergebnis gefolgert werden kann. Zunächst will ich jedoch noch einmal an die wesentlichen Argumentationsschritte und Resultate dieser Arbeit erinnern.

Kurze Zusammenfassung der Argumentationsschritte dieser Arbeit

„*Was nennen wir Sprache?*“ - So habe ich im zweiten Kapitel gefragt. Die Antwort auf diese Frage hat gezeigt, daß wir nicht nur die uns allen vertrauten Bezirke der Alltagssprache - den verwinkelten, langsam gewachsenen Stadtkern - zu betrachten haben sondern auch die „künstlichen“ Sprachen und das eigentümliche Viertel der Dichtung. Die Formelsprache der Chemie, Computersprachen oder Freges Begriffsschrift bedürfen ebenso einer Erklärung wie ein Gedicht, James Joyces „*Finnegans Wehg*“ und mein Sprechen beim Einkauf der Frühstücksbrötchen.

Die Betrachtung der unterschiedlichen Phänomene, die wir Sprache nennen, führte dann zur Frage: „*Wozu sprechen wir überhaupt?*“ Es wurde gezeigt, daß es nicht *einen* Zweck der Sprache gibt, sondern daß wir mit unserem Sprechen die unterschiedlichsten Zwecke verfolgen. Wir sprechen, um unsere Gedanken auszudrücken, um Bewegungen zu koordinieren, um unsere Wahrnehmung auszurichten oder um Gefühle zu äußern, und noch aus vielen anderen Gründen. Eine psychologische Modell unseres Sprechens müßte alle diese Aspekte umfassen können und prinzipiell offen sein für noch völlig unbekannte Zwecke, die wir mit unserem Sprechen verfolgen könnten. Denn die Zwecke des Sprechens, d.h. die Art, wie unsere Worte in unser Leben eingreifen sollen, werden immer wieder neu gesetzt. Man *muß nicht* einen bestimmten Zweck verfolgen *wollen*. Damit aber stößt man an eine Grenze jedes psychologischen Modelles, denn ein solches Modell muß angeben können, was in ihm vorkommen kann und was nicht. Eine Kausalgefüge, in dem *alles* vorkommen kann (auch die Kausalerklärung der Kausalität) *erklärt nicht alles*, sondern vielmehr *nichts*. Eine Kausalerklärung erhält ihren Wert erst dadurch, daß sie unter bestimmten (im Idealfall bekannten) Bedingungen angibt, *was folgen muß*, nicht das irgend etwas folgen *könnte*.

Deshalb wird man zufrieden sein, wenn ein psychologisches Modell der Bedeutung die wesentlichen und für uns wichtigen Zwecke des Sprechens *beschreiben* kann und die Bedingungen angibt, unter denen für gewöhnlich eine Veränderung dieser Zwecke stattfindet. *Alles* zu erklären, ist nicht die Aufgabe der Psychologie.

Im vierten Kapitel wurden die Elemente der Sprache mit dem Ziel einer theoretischen Grundlegung der Semantik analysiert. Zunächst wurden die vielfältigen Beziehungen von Zeichen erläutert, und es wurde gezeigt, daß ein Zeichen immer nur im Kontext „des sinnvollen Satzes“ Bedeutung hat. Ich habe gezeigt, wie ein psychologisches Modell der Bedeutung diesen Kontext als ein Netz von sensumotorischen Schemata darzustellen versucht und habe dies auf Freges Frage nach der *Allgemeingültigkeit* des Sinns des Satzes bezogen. Gerade diese Allgemeingültigkeit kann durch ein Netz individueller Schemata nicht erklärt werden. Mit Wittgensteins Konzeption des „Tractatus logico-philosophicus“ habe ich dann den Versuch einer *philosophischen* Erklärung des sinnvollen Satzes beschrieben, die aber letztlich unbefriedigend blieb.

Die Erläuterung der allgemeinen Form des Satzes als die Verknüpfung eines Bestimmbaren mit seiner Bestimmung, führte dann zurück zu einer psychologischen Erklärung des sinnvollen Satzes durch einen spezifischen „Grammatikalgorithmus“ z.B. des Deutschen. Durch solch einen Algorithmus läßt sich zwar die semantische Struktur einer vorhandenen Sprache beschreiben - und dies für die unterschiedlichen Sprachen zu tun, ist eine Aufgabe, die noch zu leisten wäre -, aber der *Sinn* des Beschriebenen kann durch solch eine „psychologische“ Grammatik nie gewährleistet werden, er ist immer schon vorausgesetzt. Außerdem wäre zusätzlich zu solch einem Grammatikalgorithmus ein zweiter Algorithmus anzugeben, der bestimmt, wann und warum welche Sätze aus der Menge aller grammatikalisch möglichen Sätze gebildet werden. Strukturell wäre dieser Algorithmus einer Auswahlinstanz des handlungsleitenden Motivs ähnlich, wie sie als *SelectInt*-Prozedur innerhalb der Ψ -Theorie Dörners beschrieben wird (vgl. Hille, 1997 und Dörner, 1999). Auch was wir wann und wie sagen, ist von unseren Bedürfnissen, Zielen, Erfahrungen und Gefühlen mitbestimmt. Unser Sprechen wäre, streng in den Grenzen der Psychologie gedacht, dann nichts anderes als eine bestimmte und manchmal besonders effektive Weise, Absichten zu erledigen und Bedürfnisse zu befriedigen.

Zweckfreies Sprechen, wie es Barnett Newmann für „ästhetische“ Handlungen des Malens oder Dichtens postuliert, ist für eine psychologische Theorie ein Unbegriff und kann durch sie nicht beschrieben werden. Damit ist aber noch nicht gezeigt, daß Newmanns Behauptung unsinnig ist, sondern nur, daß sie über eine psychologische Theorie hinausgreift, indem sie etwas postuliert, was innerhalb einer psychologischen Theorie nicht denkbar ist.

Die Grenzen einer psychologischen Erklärung von Bedeutung zeigten sich in der daran anschließenden Analyse, die herausgearbeitet hat, daß ein kausales Modell der Bedeutung nicht geeignet ist, Bedeutung zu *erklären*. Wohl aber läßt sich durch solch ein Modell Bedeutung simulieren. Searles chinesisches Zimmer zeigt, daß es prinzipiell denkbar wäre, eine Maschine zu bauen, von der *wir behaupten* würden, sie verstünde die Bedeutung der Sätze. Nur *verstehen* würde diese Maschine wirklich nichts. Ein kausales Modell der Bedeutung ist nur deshalb ein Modell der Bedeutung, weil wir immer schon wissen, was „bedeutet“ wird, und dies in das Modell interpretativ

hineinlegen. *Wir deuten* das Modell als Modell der Bedeutung. Wir betrachten die Simulation, *als ob* sie Bedeutung verstünde.

Andererseits hat es sich aber auch als unmöglich erwiesen, die Bedeutung der „Bedeutung“ durch einen mentalistischen Prozeß des Meinens oder durch bestimmte „geistige Bilder“ im Kopf der Menschen zu erklären.

Schließlich konnte Bedeutung aber auch nicht allein durch die soziale Konstruktion mehrerer Sprecher hinreichend erklärt werden. Sowohl die mentalistische als auch die konventionalistische „Erklärung“ führten in einen infiniten Regreß, durch den eben nichts erklärt wird.

Die Bedeutung der „Bedeutung“ konnte letztlich nur im Bezug auf das *autonome Handeln* der Menschen erklärt werden und erst eine transzendentalphilosophische Reflexion konnte im praktischen Vollzug der Autonomie die Bedingungen einer theoretischen Grundlegung der Semantik freilegen. Daran anschließend wurde gezeigt, daß wir im autonomen Handeln unser Handeln nicht willkürlich, sondern dem Wert der Autonomie gemäß bestimmen sollen. Das *formale* Gesetz nach dem die Zeichen gedeutet werden sollen, wurde folgendermaßen ausgedrückt: *Deute so, daß die Bedeutung, die du dem Zeichen beilegst, dem Wert der Autonomie nicht entgegensteht.*

Anschließend wurden die *a priori* Kategorien allen Denkens und Sprechens erläutert, die zu aller Erfahrung und zu allem Sprechen, immer schon vorausgesetzt werden müssen.

Im fünften Kapitel wurde die Beziehung der erarbeiteten theoretischen bzw. praktischen Grundlage der Semantik zum Begriff der Wahrheit aufgezeigt und das Verhältnis einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie zu den Grenzen der Sprache beleuchtet.

Für eine psychologische Theorie der Bedeutung folgt daraus zunächst, daß keine psychologische Theorie der Bedeutung „Bedeutung“ *erklären* kann.

Theorie & Modell: - die Erfahrung zeigt, daß ...

Was genau heißt das aber, wenn hier gesagt wird, daß *keine* psychologische Theorie Bedeutung *erklären* kann?

Es heißt nicht, daß wir auf psychologische Modelle zur Beschreibung menschlicher Verhaltensweisen verzichten sollten. Nur sollte man sich über den *Erklärungswert* dieser Modelle im klaren sein, wenn man nicht unreflektiert über alle Grenzen hinweg, die Lösung *aller* Probleme behaupten will, ohne sich der Berechtigung dieser Behauptung sicher zu sein.

Um dies zu verdeutlichen, will ich zunächst das Verhältnis von Theorie und Modell betrachten und zeigen, was es heißt, wenn gesagt wird: „*Die Erfahrung zeigt, daß ... diese Theorie sich bewährt o.ä.*“

„Der Psychologe beschäftigt sich mit Äußerungen und daher mit Verhalten, doch diese Äußerungen handeln nicht vom Verhalten. Und gerade weil sie nicht vom Verhalten handeln, sind sie für den Psychologen von Interesse.“ (ter Hark, 1995, S. 104). Den Psychologen interessieren weniger die beobachteten Verhaltensweisen, als vielmehr die nicht beobachtbaren internen, psychischen Determinanten eines bestimmten Verhaltens. Eine reine Verhaltenspsychologie, die nicht versucht zu erklären, was „hinter dem Verhalten steckt“ bzw. wodurch dieses Verhalten bestimmt wird, wäre unbefriedigend. Zu beschreiben, was Menschen tun, ist zwar notwendig, um Psychologie zu betreiben, aber diese Beschreibung ist noch keine psychologische Erklärung, und aus der Beobachtung kann eine solche theoretische Erklärung auch nie abgeleitet werden.

Um sich über das Verhältnis von empirischer Beobachtung und theoretischer Erklärung dieser Beobachtungen klar zu werden, ist es wichtig, sich dem im Abschnitt „Grammatik II“ herausgearbeiteten Unterschied von *Erkennen* und *Wollen* bewußt zu sein.

Empirisch Vorgehen heißt, sich als einen zu bestimmen, der nicht durch sich sondern durch die Welt bestimmt werden soll. Das impliziert, daß ich die erfahrbare Welt als eine denke - und denken muß -, die auch anders hätte sein können, als ich sie aktualiter empfinde (vgl. hierzu Mues, 1992, S.198). Als Erkennender werde ich durch ein Objekt bestimmt, und ich habe keinerlei Einfluß darauf, wie ich bestimmt werde. Die Gegen-

stände meiner Erfahrung sind dabei immer nach dem Kausalnexus verbunden; wären sie es nicht, wären es auch keine Gegenstände *der Erfahrung*¹¹⁴.

Mein *Wollen* oder die *Kausalität* und alle *a priori*en Begriffe überhaupt sind aber in diesem Sinne keine *Gegenstände der Erfahrung*. Im *Wollen* bestimme ich mich als einen, der gerade so will, und dieses Wollen ist schlechthin *autonom* und durch nichts kausal oder logisch verursacht. Deshalb ist weder der Wille noch die *a priori*en Begriffe durch die Erfahrung zu erklären.

„Das Kausalgesetz ist ja nicht Ausdruck einer Beobachtung, sondern Ausdruck eines Postulates“, schrieb der Psychologe Hugo Münsterberg 1889; dessen sollte man sich bewußt bleiben (Münsterberg, 1889, S.13)¹¹⁵. Dort, wo *ich* ein Modell der Welt *entwerfe*, ist es nicht die Welt, die durch mich ein Modell über sich selbst entwirft. Eine Kausalkette entwirft keine Theorie, sie läuft ab; kein Teil in ihr *bedeutet* etwas anderes als er ist. Es ist nie die Frage, welches Gesetz aus den empirischen Daten folgt, sondern nach welchem Gesetz *ich* die empirischen Daten *beurteile*.

Wenn - wie gezeigt - Erfahrung erst aus der begrifflichen Bestimmung unserer Anschauungen hervorgeht, dann können die Begriffe, die alle Erfahrung erst ermöglichen, nicht ihrerseits aus der Erfahrung erklärt werden. Derartige logische Zirkelschlüsse erklären, wie jede Tautologie, nichts.

Unser theoretisches (begriffliches) Erkenntnisvermögen enthält aber in sich *a priori* bestimmte Widersprüche. Kant hat diese in der Dialektik der „Kritik der reinen Vernunft“ dargestellt. Ich habe den theoretisch unauflösbaren Widerstreit von Theses und Anti-

¹¹⁴Ich will an dieser Stelle nicht darauf eingehen, daß die Relation der Kausalität ja nicht die einzige Weise ist, Vorstellungen aufeinander zu beziehen sondern wir diese auch nach der Kategorie der Gemeinschaft oder als Substanz-Akzidenz Verhältnis aufeinander beziehen können (vgl. S.208). Inwiefern wir die „Gegenstände“ unserer Erfahrung, die wir als *lebende Organismen* beschreiben, tatsächlich nach der Kausalrelation bestimmen und bestimmen können, soll hier nicht untersucht werden, wäre aber mehr als nur einen Gedanken wert.

¹¹⁵Münsterberg betont, „dass es vielleicht keine Weltanschauung gibt, die so unmöglich ist und durch die nächstliegenden erkenntnistheoretischen Erwägungen so gründlich beseitigt wird, als der Materialismus“ (Münsterberg, 1889, S.188). Diese Erkenntnis scheint der Psychologie abhanden gekommen. Gemeinhin wird die Notwendigkeit, eine psychologische Modelle streng materialistisch (also als Kausalgefüge) zu formulieren, dahingehend *überinterpretiert*, daß man schlechthin *alles* zu erklären müssen glaubt.

Auch Wilhelm Wundt polemisierte an die Adresse einer materialistischen Psychologie: „Reflex und, wenn die Sache verwickelter wird, Selektion - wahrlich, diese zwei trefflichen Hausmittel gegen überflüssiges Nachdenken (oder ich sollte wohl besser sagen, gegen unlustbetonte Spannungsempfindungen der Stimmuskeln) sind allen spekulativen Willenspsychologen auf das dringendste zu empfehlen“ (Wundt, 1894, S.64).

thesis der dritten Antinomie dargestellt und gezeigt, daß dieser Widerstreit letztlich nur im Handeln selbst gelöst werden kann (vgl. S.185ff).

Was unsere empirischen Erkenntnisse betrifft, so muß deshalb folgendes mitbedacht werden: „Wenn das Erkenntnisvermögen Phänomene (begrifflich) konstituiert, erscheinen die Widersprüche des Erkenntnisvermögens unvermeidlich auch im Objekt, bilden in ihm die die Erkenntnis konstituierende Tätigkeit ab, erscheinen als gegeben, »an sich«“ (Mues, 1992, S.202). Die theoretischen Widersprüche der von Kant dargestellten Antinomien sind nicht nur *nicht theoretisch* auflösbar, sondern sie zeigen sich auch *notwendig* in der Erfahrung. Denn Erfahrung ist als Erfahrung ja gerade durch die Begriffe bestimmt, die in sich die Widersprüche der Antinomien enthalten.

Damit aber läßt sich z.B. das Welle-Teilchen Problem der Quantenphysik, d.h. der Widerspruch, daß Materie einmal als diskret und teilbar verstanden werden muß, dann aber als kontinuierlich und unteilbar, als eine notwendige Folge des zweiten Widerstreits der Vernunft mit sich selbst, wie ihn Kant in den Antinomien dargelegt hat, verstehen. Der Widerspruch im Erkenntnisvermögen erscheint am Objekt der Erkenntnis so, *als ob* er eine Eigenschaft des Objektes wäre. Die „empirische Antinomie“ ist eine notwendige Folge der begrifflichen Antinomie der reinen theoretischen Vernunft¹¹⁶.

Insofern psychologische Modelle Erklärungen bestimmter Gegenstände der Erfahrung sein sollen, müssen diese auch notwendig als deterministische Kausalketten formuliert werden, ansonsten erlischt ihr Erklärungsanspruch bezüglich der empirischen Beobachtungen. Ein psychologisches Modell *beschreibt* die Gründe menschlichen Verhaltens *als* kausale Ursachen. Autonom bestimmtes Handeln kann innerhalb eines solchen Modells *per definitionem* nicht vorkommen und „erklärt“ werden, da die Autonomie unseres Handelns kein *Objekt* empirischer Erfahrungen ist.

Die Psychologie beschreibt, was empirisch vorkommt, sie kann aber nicht erklären, warum Empirisches überhaupt vorkommt. Immer dann aber, wenn „etwas“ nicht empirisch-naturalistisch *erklärt* werden kann wie z.B. „Kausalität“ oder „Bedeutung“, kann deshalb auch ein psychologisches Modell keine *Erklärung* geben.

¹¹⁶Eine ausführliche Darstellung und Erläuterung dieser Auflösung des quantenphysikalischen Rätsels der Welle-Teilchen Antinomie durch eine transzendentalphilosophische Reflexion im Sinne Kants „Kritik der reinen Vernunft“ findet sich bei Mues (1992, 1994).

Die von Kant aufgezeigten Antinomien sind zu denken möglich (vgl. S.185ff). Jeder, der den Widerstreit der beiden Thesen der Antinomie im Denken begreift, hat sich selbst damit bewiesen, daß die Gesamtheit aller Tatsachen *theoretisch nicht* allein durch das Naturgesetz oder allein durch Freiheit erklärt werden kann. Wäre das Naturgesetz dasjenige Prinzip aus dem prinzipiell *Alles* zu erklären wäre, wäre die Antinomie überhaupt nie denkbar. Gerade daß sie denkbar ist, aber zeigt, daß wir in diesem Denken ein Prinzip vollziehen, durch das die beiden Seiten der Antinomie überhaupt erst auf einander bezogen werden können. Nur die absolute Autonomie des *Handelns* und damit des *Denken-Wollens* überhaupt ist der Beziehungsgrund, der die Antinomie als theoretisches Problem ermöglicht. Soll also die Antinomie bzw. das in ihr Entgegengesetzte (der *Begriff* des Naturgesetzes durch Kausalität und der *Begriff* der transzendentalen Freiheit) erklärt werden, so kann diese Erklärung nie durch einen Rückgriff auf eine der beiden Seiten der Antinomie geschehen. Um das alles Wissen einigende Prinzip aufzufinden, muß man über die in der Antinomie entgegengesetzten *Begriffe* hinausgehen. Nur dann ist *Einheit der Erkenntnis* und damit größtmögliche *Einfachheit der Theorie* der Erkenntnis zu verwirklichen (vgl. S. 27 und Fichte, 1997).

Thomas H. Leahey unterstellte der Psychologie - ich denke in vielen Fällen berechtigterweise - eine „*Newtonian fantasy*“, die die Gesamtheit der geistigen Prozesse als kausale Prozesse versteht und die Kausalität als das *einzig* und *alles* erklärende Prinzip betrachtet (vgl. Leahey, 1991, S.27).

Ich halte es, bei aller Notwendigkeit, die Erfahrung kausal zu beschreiben, für wichtig diese „*Newtonian fantasy*“ als *Phantasie* zu erkennen und sich bewußt zu machen, daß alles, was wir kausal beschreiben können, eben noch längst nicht *alles* ist. Dies zeigt die transzendentalphilosophische Reflexion, die nach den Bedingungen der Möglichkeit aller Beschreibung und dessen, was wir beschreiben können, fragt.

„Wenn man in der Philosophie von einer Unterscheidung zwischen »ansichseiendem« Sein und »fürsichseiendem« Bewußtsein ausgeht, wie es natürlicherweise geschieht, wenn Seiendes überhaupt zu verstehen, d.h. ins Bewußtsein zu heben versucht wird, ist schon entschieden, daß Sein vom Bewußtsein und nicht Bewußtsein vom Sein her zu verstehen und zu erklären ist. Sein und Bewußtsein wird trivialerweise im Bewußtsein unterschieden. Bewußtsein will von sich aus verstehen, und so kann es nicht sich vom

Sein her verstehen wollen. [...] Dies macht den Rang der Transzendentalphilosophie im allgemeinen aus. Sie ist in diesem Sinne »unhintergebar« (Simon, 1994, S.73).

„Bewußtsein“ oder „Bedeutung“ vom Sein her erklären zu wollen, heißt, auf eine Erklärung zu warten, die nicht gegeben werden kann. Vielleicht aber wartet so mach einer gerade deshalb auf solch eine Erklärung, weil er seine „*Newtonian fantasy*“ nicht als Phantasie akzeptiert oder erkannt hat. Vielleicht macht diese Phantasie, wie das Warten von Wladimir und Estragon auf Godot, gerade weil dessen Ankunft und die Erfüllung der Phantasie unmöglich ist, das ganze Theater erst interessant.

Die Simulation mit einem Duplikat zu verwechseln, ist immer der gleiche Fehler. Ein für bestimmte Zwecke nützliches Modell wird mit einem allgemeingültigen Erklärungsanspruch verwechselt.

„Meteorologen programmieren Computer, die Wirbelstürme, Wirtschaftswissenschaftler solche, die den amerikanischen Außenhandel und Biologen solche, die die Photosynthese simulieren. Aber diese Computer entfachen keine Stürme von 160 Stundenkilometern und verursachen keine Defizite von vielen Milliarden Dollar und setzen Licht nicht zu Sauerstoff um. Nur Kognitionswissenschaftler glauben, daß, wenn sie intelligentes Verhalten simulieren - d.h. ein Programm schreiben, welches den Turing-Test besteht -, ihre Maschinen auch *wirklich* intelligent sind“ (Leahey, 1991, S.363, eigene Übersetzung; vgl. hierzu auch Searle, 1994, S.259).

Diese Position der sogenannten starken „Artifiziellen Intelligenz“, die besagt, daß ein bestandener Turing-Test tatsächlich zeigt, daß die Maschine denkt, fühlt oder Bedeutung versteht, läuft zudem Gefahr, gerade den Unterschied zu verwischen und zu verdunkeln, den sie zu erklären vorgibt. „Wenn die starke AI ein Zweig der Psychologie sein soll, dann muß sie imstande sein, genuin geistige Systeme von denen zu unterscheiden, die das nicht sind. Sie muß imstande sein, die Prinzipien, auf deren Grundlage der Geist funktioniert, von denen zu unterscheiden, auf deren Basis nicht-geistige Systeme funktionieren; sonst wird sie uns über das spezifisch Geistige am Geistigen keinen Aufschluß geben können. Und der Unterschied zwischen »geistig« und »nicht-geistig« kann nicht bloß im Kopf des Betrachters existieren, sondern muß den Systemen selbst inhärent sein; sonst stünde es dem Betrachter frei, Menschen als nicht-geistig und,

beispielsweise, Wirbelstürme als geistig anzusehen“ (Searle, 1994, S.244). Es steht uns aber nicht frei, Menschen wie Maschinen zu behandeln und Maschinen oder Wirbelstürme wie geistige Wesen. (Wir *sind* natürlich *frei* dies zu tun, aber wir sollen unsere Freiheit so nicht gebrauchen *wollen*.) Es ist keine Angelegenheit meiner Privatmeinung, alle Engländer für Automaten zu halten und dementsprechend zu behandeln. Ich *vermute* nicht, daß Menschen beim Bearbeiten komplexer Probleme *denken* und der Tischtennisball, mit dem wir spielen, sich *nicht* herumgestoßen *fühlt*.

Egal, auf welche Weise der Mensch verkürzt, nur als Produkt einer Kausalreihe aufgefaßt wird, egal also, ob man die Seele, wie Willard von Orman Quine auf Verhaltenspsychologie oder wie Dietrich Dörner auf Prozesse der Informationsverarbeitung oder wie Patricia und Paul Churchland auf neurophysiologische Vorgänge im Gehirn reduziert, solange dabei behauptet wird, daß damit bereits „im Prinzip“ *alles* erklärt sei, wird mehr behauptet, als erklärt werden kann¹¹⁷.

Solange versucht wird, aus den Erkenntnissen der empirischen Forschung die Totalität des Seins überhaupt zu erklären, und solange aus der Beschreibung, *wie* die Welt ist, zu erklären versucht wird, *warum* und *wozu* sie ist, solange wird philosophisch versucht, die Spinne mit Hilfe ihres eigenen Netzes zu fangen.

Es ist, als würde man den Faden des Netzes irgendwo zu fassen bekommen, und ihn von dort aus, gemäß einer strengen Kausalkette, bis zum Körper der Spinne verfolgen. Dort angelangt, *zeigt die empirische Erfahrung*, daß der Körper der Spinne durch nichts vor dem Absturz in den bodenlosen Abgrund gesichert ist, als durch das Netz selbst. So *erscheint* die Existenz der Spinne kausal von der Existenz des Netzes determiniert, wie die Bedeutung unserer Begriffe durch den Gebrauch der Worte bestimmt zu sein *scheint*. Unsere Erfahrung *zeigt* eben gar nicht, was vorausgesetzt werden muß, damit sie überhaupt möglich ist.

Dies alles auf das Verhältnis von Theorie und Modellen zurückbezogen heißt:

¹¹⁷Dies ist deshalb der Fall, weil „der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten kann, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag“ (Kant, KrV, S.203). Da er aber nicht sicher weiß, was alles empirisch zu erklären sei, „kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht“ (Kant, KrV, S.204). Wer weiß, wie etwas funktioniert, weiß noch lange nicht warum es gerade so existiert und nicht anders (vgl. z.B. Kant, KU, S.410 und S.425 bzw. Wittgenstein, TLP, 6.44 oder Newman, 1996, S.167).

Eine Theorie sagt, wie etwas notwendig erklärt werden *muß*. Wenn Kant die Kategorien als Begriffe erweist, die als notwendige Bedingung aller Erfahrung vorausgesetzt werden müssen, so ist damit die *theoretische Erklärung* der Konstitution von Erfahrung gegeben. Wenn Bedeutung durch nichts als das autonome Handeln am Grunde des Sprach-spiels erklärt werden kann, so ist die Autonomie als Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung notwendig vorauszusetzen, wenn Bedeutung überhaupt verstanden werden soll.

Ein Modell dagegen gibt an, wie etwas erklärt werden *könnte*. Ein psychologisches Modell der Handlungsregulation versucht ein hypothetisches, kausales Beziehungsgefüge zu entwickeln, welches es erlaubt, die Verhaltensweisen von Menschen zu beschreiben und zu prognostizieren. Ein solches Modell ist für viele Zwecke ungemein nützlich, und es hat für viele praktische Anwendungen einen enormen Wert. Was solch ein Modell nicht kann, ist die Bedingungen der Möglichkeit einer Handlung zu erklären, da dieses innerhalb eines kausalen Modelles nicht vorkommen.

Eine Theorie in obigem Sinne kann weder durch Erfahrung verifiziert noch falsifiziert werden, denn sie stimmt notwendig mit aller Erfahrung überein, da sie ja gerade die Möglichkeit derselben erklärt.

Ein Modell dagegen kann mehr oder minder gut zu den Erfahrungen, die wir machen, passen; es kann durch unsere Erfahrung in dem Sinne falsifiziert werden, daß es nutzlos ist, wenn es fortwährend zu falschen Prognosen führt o.ä. Wir können ein Modell verwerfen, das zu nichts nützlich ist. Das *Kriterium* der Nützlichkeit ist dabei wiederum weder aus der Erfahrung noch aus einem Modell ableitbar.

Psychologie als Naturwissenschaft?

Insofern die Psychologie Gegenstände und Eigenschaften der Natur beschreiben und erklären will, ist sie eine *Naturwissenschaft*. Man kann nun fragen, ob solch eine Naturwissenschaft der menschlichen „Seele“ überhaupt möglich und wenn ja nützlich ist, und man sollte sich dabei auch fragen, was genau eine solche *Naturwissenschaft* der Seele erklärt.

Alois Rust argumentiert am Ende seiner Darstellung der „Philosophie der Psychologie Ludwig Wittgensteins“ dafür, die Psychologie aus den Naturwissenschaften gänzlich herauszustreichen. Er schreibt: „Wo die Psychologie wissenschaftlich wird, sind ihre Begriffe nicht mehr spezifisch psychologisch, sondern Begriffe der Physiologie oder der Neurologie“ (Rust, 1996, S.221). Deshalb könne auf die Psychologie als Naturwissenschaft verzichtet werden.

Ich halte diesen Vorschlag weder für eine gute Idee noch für sachlich richtig. Die Psychologie bezeichnet sich zu Recht als Naturwissenschaft und kann genuin psychologische Phänomene beschreiben, ohne dabei unmittelbar auf Begriffe der Physiologie zurückgreifen zu müssen. Auch wenn psychologische Modelle sich letztlich als neuronale und damit - was den Menschen betrifft - auch physiologische Prozesse darstellen lassen müssen, bleibt es sinnvoll, spezifisch psychologische Modelle zu entwickeln (vgl. Dörner, 1999). Diese Modelle können im Grunde natürlich als makroskopische Beschreibungen basaler neuronaler Prozesse aufgefaßt werden, aber gerade an diesen Beschreibungen, der von Menschen gezeigten Verhaltensweisen und deren möglichen Determinanten ist der Psychologe ja interessiert und nicht an der Beschreibung einer Abfolge von Aktionspotentialen. Damit wird noch einmal klar, daß eine *Naturwissenschaft* der „Seele“ notwendig deterministisch sein muß.

Der Psychologe Gerd Jütteman warf einer solchen (deterministisch konzipierten) psycho-logischen Grundlagenforschung deshalb vor, „das Seelische auf das »Naturseelische« reduziert und eine »Erledigung des Subjekts« vorgenommen“ (Jütteman, 1986, S.102) zu haben, indem sie versucht, alles Psychische nach Naturgesetzen zu erklären.

Auf welche Weise aber sollte eine *Naturwissenschaft* sonst nach Erklärungen suchen? Jüttemann glaubt, durch eine historische Herangehensweise an „das Subjekt in seiner Lebenswelt“ das mechanische Seelenkonzept der psychologischen Grundlagenforschung in Frage zu stellen (vgl. Jütteman, 1986, S.110). Er schreibt: „Die Befähigung zu einer (zumindest teilweisen) autonomen Steuerung seines Lebens und Verhaltens erlangt der Mensch erst aufgrund einer Vielzahl von Lernprozessen im Rahmen der Sozialisation.“ (Jütteman, 1986, S.105). Damit aber fordert er (natürlich!), was er verneint, nämlich eine streng kausale Aufklärung menschlicher Verhaltensweisen. Wofür er plädiert, ist eine psychologische Grundlagenforschung, die

in der Lage ist, die sozialen und gesellschaftlichen Kontexte bestimmter Verhaltensweisen mit einzubeziehen. Dies ist sicherlich wichtig, aber mit einer Ablehnung der „mechanischen Seele“ hat dies nichts zu tun. Wer Autonomie aufgrund von Sozialisation denkt, hat noch gar nicht Autonomie gedacht.

Eine naturwissenschaftliche Psychologie ist möglich. Will diese ihrem eigenen Anspruch gerecht werden, muß sie auch notwendigerweise deterministisch vorgehen. Aber eine naturwissenschaftliche Psychologie wird niemals in der Lage sein, eine *prinzipielle Erklärung* der Bedingungen allen Denken und Handelns zu geben.

Theoretische Psychologie ist, ebenso wie theoretische Physik, der Versuch, eine *Hypothese* zu formulieren, die alles, was wir beobachten, als kausales Gefüge beschreibt. Wie jede Naturwissenschaft bedarf sie der experimentellen Prüfung ihrer Hypothesen. Was beide Wissenschaften nie leisten, ist die Erklärung derjenigen Tatsachen, die jenseits aller Erfahrung liegen. Die Begriffsverwirrung der Psychologie (wie auch die der anderen Wissenschaften) entsteht m.E. erst dadurch, daß das für jede *Naturwissenschaft* zwingend leitende Prinzip der Kausalität zum letzten und einzigen Prinzip *aller* Erklärungen erhoben wird.

Auf welche Weise derartige psychologische Modelle entwickelt und formuliert werden können, hat z.B. Norbert Bischof in seinem Buch „Struktur und Bedeutung“ gezeigt. Er beschreibt ein methodologisches Rüstzeug, mit dessen Hilfe Psychologie mathematisierbar ist und auf der Basis systemtheoretischer Grundlagen wissenschaftliche Modelle erstellen kann¹¹⁸. Bischof ist sich dabei der Begrenztheit des *Erklärungsanspruches* einer theoretischen Psychologie bewußt. Zwar versucht er, *Intentionalität* innerhalb der sogenannten „ultimaten Systemtheorie“ als Variable zu bestimmen bzw. zu bestimmen, innerhalb welcher Struktur diese „eingreift“, weiß dabei aber, daß die mathematisch-naturwissenschaftliche Beschreibung die fundamentale theoretische Fragestellung nicht beantworten helfen kann (vgl. Bischof, 1995, S.352). *Semantik* taucht innerhalb einer proximativen Systemtheorie überhaupt nicht auf; „semantische Korrespondenzregeln kann man überhaupt nur ultimat begründen“ (Bischof, 1995, S. 321)¹¹⁹. Aber auch die

¹¹⁸Natürlich verkürzt die Mathematisierbarkeit der Psychologie diese nicht auf die Mathematik. Außerdem scheint es mir an einigen Stellen von Bischofs Buch durchaus angebracht zu überlegen, inwieweit der vorgeschlagene Formalismus notwendig ist oder ob dieser, durch eine konsequente Formulierung psychologischer Modelle, ausschließlich durch die Verknüpfung von theoretischen Neuronen, nicht an manchen Stellen vermieden werden kann bzw. als spezielle Fragestellung nicht relevant wird. Diese Arbeit ist aber nicht der Kontext, in dem dies beurteilt werden könnte.

¹¹⁹Die *proximate* Systemtheorie beschäftigt sich mit den Fragen, *wie* ein bestimmter Ausschnitt der physischen Realität zu beschreiben ist. *Ultimate* Fragestellungen untersuchen, *warum* etwas empirisch

„ultimate Systemtheorie“ ist nicht in der Lage, die theoretischen Grundlagen der Semantik philosophisch zu begründen.

Es ist streng genommen *nicht* möglich, Handeln zu erklären, ja sogar unmöglich von Verhalten zu sprechen, wenn man dieses durch eine „rein kausal-mechanistische Zwangs-läufigkeit“ zu „erklären“ vorgibt (vgl. Bischof, 1995, S.317). Wer, von einer Kugel ge-troffen, tot zu Boden sinkt, handelt nicht. Ebenso wenig wie einer, der nur durch be-stimmte Elektrolytverschiebungen in seinem Gehirn dazu bestimmt wird zu behaupten, daß *alles* nach dem Prinzip der Kausalität zu erklären sei. Im Gesetz der Natur kommt Handeln nicht vor, weswegen keine Handlung ausschließlich durch Naturgesetze *erklärt* wird.

Alle Ausführungen über Struktur und Bedeutung und die Beschreibung „freier“ Entscheidungen in einem kausalen, rekursiven Systemmodell müssen „ohne Anspruch auf eine Lösung der letztlich zugrundeliegenden *metaphysischen* Problematik“ bleiben (Bischof, 1995, S.353). Dabei darf das Wort „metaphysisch“ hier nicht esoterisch (im Sinne von „*dieses dunkle Rätsel kann nur geglaubt werden - und wenn sie mir auf folgendes Schweizer Konto ...*“) mißverstanden werden, sondern es meint eine wissenschaftliche, rationale Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit des Physischen überhaupt im Sinne einer Transzendentalphilosophie als Wissenschaftslehre (vgl. S.27ff).

Man bedarf der Bezugnahme auf eine Idealität, um als kritischer Rationalist sensu Popper oder kritischer Realist sensu Bischof überhaupt *kritisch* gegenüber dem naiven Realisten sein zu können (vgl. auch Bischof, 1995, S.358)¹²⁰. Solange diese Idealität aber nicht transzendentalphilosophisch reflektiert wurde, kann die kritische Haltung selbst nur achselzuckend postuliert werden (vgl. S.218). Man appelliert an plausible

vorhanden ist. Ich habe versucht zu zeigen, daß ultimate Fragen prinzipiell nicht empirisch-naturwissenschaftlich, sondern transzendentalphilosophisch zu beantworten sind. Ultimate Systemtheorie würde dann von einer proximativen Systemtheorie lediglich durch ein unterschiedliches Abstraktionsniveau zu unterscheiden sein. Ultimate Systemtheorie abstrahiert von der Qualität der Systemvariablen und läßt (notgedrungen) die Determination der Systemprozesse wenigstens zum Teil offen (vgl. Bischof, 1995, S.14). Deshalb müssen die Variablen der ultimativen Systemtheorie dann interpretativ gedeutet werden, z.B. so, daß die unzureichend bestimmten Systemprozesse intensionale Prozesse bedeuten sollen. Gerade durch diese Interpretation (und vielleicht schon durch den Versuch, eine ultimate Systemtheorie überhaupt zu formulieren) entstehen nur allzuleicht die vielfältigsten psychologischen Begriffsverwirrungen.

¹²⁰Die Zahl π wird unter Bezugnahme auf die reine Anschauung des Kreises erläutert, die ich in der Anschauung konstruieren kann (Denke alle Punkte einer Ebene, welche von einem Punkt gleich weit entfernt sind!); und nur weil ich dies kann, kann ich zur *Erläuterung* meiner Erklärung eine schlampig gezeichnete Ellipse an der Tafel verwenden.

Gründe, die doch jedem irgendwie einleuchten müßten, oder man gehört zur selben Denkgemeinde.

„Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht“ (Wittgenstein, Zettel, §455).

M.E. sollte jeder Wissenschaftler in diesem Sinne Philosoph sein, und es sollte niemand die Begründung des erkenntnistheoretischen Fundamentes, auf dem er seine Wissenschaft zu entwickeln gedenkt, anderen überlassen. Das mag - pragmatisch gesehen - nur wenige interessieren, und unbequem ist solch ein Selbstdenken allemal, aber ich fürchte, die Begriffsverwirrung der Psychologie, die ja gewissermaßen den Anstoß zu diesem Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik gab, wird nie in klare Begriffe aufzulösen sein, solange die grundlegende Struktur und Bedeutung unserer Handlungen unreflektiert bleibt.

Die Begriffsverwirrung wäre sicher geringer, würde *Erkenntnis* verstanden als der Vollzug der Wahrheit in Freiheit¹²¹.

Dabei impliziert die Möglichkeit einer Psychologie als Naturwissenschaft einen Gedanken, der vielleicht zu den am schwierigsten zu begreifenden Ergebnissen dieser Arbeit gehört: Selbst wenn wir die gesamte Natur und damit alle psychischen Prozesse, *insofern* sie „Natur“ sind, streng determiniert beschreiben und erklären könnten (auch wenn wir noch weit davon entfernt sind), hätten wir damit noch nicht *alles*, d.h. noch nicht den ganzen Menschen, erklärt, sondern wir wären uns der grundlegenden Bedingung allen Erklärens noch gar nicht bewußt.

¹²¹Wo Begriffe wie „Wert“, „Intention“ oder „Bedeutung“ ohne hinreichende erkenntnistheoretische Reflexion auf Kühlschränke, Computer oder Ökosysteme angewandt werden, droht nicht nur Begriffsverwirrung im eigenen Denken, sondern wie Bischof ausführt: „Wir setzen unsere Seriösität aufs Spiel, wenn wir stattdessen nur unausgereifte Gedankenkeime schick in die kunstsprachlichen Silberfolien verpacken, die in den Informatiklabors herumliegen, und uns darauf verlassen, daß der Leser, durch soviel Professionalität eingeschüchtert und ängstlich besorgt, sich nicht als Ignorant zu decouvieren, gar nicht erst wagen wird, Definitionen einzufordern. Wir können uns keine Scientific Community von Experten für die Verwendung der richtigen Worthülsen im richtigen Kontext leisten, die gelernt haben, auf ihren Workshops alle synchron an derselben Stelle zu nicken oder den Kopf zu schütteln, die für Fragestellungen, die sich in dieser Sprechweise hinreichend glatt formulieren lassen, Drittmittel beantragen und einander bewilligen, und die höchstens einmal abends nach dem dritten Glas Wein mit schon schwerer Zunge darüber ins Philosophieren kommen, daß sie eigentlich gar nicht so recht wissen, wie des Kaisers neue Kleider denn nun wirklich aussehen“ (Bischof, 1995, S.VII). Wen Bischofs Kritik trifft, der kommt m.E. zu Recht ins Nachdenken, aber *wen* sie trifft, kann ich freilich nicht beurteilen. Diese Arbeit hat - so hoffe ich - ihren Teil dazu beigetragen, begriffliche Klarheit zu schaffen, *ehe* man Worthülsen austauscht und Bürger einer Denkgemeinde wird, und sie entstand - was offensichtlich nicht selbstverständlich ist - in einem Kontext, in dem solch eine Reflexion möglich und erwünscht ist.

„Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blickes (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt“ (Kant, KpV, S.99).

Ich habe versucht deutlich zu machen, daß wir - entgegen Kants Auffassung - der intellectuellen Anschauung „des Subjects als Ding an sich selbst“ im Vollzug unserer Autonomie fähig sind. Bedeutung hat sich ultimat durch nichts anderes begründbar erwiesen, als durch das autonome Handeln selbst. Dabei soll die individuelle Freiheit so vollzogen werden, daß in jeder Handlung die Autonomie als ein Wert an sich selbst, der nicht durch meine individuelle Willkür gesetzt ist, gewollt wird.

Was nicht empirischen Ursprungs sondern Ursprung aller Empirie ist, kann auch nicht empirisch erklärt werden. Ein laplace'scher Dämon, der den Zustand des gesamten Universums überblickt und alle Determinanten fehlerfrei verknüpfen und deshalb auch alle zukünftigen Zustände exakt berechnen kann, ist allerdings denkbar (und was denkbar ist, ist auch möglich). Aber unsere Autonomie ist hiervon nicht im geringsten berührt, sondern sie erklärt vielmehr, warum ein laplace'scher Dämon überhaupt denkbar ist (vgl. Fichte, 1995, S.110ff).

Man könnte es mit Wittgenstein so formulieren: Die „Lösung des Problems des Lebens“ wird von *keiner* Kausalerklärung geleistet (vgl. Wittgenstein, TLP, 6.52). „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärung der Naturerscheinungen seien“ (Wittgenstein, TLP, 6.371).

Will man *Bedeutung erklären*, so kommt man nicht umhin, experimentelle Methoden beiseite zu lassen und die Begriffe durch eine philosophische Reflexion zu entwirren und klar aufeinander zu beziehen. Diese Reflexion sollte niemand - aus welchen Gründen auch immer - einem anderen überlassen. Selbst denken heißt, es selbst zu *tun*.

Was folgt für eine psychologische Simulation von Bedeutung?

Allerdings lassen sich aus meiner Analyse der Bedeutung von „Bedeutung“ und diesem Versuche einer theoretischen Grundlegung der Semantik auch für ein psychologisches Modell der Bedeutung einige Schlüsse ziehen, die ich hier noch einmal zusammenfassend darstellen möchte.

Die Zuschreibung von Bedeutung tritt nicht erst durch den Gebrauch von Sprache auf, sondern erfolgt bereits auf der Ebene einer singulären Wahrnehmung. Auch die Wahrnehmung des Hase-Enten-Kopfes *als* Hase oder als Ente und selbst die Wahrnehmung einer Grünempfindung *als* Grünempfindung, muß begrifflich bestimmt werden, d.h. als etwas Bestimmtes bedeutend gedacht werden, um überhaupt als etwas Bestimmtes wahrgenommen zu werden. Die Grünempfindung *soll bedeuten*, daß es ein Objekt außer mir gibt, welches die Ursache dieser Empfindung darstellt, die ich als nicht durch mich hervorgebracht *deute*. Intentionalität ist - wie gezeigt - fundamentaler als sprachliche Bedeutung (vgl. S.179ff). Semantische Fragen werden nicht erst durch die Sprache relevant. Obwohl natürlich die Bedeutung sprachlicher Zeichen von besonderem Interesse ist. Will man also ein psychologisches Modell der Sprache entwickeln, wird man nicht nur die unterschiedlichsten Phänomene zu modellieren haben (vgl. Kapitel II), sondern die semantische Bestimmtheit *aller* Empfindungen berücksichtigen müssen. Sprachliche Zeichen sind als Teil unserer Erfahrung nicht fundamental von dieser zu unterscheiden (vgl. S.193).

Ein psychologisches Modell muß hierzu Strukturen angeben, die Bedeutung *simulieren* können, und es muß angegeben, auf welche Weise diese Strukturen auf andere, ebenfalls *simulierte*, psychische Prozesse bezogen sind. Ein systemtheoretisches

Modell, welches Prozesse der Informationsverarbeitung beschreibt, wird dabei einem rein physiologischen Modell oder einem strengen behavioristischen Modell, welches haupt-sächlich Reiz-Reaktions-Muster beschreibt, überlegen sein, da es Hypothesen über regulative Prozesse beinhaltet, die andere Modelle nicht zu formulieren vermögen. Ich habe an verschiedenen Stellen dieser Arbeit psychologische Versuche, Semantik zu erklären, dargestellt und diskutiert. Bereits im dritten Kapitel wurde die Kontroverse zwischen Dual-Code und Tri-Code Modellen der Informationsverarbeitung zugunsten eines Dual-Code Modelles aufgelöst und gezeigt, daß die zusätzliche Annahme eines dritten amodalen Codes eine unnötige Erweiterung ohne zusätzlichen Erklärungswert darstellt. Diese Argumentation gegen ein Tri-Code Modell eines propositionalen Gedächtnisses wurde im Zusammenhang meiner Analyse der Bedeutung bekräftigt, indem gezeigt wurde, daß eine mentalistische Theorie der Bedeutung nicht geeignet ist, Bedeutung zu erklären. Der Gehalt privater mentalistischer Zustände trägt zur Erklärung der Bedeutung nichts bei. Ein amodaler Code ist die theoretische Variante eines mentalistischen Käfers, der zur Aufklärung der Bedeutung nicht benötigt wird¹²².

Ein psychologisches Modell der Bedeutung wird also ein kausales Dual-Code Modell sein müssen, wie es die in Grundzügen dargestellte „Schematheorie“ Dörners formuliert. Sensorische und motorische Schemata werden aufeinander bezogen, und dieses Beziehen wird in einem rekursiven Systemmodell, welches als ein Netz von theoretischen Neu-ronen formuliert werden kann, durch motivatorische Einflüsse geregelt (vgl. z.B. Hille, 1997, Dörner & Schaub, 1998 und Dörner, 1999). Amodale Propositionen *müssen* und transzendente Begriffe *können* in einem psychologischen Modell der Bedeutung *nicht* vorkommen.

Das Ziel eines psychologischen Modelles ist, eine „Maschine“ zu bauen, die im von Turing vorgeschlagenen Imitationsspiel möglichst lange besteht (vgl. S.142f). Gesucht wird diejenige *Simulation*, die man am längsten für ein Duplikat zu halten geneigt ist.

Eigentlich psychologisch interessant ist natürlich nur ein Imitationsspiel, welches dem alltäglichen Leben der Menschen möglichst ähnlich ist bzw. entscheidende Merkmale

¹²²In gewisser Weise ist er nicht einmal ein konsequent gedachter mentalistischer Käfer sondern wirklich nur eine überflüssige Erweiterung des (unmöglichen) Versuchs, Bedeutung kausal zu erklären. Denn der Mentalismus ist in einem Sinne a-psychologisch, in dem es ein Tri-Code Theoretiker wohl kaum sein wollte, indem der konsequente Mentalist sich auf private innere Zustände bezieht, die auch nicht indirekt beobachtbar sind sondern wirklich privat, und gerade durch diese Zustände Bedeutung erklären möchte.

desselben aufgreift. Wählt man z.B. das Spielen einer Partie Schach als Turing-Test, so gibt es hierfür unzählige Schachcomputer, die diesen Test ununterbrochen bestehen. Nur ist dies psychologisch nicht weiter interessant, da menschliches Erleben und Verhalten eben nicht nur darin besteht, eine Partie Schach zu spielen. Psychologisch interessant wäre der maschinelle „Schachspieler“ erst, wenn er beim Schachspielen „vorschlagen“ würde, die Partie abubrechen, weil jetzt die Sportschau beginnt, er lieber mal was essen würde oder weil es wirklich langweilig ist, immer zu gewinnen. Anders formuliert: Uns sollte dasjenige psychologische Modell am meisten interessieren, welches psychische Prozesse bzw. menschliche Verhaltensweisen in ihrer Plastizität und Variation am umfassendsten simulieren kann.

Das m.E. umfassendste Modell psychologischer Prozesse, innerhalb dessen versucht wird Bedeutung zu simulieren, ist Dörners Ψ Theorie (vgl. Dörner, 1999). Ihr entscheidender Vorteil gegenüber anderen Modellen liegt darin, daß sie nicht nur ein Modell zur Simulation von Bedeutung darstellt, sondern ein Modell aller psychischen Prozesse. Die Ψ Theorie modelliert sowohl Wahrnehmung als auch kognitive, emotionale und motivationale Prozesse und formuliert zugleich Hypothesen über deren Zusammenwirken¹²³. Damit ist sie - unter den psychologischen Modellen - m.E. das geeignetste Modell, um Bedeutung zu simulieren. Nach welchem Prinzip dies geschehen und welchen Erklärungsanspruch solch ein Modell beanspruchen kann (und welchen nicht), wurde im Verlauf dieser Arbeit dargestellt.

Abschließend will ich deshalb die Ergebnisse meiner Untersuchung daraufhin betrachten, was aus diesen, bezüglich eines Modelles der Bedeutung im Rahmen der Ψ Theorie, für eine Ψ theoretische Modellierung semantischer Prozesse ableitbar ist¹²⁴.

¹²³Frank Detje hat in einem Vergleich der Ψ Theorie mit Kurt Lewins Feldtheorie, Heinz Heckhausens Rubikon-Theorie, John R. Andersons ACT*-Theorie und Allen Newells, John E. Lairds und Paul S. Rosenblooms Soar (ursprünglich für States Operators And Results, heute einfach der Name der Theorie) gezeigt, daß die Ψ Theorie gegenüber diesen Theorien den größten psychologischen Phänomenbereich beschreiben kann, und die Unterschiede und Vorzüge zu den genannten Alternativhypothesen ausführlich dargestellt (vgl. Detje, 1999).

¹²⁴Der Versuch, Bedeutung mit Hilfe eines gewaltigen Speichers zu simulieren, in dem Millionen von Sätzen zusammen mit ihren gewöhnlichen Kontexten oder mit Übergangswahrscheinlichkeiten zwischen Worten und Sätzen verzeichnet sind, soll hier gar nicht betrachtet werden. Er ist psychologisch in etwa so interessant wie ein Schachcomputer, d.h. psychologische Fragen werden von solchen Systemen weder berührt noch beantwortet. Zudem ist der technische und zeitliche Aufwand, ein solches Sprachsystem zu entwickeln, wohl um vieles größer, als der einer Simulation, wie es die Ψ Theorie vorschlägt. Die Berücksichtigung motivationaler und emotionaler Einflußgrößen (es sei noch einmal daran erinnert, daß es sich um die *Simulation* solcher Einflußgrößen handelt) auf die Sprachproduktion innerhalb einer Ψ

Auch innerhalb einer „nur“ als Simulation verstandenen Ψ -theoretischen Modellierung semantischer Prozesse sind noch nicht alle Fragen und Schwierigkeiten geklärt.

Eine dieser Schwierigkeiten wurde bereits kurz angesprochen. Sie soll nun etwas ausführlicher erläutert werden.

Im Abschnitt „Grammatik I“ habe ich dargestellt, daß es prinzipiell möglich wäre, die grammatikalische Struktur einer Sprache durch einen Algorithmus wiederzugeben, der das Generieren beliebiger grammatikalisch wohlgeformter Sätze beschreibt. Abgesehen davon, daß es enorm schwierig sein dürfte, einen *vollständigen* Grammatikalgorithmus einer Sprache zu entwickeln, wäre es wichtig, daß dieser Algorithmus unter bestimmten Bedingungen, die ebenfalls anzugeben wären, verändert werden kann, um auch diachrone Veränderungen der Grammatik abbilden zu können. Grammatik muß also gelernt werden können und damit unter bestimmten Umständen auch umgelernt.

Weitaus problematischer erscheint mir aber die Schwierigkeit, daß eine nach Ψ -theoretischen Konzepten zu konstruierende „Maschine“, auch wenn sie über einen solchen Grammatikalgorithmus verfügt, jeweils konkret „entscheiden“ muß, wie dieser Algorithmus ausgeführt, d.h. welcher konkrete Satz aus der Menge aller möglichen Sätze gebildet werden soll¹²⁵. Es muß also exakt angegeben werden (und angegeben werden können), wann Ψ , wenn man die „Maschine“ so nennen will, welchen Satz äußert. Wie jedes andere Verhalten von Ψ wird dies entscheidend davon abhängen, welche Absicht gerade handlungsleitend ist, wie die Umwelt wahrgenommen wird, welche Protokolle im Protokollgedächtnis vorhanden sind etc. Ähnlich wie es einen Algorithmus gibt, der bestimmt, welches Bedürfnis gerade befriedigt und welches Motiv ausgewählt werden soll, bräuchte man einen Algorithmus, der bestimmt, welcher Satz gebildet werden soll. Dieser Algorithmus müßte angeben, unter welchen Bedingungen in Ψ , wenn es sich in der Bäckerei befindet, das motorische Schema „*Zwei Semmeln.*“ oder das Schema „*Ich hätte gerne zwei Brötchen.*“ aktiviert wird.

Dies in einem kausalen Modell exakt zu formulieren, ist alles andere als einfach. Auf der basalen Ebene des einzelnen (theoretischen) Neurons gibt es natürlich alle diese Fragen nicht. Denn die Neuronen im gesamten Netzwerk sind nichts anderes, als eine

theoretische Modellierung kann hier nicht hoch genug bewertet werden. Zur näheren Erläuterung der wesentlichen Annahmen und Begrifflichkeiten der Ψ -Theorie siehe z.B. Dörner, 1996a und v. a. 1999; Dörner & Schaub, 1998; Hille, 1997; Tisdale, 1998; Detje, 1999.

¹²⁵*Entscheiden* wird natürlich nichts, sondern das Modell läuft kausal bedingt ab, aber wir können es so betrachten, *als ob* es entscheiden würde.

kausale Abfolge von Aktivitätszuständen. Kein Neuron „entscheidet“ irgend etwas. Es wird das-jenige motorische Schema aktiviert, das aus der Kausalkette eben „resultiert“. Die basale Ebene des einzelnen Neurons ist psychologisch eigentlich auch nicht weiter von Interesse, denn man will ja gerade auf einem höheren Abstraktionsniveau angeben, *warum* gerade dieser Satz gesprochen wurde. Die Ebene der einzelnen Neuronen sagt nicht mehr, als man schon weiß, nämlich daß ein kausaler Mechanismus beschrieben werden soll. Eigentlich wichtig ist also die Frage, wie solch ein neuronales Netz gebaut werden muß, damit die Kausalkette so abläuft, daß wir im Imitationsspiel möglichst lange unsicher bleiben. Der psychologische Wert einer solchen Simulation liegt darin, daß sie uns im günstigsten Falle zu plausiblen Hypothesen und reliablen Prognosen bezüglich menschlicher Verhaltensweisen führt.

Was den Gebrauch von Sprache und die Simulation von Bedeutung betrifft, muß man also versuchen, exakt anzugeben, wie ein Grammatikalgorithmus auf andere Strukturen und Prozesse, wie z.B. die aktuelle Kompetenz, die SelectInt -Prozedur oder den Grad der Aktivierung bezogen ist. Es wäre zwar *immer* richtig zu sagen: „*Welcher Satz konkret gebildet wird, hängt vom komplexen Zusammenspiel des ganzen Systems ab.*“ Aber hierdurch würde eben auch nichts erklärt, denn alles, was im System vorkommt, ist vom komplexen Zusammenspiel des ganzen Systems abhängig. Die Frage ist ja: *Wie genau?*

Ich will versuchen, die Möglichkeit einer solchen Steuerung der Satzproduktion nach dem entsprechenden Grammatikalgorithmus anzudenken, und einige Hypothesen betrachten, die als heuristische Ansätze für eine konkrete Ψ -theoretische Simulation semantischer Prozesse genutzt werden könnten.

Jede naturwissenschaftliche Psychologie muß die Ist-Soll-Wert Abweichungen des motivationalen Systems als den grundlegenden „Motor“ allen Verhaltens konzipieren. Innerhalb eines solchen Modells ist Sprache also nichts anderes als ein bestimmtes Verhalten, welches innerhalb des Versuches, Ist-Soll-Wert Differenzen zu minimieren, als geeigneter Operator erscheint, die aktuelle Absicht zu erledigen. *Was Ψ wann und wie* sagt, muß in jedem Fall vom aktuellen Motiv, sowie von der Wahrnehmung der Situation, dem vorhandenen Wissen, den verfügbaren Handlungsmöglichkeiten, seiner Lerngeschichte und dem „sozialen Kontext“ und vermutlich noch von einigen anderen Variablen abhängen. Man könnte nun versuchen, die Sprachproduktion zunächst von

möglichst wenigen Parametern des Modells abhängig zu machen und zusätzliche Erweiterungen nach und nach im empirischen Abgleich mit dem natürlichen Sprechen der Menschen vorzunehmen. Unter dem Gesichtspunkt der angestrebten größtmöglichen Einfachheit des Modells ist solch ein Vorgehen sicher vernünftig.

Wie aber ließe sich eine solche Steuerung der Sprachproduktion bewerkstelligen?

Der basale Mechanismus ist klar: Das initialisierte Motiv verweist auf unterschiedliche sensumotorische Schemata und Verhaltensprogramme, und diese verweisen wiederum auf andere Schemata usw. Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin anzugeben, wie unter den unterschiedlichen Verhaltenstendenzen bzw. -möglichkeiten ein bestimmtes Verhalten ausgewählt wird. „Im Prinzip“ wird man alle solche „Entscheidungen“ als Ergebnisse klassischen bzw. operanten Konditionierens darstellen können müssen, d.h. es wird unter der Maßgabe des aktuellen Motives und der aktuell wahrgenommenen Stimulusbedingungen das motorische Schema aktiviert, welches gemäß der „subjektiven“ Dringlichkeit, Wichtigkeit und Kompetenzmeinung die größte Erfolgswahrscheinlichkeit zu Bedürfnisbefriedigung aufweist. Hierzu wird eine „Instanz“ oder Struktur im Arbeitsgedächtnis benötigt, welche die Erfolgswahrscheinlichkeit jeder Verhaltenstendenz abschätzen und diese Schätzungen vergleichen kann, bzw. das Arbeitsgedächtnis selbst müßte eine Struktur aufweisen, die diesen Zweck erfüllt. Allerdings wird eine Betrachtung des Systems auf dieser Ebene wohl noch nicht hinreichend sein, die „Entscheidung“ für oder gegen eine *konkrete* Formulierung eines Satzes zu erklären, sondern evtl. nur die allgemeinen Verhaltenstendenzen im Sinne der „Rasmussen-Leiter“ bestimmen (vgl. Dörner, 1996a, S.344f und 1999 S.508ff). Dabei werden sprachliche Prozesse auf allen Ebenen der Rasmussen-Leiter mit beteiligt sein. Ja selbst die Auswahl einer Absicht ist - in der Selbstbeobachtung - sehr oft ein sprachlicher Prozeß des inneren Sprechens zu sich selbst (vgl. Dörner, 1999, S.764ff).

Damit aber ist es problematisch, *alle* sprachlichen Prozesse ihrerseits von der gerade aktuellen Absicht abhängig zu machen. Denn es droht hier ein Regreß von Absichten, der nicht mehr durch sprachliche Redetermination auf höherer Stufe abgebrochen werden kann, weil das konkrete Sprechen selbst als Produkt einer aktuellen Absicht

aufgefaßt werden muß. Man kann innerhalb eines solchen Modells konsequenterweise mit der Sprache *nicht* hinter die aktuelle Absicht zurück oder aus ihr heraustreten, um „zu *bedenken*, was man *sagen* soll“. Auch die Identität von Sprache und Denken muß dabei gewahrt bleiben, will man nicht doch wieder eine amodale „Denkkraft“ einführen, die schon *weiß*, was „im inneren Dialog“ *gesagt* werden *könnte*, ehe es gesagt ist!

Ich will diese Schwierigkeit noch von einem anderen Blickwinkel aus deutlich machen. Gesetzt den Fall, Sprechen wäre nichts als das Überführen eines sensorischen Schemas in eine lautliche Äußerung. Man denke nun z.B. an einen Radioreporter, der ein Fußball-spiel kommentiert. Seine sensorischen Schemata verweisen auf motorische Schemata etwa derart, daß, wenn er einen Elfmeter sieht, in seinem neuronalen Netzwerk das Lautbild „Elfmeter“ angestoßen oder voraktiviert wird. Er will nun seine spezifische Wahrnehmung mitteilen.

Für die Simulation eines Radioreporters hieße dies, es muß ausgewählt werden welcher Satz angebracht ist. „*Er setzt den Elfmeter sicher ins rechte Eck.*“ - „*Der Ball schlägt wie eine Granate ein und Tor, Tor, Tor!*“ - „*Sicher verwandelt.*“ - usw.

Sicher, es ist plausibel, zu sagen, der zweite Satz wird bei einer hohen Aktivierung des simulierten Reporters wahrscheinlicher sein. Aber man wird ja nicht zehn verschiedene Sätze vorgeben, aus denen unter bestimmten Bedingungen dann gewählt wird, sondern der mechanische Ψ -Reporter soll ja selbst einen Satz bilden, den er nie vorher gebildet zu haben braucht (gerade darin besteht ja der Sinn der Grammatik). Er müßte also über eine interne „Instanz“ verfügen, die ein sensorisches *Wahrnehmungsbild* und die *Bedeutung* einer sprachlichen Beschreibung miteinander vergleichen kann. Allerdings ist nicht klar, wie so etwas zu realisieren wäre, da ja der Sinn eines sprachlichen Ausdrucks innerhalb der Ψ -Theorie gerade als dessen Verbindung mit einem sensorischen oder motorischen Schema verstanden wird (vgl. S.85 und S.116). Wenn die Bedeutung eines Zeichens in nichts anderem bestünde als in einer Koppelung unterschiedlicher Schemata (Vorstellungen), wie sollen nun *unterschiedliche* Schemata und Bedeutungen mit *einem* Vorstellungsbild verglichen werden. Beobachtet man sich selbst, wird man vermutlich feststellen, daß solch ein Vergleich von sprachlichen Bedeutungen und Vorstellungen durchaus plausibel erscheint. So sagen wir zum Beispiel: „*Nein, dieser*

Satz trifft es noch nicht richtig.“ oder *„Ich weiß auch nicht, wie ich sagen soll, was ich meine.“*¹²⁶

Man kann natürlich immer wieder versuchen, die Erklärung auf die neuronale Ebene zu beziehen, aber gerade dies läßt die eigentlichen Fragen unbeantwortet. Man könnte sagen, daß z.B. bei „Freude“ andere Schemata voraktiviert werden als bei „Hoffnungslosigkeit“, und deshalb sage ich einmal *„Das Glas ist halb voll.“* und das andere mal *„Das Glas ist halb leer.“*. Aber auf der Ebene der einzelnen Neuronen gibt es natürlich keine „Freude“ oder „Hoffnungslosigkeit“, sondern beides wird ja gerade durch das Zusammenspiel des ganzen Systems simuliert.

Der Sprung von einer Ist-Soll-Wert Abweichung und einem bestimmten Motiv, wie z.B. „Essen“, zu einer konkreten Verhaltensweise oder gar einer konkreten Sprechhandlung (Wann sage ich *„Zwei Semmeln.“*, wann *„Ich hätte gerne zwei Brötchen.“* ?) ist enorm groß. Vielleicht sogar so groß, daß er im Grunde nicht überbrückbar ist sondern man allenfalls versuchen kann, Ψ , d.h. ein „motiviertes“ und konditionierbares neuronales Netz, „*in vivo*“ zu konditionieren. Man würde sich also darauf beschränken, ein nach bestimmten Mechanismen funktionierendes System durch „Training“ so zu modellieren, daß es ein guter Imitationsspieler im Turing-Test wäre.

Diese Arbeit hat die bedeutende Rolle sozialer Prozesse für das Verstehen und den Gebrauch einer Sprache auf unterschiedlichen Ebenen herausgestellt. Eine „gute“ Simulation der Bedeutung wird die soziale Koordination unseres Sprechens berücksichtigen müssen¹²⁷. Das mögliche „*in vivo*“ Training eines aufgrund Ψ -theoretischer Modellannahmen konstruierten neuronalen Netzes müßte ein Training innerhalb eines „Sozial-

¹²⁶Dieser Satz ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie schwierig es sein dürfte, ein künstliches System zu konstruieren, welches solch einen Satz nicht deshalb „äußert“, weil er als ganzer einprogrammiert wurde, sondern ihn aus der Vielzahl der im System angelegten sensumotorischen Schemata aus sich selbst heraus erzeugt. Und dieser Satz, würde er unter bestimmten (anzugebenden) Bedingungen gemäß dem Grammatikalgorithmus des Deutschen durch das System so konstruiert, würde ja erst dann eine gute und vielleicht erfolgreiche Simulation von bedeutsamen Sprechen, wenn er in einem Kontext geäußert wird, in dem menschliche Sprecher die Bedeutung des Satzes verstehen.

¹²⁷Zumindest legen grundlegende theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen des Sprechens von Menschen dies nahe. Es wäre natürlich möglich, daß die empirischen Versuche mit Sprachsimulationen zeigen, daß ein den theoretischen Überlegungen völlig widersprechendes Modell letztlich doch der optimale Imitationsspieler ist. Ich denke allerdings, daß es sowohl (psychologisch) interessanter als auch wahrscheinlicher ist, eine „gute“ Simulation zu entwickeln, wenn man vom Gegenteil ausgeht.

verbandes“ sein, in dem eine Verhaltensweise durch das Verhalten anderer „Sprecher“ sanktioniert, d.h. mit negativen Konsequenzen „bestraft“, werden könnte. Auch ein „sprechendes“ Ψ -Modell wird kein solipsistisches Einzelding sein können, welches unabhängig und abgeschlossen von anderen Ψ -Modellen (oder wirklichen Subjekten) „spricht“, d.h. von wirklich sprechenden Subjekten so behandelt würde, *als ob* es spräche.

Dabei könnte man natürlich als Konstrukteur des Modells versuchen, diese konventionalistische Komponente der Bedeutung aus dem eigenen Wissen um Wortbedeutungen direkt im Modell zu verankern, indem man bestimmte Verbindungen von sensumotorischen Schemata „fest verdrahtet“ vorgibt. Dies wäre sicher ein gangbarer Weg, um die „Lerngeschichte“ eines solchen Systems enorm zu verkürzen. Allerdings dürfte solch eine „fest verdrahtete“ Voreinstellung nicht zu Lasten der Plastizität des Systems gehen. Unter entsprechenden Umweltbedingungen müssten alle oder wenigstens die meisten der vorgegebenen Verknüpfungen veränderbar sein.

Eine andere Möglichkeit, semantische Prozesse zu simulieren, bestünde darin, die Auswahl eines konkreten Satzes einem kontrollierten Zufallsprozeß zu überlassen. Durch die Motivatoren und die spezifische Ausprägung der Modulatoren und Modulationsparameter würden bestimmte Schemata voraktiviert. Aus allen voraktivierten Schemata würde dann, unter Berücksichtigung des jeweiligen Aktivierungsausmaßes der einzelnen Schemata, in einem Parsing-Prozess (der als eine sprachbezogene HYPERCEPT-Prozedur modellierbar ist) der Grammatikalgorithmus durchlaufen (vgl. Dörner, 1999, S.633). Wie konkret er durchlaufen wird, könnte man von einem Zufallsgenerator abhängig machen, der allenfalls groben Einschränkungen unterliegt. Zum Beispiel könnte die maximale Satzlänge abhängig von der Dringlichkeit gemacht werden usw. Vielleicht würde bereits eine solche kontrollierte Zufallsproduktion von Sätzen eine recht ordentliche Simulation bedeutsamen Sprechens zulassen. Dies wäre empirisch anhand unterschiedlicher Modelle zu prüfen.

Ganz eng mit diesen Fragen der Satzproduktion hängt natürlich auch die Frage nach dem Satzverständnis zusammen. Letzteres zeigt sich natürlich in nichts anderem als in den vom System simulierten Verhaltensweisen, also letztlich wiederum in der

Sprachproduktion. Allerdings nicht *nur* in der Sprachproduktion sondern in allen als Reaktion auf bestimmte Sätze beobachtbaren Verhaltensweisen.

„Sprachverständnis“ könnte ebenfalls als systeminterne sprachbezogene HYPERCEPT-Prozedur beschrieben werden, die letztlich zur Aktivierung sensumotorischer Schemata, also zur Aktivierung von „Vorstellungen“ führt. Dabei sind in einem solchen Netzwerk mittelbar alle Neuronen mit allen anderen verknüpft. Unter unterschiedlichen allgemeinen Systemzuständen oder Lerngeschichten würden durch einen Satz jeweils andere Schemata aktiviert werden. Von diesen „individuellen“, systeminternen Konnotationen muß auch für das System die Denotation der Zeichen abgrenzbar sein. Daß die Zahl π eine bestimmte Bedeutung hat, egal ob der eine dazu seinen ungeliebten Mathematik-lehrer und der andere das Hochgefühl einer mathematischen Evidenz dazuzusoziiert, muß auch von einem psychologischen Modell simuliert werden.

Spätestens jetzt kommt man nicht mehr umhin, sich die Frage zu stellen: *Wer trifft denn solche Unterscheidungen von Konnotation und Denotation?*

Es ist klar, daß diese durch ein psychologisches Modell der Bedeutung oder auch aller anderen psychischen Prozesse nie zu beantworten ist, da das bestimmende Ich kein Objekt der Natur, ja überhaupt kein Objekt ist. Aber eine umfassende Simulation psychischer Prozesse wird versuchen müssen, das *bestimmende Ich* selbst zu simulieren. Bereits im Vorangegangenen war des öfteren von einer „Instanz“ die Rede, welche Schemata aufeinander bezieht oder Bewertungen von Motiven und Erfolgswahrscheinlichkeiten vornimmt. Auch eine Simulation psychischer Prozesse, d.h. auch Ψ , müßte *sich selbst* etwa folgende Fragen stellen können: *Wer spricht im inneren Dialog mit sich selbst zu sich selbst (vielleicht sogar noch über sich selbst)? Wer wägt ab? Wer vergleicht und bewertet verschiedene Handlungspläne?*

Ich will im Rahmen dieser Arbeit auf alle diese Fragen nicht mehr eingehen. Die Möglichkeit einer Simulation bedeutsamen Zeichengebrauchs hängt m.E. entscheidend davon ab, inwieweit die Möglichkeit der Ψ -theoretischen Modellierung einer „Instanz“ beschrieben und verstanden werden kann, welche in der Lage ist, bestimmte Systemzustände zum Gegenstand ihrer „Betrachtung“ zu machen und unter bestimmten Bedingungen zu verändern. Die zentrale Schwierigkeit dabei dürfte es sein, der

Versuchung zu widerstehen, einen irgendwie gearteten homunculösen Geist in die Maschine zu implementieren. Umgekehrt wird solch eine Repräsentation eigener Zustände innerhalb eines solchen Modelles erst dann möglich, wenn das Modell mit Zeichen zu operieren vermag, also *wir* sagen würden, daß es sich so verhält, *als ob* es Zeichen als Zeichen verstehen würde. Erst „sprachbegabte“ Ψ s verfügen, so Dörner, über ein „dichtes“ Protokollgedächtnis, welches Metaanalysen vergangener Denkabläufe ermöglicht (vgl. Dörner, 1999, S.783). Solche Metaanalysen müssen bei einem künstlichen System wie Ψ nicht in den infiniten Regreß führen. „Es gibt nur *eine* Denkinstanz; bei einem Metaübergang wechselt nicht die Instanz, sondern der Gegenstand.“ (Dörner, 1999, S.784).

Die hier aufgeworfene Frage, wie eine solche *Denkinstanz als* Instanz mit den ihr zugesprochenen Funktionen innerhalb eines Ψ theoretischen Systemmodells simuliert werden kann, ist m.E. noch nicht schlüssig beantwortet. Es ist klar, daß solch eine Instanz nicht in einem über allem stehenden und unabhängigen Supersystem zu suchen ist, ja, daß es eine solche Instanz im eigentlichen Sinne in einem komplexen Neuronengeflecht nicht geben kann. Nun wird ein turing-test-fähiges Ψ Modell aber *simulieren* müssen, daß es über eine solche Instanz verfüge. Hierzu ist ein Protokollgedächtnis notwendig, in welchem systeminterne und systemexterne Stimuli protokolliert werden. Nur fragt sich jetzt, *wer* auf diese Protokolle zurückgreift und bewertet oder *wer* aus ihnen „*sein Selbstbild*“ konstruiert oder ein Bild der Welt.

Vielleicht aber liegt die Schwierigkeit an diesem Punkt auch nur darin, *daß* noch etwas erklärt werden soll, anstatt in aller Deutlichkeit zu *erklären*, daß ein bestimmendes bzw. ein wahrnehmendes oder denkendes oder entscheidendes Ich innerhalb eines solchen Simulation-Systems nicht vorkommen kann, weswegen es durch eine Simulation auch nicht erklärt werden kann.

Will man eine solche Instanz trotzdem simulieren, so wäre dies evtl. auch dadurch möglich, indem das System die Worte, mit denen *wir* unsere Individualität artikulieren, im richtigen Kontext gebraucht. Ebenso wenig, wie in einem neuronalen Netz irgend ein Teil Bedeutung versteht, hat auch kein Teil eines solchen Systems ein Ich-Bewußtsein. Allerdings wäre solch ein System durchaus ein erfolgreicher Imitationsspieler im

Turing-Test, wenn es sagen würde: „*Da ich gerade enormen Hunger habe und die Mensa gleich zu macht, muß ich unser Gespräch leider beenden.*“

Es wäre zu untersuchen, inwieweit ein solcher kontextgerechter Gebrauch von Worten wie „ich“, „mein“, „mir“, „selbst“ usw. ausreicht, um auch Identität und Ich-Bewußtsein erfolgreich zu simulieren.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß ein solches Modell nie den Anspruch erheben kann, den Grund und die Möglichkeit der Bedeutung zu *erklären*. Aber es wird eine mehr oder minder gute Simulation semantischer Prozesse zulassen, die als allgemeine Heuristik für viele psychologische Fragestellungen und Probleme hilfreich und nützlich sein wird.

So werden die Modellannahmen über das Zusammenspiel unterschiedlicher psychischer Prozesse, wie z.B. der Einfluß motivationaler oder emotionaler Faktoren auf die Wahrnehmung oder auf Denkprozesse (und vice versa), ein exakt formuliertes und umfassendes hypothetisches Geflecht von Determinanten darstellen, auf dessen Grundlage man menschliche Entscheidungs- und Planungsprozesse in komplexen Situationen beschreiben oder präventive Maßnahmen zur Fehlervermeidung entwickeln kann (vgl. z.B. Detje, 1999).

Gruppenstatistische Auswertungen von „Verhaltensprotokollen“ vieler Ψ s könnten - das Bestehen eines situationsrelevanten Turing-Tests einmal vorausgesetzt - die psychologisch-empirische Forschung enorm verändern und bereichern.

Nicht zuletzt wären natürlich auch technische Anwendungen möglich, wie z.B. ein mechanischer Radioreporter. Allerdings muß man sich bei solch technischen Anwendungen bewußt sein, daß der mechanische Radioreporter dann ein solcher wäre, der auch unzuverlässig sein kann und einen Termin „vergißt“, weil er gerade soviel „Spaß“ mit etwas anderem hatte. Maschinen, die nicht simulieren, daß sie keine Maschine sind, sind sicher oft die „besseren“ Maschinen.

Ob solche Modelle entwickelt und welche der möglichen Anwendungen angestrebt werden sollen, muß jeder in Bezug auf den von ihm gewollten Wert der Autonomie selbst entscheiden, und gerade in der Möglichkeit dieser Entscheidung zeigt sich die Grenze einer psychologischen Erklärung der Bedeutung.

2. ... und eigentlich dürfte man Psychologie nur dichten

*Jetzt, da die Betschemel brennen,
eß ich das Buch
mit allen
Insignien.*

Paul Celan, 1970.

Bereits auf den ersten Seiten dieser Arbeit äußerte ich die dunkle Vermutung: „... *und eigentlich dürfte man Psychologie nur dichten.*“

Es hat sich, wie ich meine, gezeigt, daß dies stimmt und nicht stimmt. Es stimmt, weil die Psychologie nicht *alle* Fragen unseres Lebens und nicht alle Fragen bezüglich unserer Seele zu beantworten vermag, und es stimmt nicht, weil eine recht verstandene Psy-chologie dies auch gar nicht versucht.

Was diese Arbeit aber auch gezeigt hat, ist, daß wir in unserem Sprechen an eine Grenze stoßen, wo das eigentlich Gemeinte nicht gesagt oder sprachlich bestimmt werden kann. Und ein Gedicht ist ein Klang, der das Unaussprechliche enthält, ohne zu sagen warum. Das Gedicht ist nutzlos, aber nicht zwecklos. „Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte“ (Kant, KU, S.321). Wie an so mancher Stelle dieser Arbeit kommt es vor allem auf die beiden Wörtchen „*als ob*“ an, denn der Dichter wird mit Ad Reinhard immer darauf bestehen:

Kunst ist Kunst, und alles andere ist alles andere!

Und wen an dieser Stelle noch immer die Frage umtreibt, ob es denn nötig war, den Versuch einer theoretischen Grundlegung der Semantik auf die Grundlage eines, nicht immer leichten, transzendentalphilosophischen Reflektierens zu beziehen, und ob man es nicht auch ein bißchen einfacher hätte sagen können, dem sei ein letztes Mal mit einer Bemerkung Wittgensteins geantwortet:

„Wie kommt es, daß die Philosophie ein so komplizierter Bau ist? Sie sollte doch gänzlich einfach sein, wenn sie jenes Letzte, von aller Erfahrung Unabhängige ist, wofür du sie aus gibst. - Die Philosophie löst Knoten auf in unserm Denken; daher muß ihr Resultat einfach sein, das Philosophieren aber so kompliziert wie die Knoten, welche es auflöst“ (Wittgenstein, Zettel, §452).

Diese Arbeit entstand in der Hoffnung, den einen oder anderen zu eigenen Gedanken anzuregen und den einen oder anderen Knoten in unserem Denken zu lockern, um damit einen kleinen, klärenden Beitrag zur Philosophie der Psychologie zu leisten.

Ich bereue keines der niedergeschriebenen Worte, und vom gegenwärtigen Standpunkt aus erscheint mir kein Wort daran zuviel. Das Philosophieren wäre zuende, könnte ich, was den bisherigen Inhalt dieser Arbeit betrifft, diesen Satz mit derselben Gewißheit behaupten, mit der ich **das Gleichgewicht sehen** gelernt habe.

Freilich wird **das Gleichgewicht sehen** ein Erlebnis sein, welches kein Wort zu viel, aber sicher für manch einen ein Wort zu wenig ausdrückt. Der Ausdruck des Unsagbaren droht immer vom Nichtssagenden verschluckt zu werden¹²⁸.

Schwankend zwischen dem Zuviel und Zuwenig, dabei dem Zuwenig immer den Vorzug gebend, erkläre ich diese Arbeit für beendet, in der Hoffnung, sie möge dem einen oder anderen hilfreich gewesen sein, das Dickicht der Begriffsverwirrung wenigstens an einigen Stellen mit der Machete der Klarheit zu lichten, und manch einer möge sich an der spärlichen Kargheit meiner *Verdichtung* erfreuen._

¹²⁸ „Vergiß nicht, daß ein Gedicht, wenn auch in der Sprache der Mitteilung abgefaßt, nicht im Sprachspiel der Mitteilung verwendet wird“ (Wittgenstein, Zettel, §160).

das gleichgewicht sehen

quasai takka
neru sammawa vitusch.
takka ych quasai takka
andor luma to rocha,
rocha e cor.

feitas ima in kah jor.

blicke den grad
eines augenblickes zu weit.
blicke, zu weit, aus verschlossenen augen,
über die klippen ein herz,
ein herz zum sprung.

mit dem kiel ihrer schwingen nichtet die krähe die haut der erwarteten fragen.

Verzeichnis der Tabellen und Abbildungen

Tabelle 1: *Übersicht semantischer Grundbegriffe*

Tabelle 2: *Integrierte Stufen-Funktionstheorie der Sprachentwicklung*
(nach Révész, 1946, S.235).

Abbildung 1: Grundlegende Begriffe der Semiotik (nach Morris, 1939, S.271).....	7
Tabelle 1: Übersicht semantischer Grundbegriffe.....	8
Abbildung 2: Ausschnitt aus der Strukturformel eines Zellulose-Moleküls.....	55
(ohne Struktur der funktionellen Gruppen).....	55
Abbildung 3: Urteil in Freges Begriffsschrift.....	61
Tabelle 2: Integrierte Stufen-Funktionstheorie der Sprachentwicklung (nach Révész, 1946, S.235).....	75
Ludwig Wittgenstein, 1950.....	77
Abbildung 4: Worte als Verknüpfung sensorischer und motorischer Schemata (aus Dörner, 1999, S.601).	85
Abbildung 5: Symbol, Gedanke, Referent (nach Odgen & Richards).....	107
Abbildung 6: „Darstellung“ der Kreiszahl π	109
Abbildung 7: Das Organon-Modell (nach Bühler, 1934, S.28).....	110
Abbildung 8: Zeichen, Sinn, Bedeutung und Vorstellungen (nach Frege, 1892).....	115
Abbildung 9: Symbol, Sinn, Bedeutung (aus Dörner, 1999, S.233).....	117
Abbildung 10: Die Abbildtheorie Wittgensteins.....	120
Abbildung 11: Grammatische Regeln (aus Dörner, 1999, S.634).....	127
Abbildung 12: Einige Spiele.....	159
Abbildung 13: Der H-E Kopf.....	195
Abbildung 14: Die Urteilstafel (nach Kant, KrV, S.87).....	206
Abbildung 15: Struktur einer Einteilung a priori.....	209
(nach Wolff, 1995, S.196).....	209
Abbildung 16: Die Kategorientafel (nach Kant, KrV, S.93).....	211

Literatur

*Warum verlangst du Erklärungen?
Wenn diese gegeben sein werden, wirst du ja doch
wieder vor einem Ende stehen. Sie können dich
nicht weiterführen, als du jetzt bist.*

Ludwig Wittgenstein, 1950.

Im Folgenden ist die von mir zitierte und benutzte Literatur angegeben. Die nach dem Autor in Klammern angegebene Jahreszahl gibt die Entstehungszeit der jeweiligen Texte bzw. deren Erstpublikation an, die letztgenannte Jahreszahl bezeichnet die von mir benutzten und zitierten Ausgaben.

Anderson, J. A. (1988): Kognitive Psychologie. Spektrum, Heidelberg, 1996.

Apel, Karl Otto (1969): Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. In „Transformation der Philosophie (Band 2) - Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Apel, Karl Otto (1970): Von Kant zu Peirce. In „Transformation der Philosophie (Band 2) - Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Apel, Karl Otto (1971): Wie ist Erkenntniskritik als Sprachkritik möglich? - Der Zirkel von Erkenntnis der Sprache und sprachanalytischer Erkenntniskritik und seine mögliche Auflösung. In „Sprache - Brücke und Hinternis“, hrsg. von Johannes Schlemmer, R. Piper Verlag, München, 1972.

Apel, Karl Otto (1972): Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache. In „Transformation der Philosophie (Band 2) - Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Bartl, Christina (1997): Sprachlos beim Denken - eine Untersuchung zur Funktion des „inneren Gesprächs der Seele mit sich selbst“ für das Problemlösen. Memorandum Nr. 23 am Lehrstuhl für Psychologie II, Bamberg, 1997.

Bartley, William W. (1973): Wittgenstein, ein Leben. Matthes & Seitz, München, 1993.

Bateson, Gregory (1979): Geist und Natur - Eine notwendige Einheit. Übers. von Hans Günter Holl, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1995.

Baumgartner, Hans Michael (1994): Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. In „Bedingungen der Möglichkeit: »transcendental arguments« und transzendentes Denken.“, hrsg. von Eva Schaper & Wilhelm Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.

Bischof, Norbert (1995): Struktur und Bedeutung - Eine Einführung in die Systemtheorie. Hans Huber, Bern, 1995.

- Boesch, Ernst E. (1983): Das Magische und das Schöne. formmann-holzboog, Stuttgart, 1983.
- Bubner, Rüdiger (1984): Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente. In „Bedingungen der Möglichkeit: »transcendental arguments« und transzendentes Denken.“, hrsg. von Eva Schaper & Wilhelm Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.
- Bühler, Karl (1934): Sprachtheorie. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, 1934.
- Cassirer, Ernst (1930): Psychologie und Philosophie. In „Symbol, Technik, Sprache.“ Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985.
- Celan, Paul (1952-1970): Gedichte (Zwei Bände). Suhrkamp, Frankfurt/Main. 1993.
- Crystal, David (1987): Die Cambridge-Enzyklopädie der Sprache. Übers. und bearbeitet von Stefan Röhrich, Campus Verlag, Frankfurt/Main, 1995.
- Davidson, Donald (1973): Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In „Wahrheit und Interpretation“, übers. von Joachim Schulte, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986.
- Derrida, Jacques (1968): Die différance. In „Randgänge der Philosophie“, Ullstein Verlag, Frankfurt/Main, 1976.
- de Saussure, Ferdinand (1916): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von Charles Bally & Albert Sechehaye, übers. von Herman Lommel, Walter de Gruyter, Berlin, 1967.
- Descartes, René (1628): Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Übers. und hrsg. von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe & Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973.
- Descartes, René (1637): Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Übers. von Kuno Fischer, Reclam, Stuttgart, 1995.
- Detje, Frank (1999): Handeln erklären. DeutscherUniversitätsVerlag, Wiesbaden, 1999.
- Dörner, Dietrich (1989): Die kleinen grünen Schildkröten und die Methoden der experimentellen Psychologie. In „Sprache & Kognition“, 8 (2), 1989.
- Dörner, Dietrich (1996a): Eine Systemtheorie der Motivation. In „Enzyklopädie der Psychologie“, Band C/IV/4, hrsg. von Julius Kuhl & Heinz Heckhausen, Hogrefe, Göttingen, 1996.
- Dörner, Dietrich (1996b): Über die Gefahren und die Überflüssigkeit der Annahme eines „propositionalen“ Gedächtnisses. Memorandum Nr. 22 am Lehrstuhl für Psychologie II, Bamberg, 1996.
- Dörner, Dietrich (1999): Bauplan für eine Seele. Rowohlt, Reinbek, 1999.
- Dörner, Dietrich; Hamm, Angela und Hille, Katrin (1996): EMOREGUL - Die Beschreibung eines Programmes zur Simulation der Interaktion von Motivation, Emotion und Kognition bei der Handlungsregulation. Memorandum Nr. 2 am Lehrstuhl für Psychologie II, Bamberg, 1996.
- Dörner, Dietrich und Schaub, Harald (1998): Das Leben von Ψ - Über das Zusammenspiel von Kognition, Emotion und Motivation oder: Eine einfache Theorie für komplizierte Verhaltensweisen. Memorandum Nr. 27 am Lehrstuhl für Psychologie II, Bamberg, 1998.
- Dostojewski, Fjodor Michailowitsch (1880): Die Brüder Karamasoff. R. Piper, München, 1952.
- Dummett, Michael (1975): Was ist eine Bedeutungstheorie? In „Wahrheit“, übers. und hrsg. von Joachim Schulte, Reclam, Stuttgart, 1982.
- Etzold, Sabine (1998): Wer weiß, was Wissen ist? In „Die Zeit“, Nr. 30 vom 16. Juli 1998.

- Fichte, Johann Gottlieb (1794): Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Reclam, Stuttgart, 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Fichte, Johann Gottlieb (1795): Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. Hrsg. Wilhelm G. Jacobs, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975.
- Fichte, Johann Gottlieb (1798): Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Mit einer Einleitung von Hansjürgen Verweyen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.
- Fichte, Johann Gottlieb (1799): Wissenschaftslehre nova methodo. Hrsg. und eingeleitet von Erich Fuchs, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.
- Fichte, Johann Gottlieb (1800): Die Bestimmung des Menschen. Reclam, Stuttgart, 1993.
- Frege, Gottlob (1879): Begriffsschrift - Eine dem Arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Wiederabdruck der Originalausgabe in „Begriffsschrift und andere Aufsätze“, hrsg. von Ignacio Angelelli, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977.
- Frege, Gottlob (1891): Funktion und Begriff. In „Funktion, Begriff, Bedeutung“, hrsg. von Günther Patzig, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1975.
- Frege, Gottlob (1892): Über Sinn und Bedeutung. In „Funktion, Begriff, Bedeutung“, hrsg. von Günther Patzig, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1975.
- Graumann, Carl Friedrich (1971): Sprechen und Denken. In „Sprache - Brücke und Hindernis“, hrsg. von Johannes Schlemmer, R. Piper, München, 1972.
- Grice, H. Paul (1957): Intendieren, Meinen, Bedeuten. In „Handlung, Kommunikation, Bedeutung.“, übers. von G. Dürselen et al., hrsg. von Georg Meggle, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.
- Grice, H. Paul (1969): Sprecher-Bedeutung und Intentionen. In „Handlung, Kommunikation, Bedeutung.“, übers. und hrsg. von Georg Meggle, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.
- Harland, Richard (1987): Superstructuralism - The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism. Methuen, London, 1987.
- Hederer, Degar (Hrsg.): Das Deutsche Gedicht vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Fischer, Frankfurt/Main, 1972.
- Heidegger, Martin (1969): Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In „Zur Sache des Denkens“, Max Niemeyer, Tübingen, 1969.
- Herriot, Peter (1970): Einführung in die Psychologie der Sprache. Paul List, München, 1974.
- Hille, Katrin (1997): Die „künstliche Seele“ - Analyse einer Theorie. Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden, 1997.
- Hintikka, Jaakko (1984): Das Paradox transzendentaler Erkenntnis. In „Bedingungen der Möglichkeit: »transcendental arguments« und transzendentes Denken.“, hrsg. von Eva Schaper und Wilhelm Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.
- Hölderlin, Friedrich: Hölderlin Werke und Briefe (Zwei Bände). Hrsg. von Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Insel Verlag, Frankfurt/Main, 1982.

- Hörmann, Hans (1967): *Psychologie der Sprache*. Springer, Berlin, 1977.
- Hubel, D. H. & Wiesel, T. N. (1959): Receptive Fields of Single Neurons in the Cat's Striate Cortex. *Journal of Physiology*, 148, 1959.
- Hyland, Michael (1979): *Introduction to Theoretical Psychology*. Macmillan Press, London, 1981.
- Janke, Wolfgang (1993): *Vom Bilde des Absoluten - Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Walter de Gruyter, Berlin, 1993.
- Joyce, James (1922 - 1939): *Finnegans Wehg. Kainnäb ÜbelSätzZung des Wehrkeß fun Schämes Scheuß von Dieter K. Stündel, Zweitausendeins*, Frankfurt/Main, 1983.
- Jüttemann, Gerd (1986): Die geschichtslose Seele - Kritik der Gegenstandsverkürzung in der traditionellen Psychologie. In „Die Geschichtlichkeit des Seelischen“, hrsg. von Gerd Jüttemann, Beltz, PsychologieVerlagsUnion, Weinheim, 1986.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Könnemann, Köln, 1995.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. Könnemann, Köln, 1995.
- Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft*. Könnemann, Köln, 1995.
- Kaspar, Rudolf F. (1992): *Wittgensteins Ästhetik: eine Studie*. Europa Verlag, Wien, 1992.
- Kemmerling, Andreas (1992): Bedeutung und der Zweck der Sprache. In „Von Wittgenstein lernen“, hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- Knopf, M., Preußler, W., Stefanek, J. (1995): 18, 20, 2, ... - Kann Expertise im Skat Defizite des Arbeitsgedächtnisses älterer Menschen kompensieren? In „Swiss Journal of Psychology“, 54, 1995.
- Kripke, Saul (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language - An Elementary Exposition*. Oxford University Press, 1982.
- Lauth, Reinhard (1962): Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte. In „Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski“, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Lauth, Reinhard (1965): Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre. In „Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski“, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Lauth, Reinhard (1983): Kants Lehre von den „Grundsätzen des Verstandes“ und Fichtes grundsätzliche Kritik derselben. In „Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski“, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Lauth, Reinhard (1986): Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung. In „Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski“, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Leahey, Thomas Hardy (1987): *A History of Psychology*. Prentice-Hall, Eaglewood Cliffs, 1987.
- Leahey, Thomas Hardy (1991): *A History of Modern Psychology*. Prentice-Hall, Eaglewood Cliffs, 1991.
- Luckhardt, C. Grant (1995): Das Sprechen des Löwen. In „Wittgenstein über die Seele“, hrsg. von Eike von Savigny und Oliver R. Scholz, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1995.

- Lütterfelds, Wilhelm (1995): Das „Durcheinander“ der Sprachspiele. Wittgensteins Auflösung der Mentalismus-Alternative. In „Wittgenstein über die Seele“, hrsg. von Eike von Savigny und Oliver R. Scholz, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1995.
- Lyotard, Jean-François (1979): Das postmoderne Wissen. Edition Passagen 7, H. Böhlau, Wien, 1986.
- Mahabharata (zwischen 3000 und 400 v. Chr.): Indiens großes Epos. Übersetzt von Brian Roy, 10. Aufl., E. Diederichs Verlag, München, 1995.
- Malcom, Norman (1977): Ist der Mechanismus vorstellbar? In „Analytische Handlungstheorie“ (Band 2), hrsg. von Ansgar Beckermann, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1977.
- Marx, Werner (1987): Die Phänomenologie Edmund Husserls. Wilhelm Fink Verlag, München, 1987.
- Mauthner, Fritz (1902): Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Band 1: Zur Sprache und zur Psychologie. Wiederabdruck der erweiterten 2. Aufl. von 1906, Ullstein Verlag, Frankfurt/Main, 1982.
- Mayer, Verena (1996): Gottlob Frege. Beck, München, 1996.
- Meggle, Georg (1990): Kommunikation, Bedeutung und Implikatur - Eine Skizze. In „Handlung, Kommunikation, Bedeutung.“, hrsg. von Georg Meggle, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.
- Morris, Charles W. (1935): Philosophie der Wissenschaft und Wissenschaft der Philosophie. In „Charles W. Morris - Symbolik und Realität“, hrsg. von Achim Eschbach, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1981.
- Morris, Charles W. (1940): Ästhetik und Zeichentheorie. In „Ästhetik“, hrsg. von Wolfhart Henckmann, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979.
- Morris, Charles W. (1947): Philosophie als symbolische Synthesis von Überzeugungen. In „Charles W. Morris - Symbolik und Realität“, hrsg. von Achim Eschbach, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1981.
- Mues, Albert (1992): Die Infragestellung des Empirismus durch Fichtes Transzendentalphilosophie oder Der Grund der Dualität der Materie. In „Wege der Deutungen - Vorträge des Fichte-Forums in Kaposvár“, hrsg. von József Czirják und Karl Hahn, LIT-Verlag, Münster, 1992.
- Mues, Albert (1994): Der Grund der Dualität der Materie und des Indeterminismus in der physikalischen Natur - Die Lösung eines quantenphysikalischen Rätsels. In „Realität und Gewißheit“, hrsg. von Helmut Gierndt und Wolfgang Schrader, Rodopi, Amsterdam, 1994.
- Mues, Werner (1967): Sprache - Was ist das? Max Hueber, München, 1970.
- Münsterberg, Hugo (1889): Beiträge zur Experimentellen Psychologie. Heft 1, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg i. B., 1889. (Unveränderter Wiederabdruck in „Hugo Münsterberg - Frühe Schriften zur Psychologie“, hrsg. von Helmut Hildebrandt und Eckard Scheerer, Springer, Heidelberg, 1990.)
- Nadolny, Sten (1990): Selim oder Die Gabe der Rede. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1996.
- Newman, Barnett (1925 - 1970): Barnett Newmann - Schriften und Interviews 1925 - 1970. Hrsg. von John O'Neill, übersetzt von Tarcisius Schelbert, Gachnang & Springer, Bern/Berlin, 1996.
- Odgen, Charles K. & Richards, Ivor A. (1923): Die Bedeutung der Bedeutung. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974.
- Peirce, Charles Sanders (1877): Über die Klarheit unserer Gedanken. How to Make Our Ideas Clear. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1968.

- Peters, Richard S. (1977): Typen von Erklärungen in psychologischen Theorien. In „Analytische Handlungstheorie“ (Band 2), hrsg. von Ansgar Beckermann, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1977.
- Pinker, Steven (1994): Der Sprachinstinkt - Wie der Geist die Sprache bildet. Kindler, München, 1996.
- Platon: Kratylos. In „Platon - Sämtliche Werke III“, hrsg. von Karlheinz Hülsler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Insel Verlag, Frankfurt/Main, 1991.
- Platon: Sophistes. In „Platon - Sämtliche Werke VII“, hrsg. von Karlheinz Hülsler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Insel Verlag, Frankfurt/Main, 1991.
- Platon: Phaidon. Übers. von Rudolf Krassner, Insel Verlag, Frankfurt/Main, 1979.
- Popper, Karl R. (1934): Logik der Forschung. Karl Mohr, Tübingen, 1976.
- Poser, Hans (1984): Ist eine Semantik logischer Sprachspiele transzendental? In „Bedingungen der Möglichkeit: »transcendental arguments« und transzendentes Denken.“, hrsg. von Eva Schaper und Wilhelm Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.
- Putnam, Hilary (1975): Die Bedeutung von „Bedeutung“. Hrsg. und übers. von Wolfgang Spohn, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1979.
- Révész, Géza (1946): Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Franke Verlag, Bern, 1946.
- Révész, Géza (1954): Denken und Sprechen. In „Thinking and speaking“, hrsg. von Géza Révész, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1954.
- Rohs, Peter (1993): Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? In „Transzendentalpragmatik: ein Symposium für Karl-Otto Apel“, hrsg. von Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann & Marcel Niquet, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.
- Rust, Alois (1996): Wittgensteins Philosophie der Psychologie. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1996.
- Schmidt, Nicole D. (1993): Philosophie und Psychologie - Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven. Rowohlt, Reinbek, 1995.
- Schulte, Joachim (1989): Wittgenstein - Eine Einführung. Reclam, Stuttgart, 1989.
- Schurr, Adolf (1992): Artikulation und Dimension des Begriffes von Freiheit bei Fichte. In „Wege der Deutungen - Vorträge des Fichte-Forums in Kaposvár“, hrsg. von József Czirják und Karl Hahn, LIT-Verlag, Münster, 1992.
- Schwab, Matthias (1998): Verwandlungen. Limitierte Atelier-Auflage von 5 Exemplaren, ohne Verlag, 1998.
- Schwemmer, Oswald (1983): Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. In „Neue Hefte für Philosophie“, Heft 22 (Kants Ethik heute). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- Searle, John R. (1980): Geist, Gehirn, Programm. In „Künstliche Intelligenz - Philosophische Probleme“, hrsg. von Walther Ch. Zimmerli und Stefan Wolf, Reclam, Stuttgart, 1994.
- Searle, John R. (1986): Intentionalität - Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986.
- Seidl, Achim und Holitzka, Klaus (1992): Die Leere des Zen - Texte und Bilder zum Bi-Yän-Lu. E. Diederichs Verlag, München, 1992.

Simon, Josef (1994): Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie. In „Zeichen und Interpretation“, hrsg. von Josef Simon, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1994.

Steauble, Irmgard (1986): Von der Perfektibilität zur Antiquiertheit des Menschen - Konzepte der historischen Subjektconstitution. In „Die Geschichtlichkeit des Seelischen“, hrsg. von Gerd Jüttemann, Beltz, PsychologieVerlagsUnion, Weinheim, 1986.

ter Hark, Michel (1995): Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches. In „Wittgenstein über die Seele“, hrsg. von Eike von Savigny und Oliver R. Scholz, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1995.

Tisdale, Tim (1997): Selbstreflexion, Bewußtsein und Handlungsregulation. Beltz, PsychologieVerlagsUnion, Weinheim, 1998.

Turing, Alan M. (1950): Kann eine Maschine denken? In „Künstliche Intelligenz - Philosophische Probleme“, hrsg. von Walther Ch. Zimmerli und Stefan Wolf, Reclam, Stuttgart, 1994.

Turner, Victor (1975): Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Cornell Univ. Press, London, 1975.

von Foerster, Heinz & Pörksen, Bernhard (1998): Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg, 1998.

von Humboldt, Wilhelm (1796): Über Denken und Sprechen. In „Wilhelm von Humboldt - Schriften zur Sprache“, hrsg. von Michael Böhler, Reclam, Stuttgart, 1992.

von Humboldt, Wilhelm (1806): Über die Natur der Sprache im allgemeinen [Titel vom Hrsg.]. In „Wilhelm von Humboldt - Schriften zur Sprache“, hrsg. von Michael Böhler, Reclam, Stuttgart, 1992.

von Humboldt, Wilhelm (1811): Thesen zur Grundlegung einer Allgemeinen Sprachwissenschaft [Titel vom Hrsg.]. In „Wilhelm von Humboldt - Schriften zur Sprache“, hrsg. von Michael Böhler, Reclam, Stuttgart, 1992.

von Humboldt, Wilhelm (1836): Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In „Wilhelm von Humboldt - Schriften zur Sprache“, hrsg. von Michael Böhler, Reclam, Stuttgart, 1992.

Vossenkuhl, Wilhelm (1995): Ludwig Wittgenstein. Beck, München, 1995.

Walter, Henrik (1997): Neurophilosophie der Willensfreiheit. Schönigh, Paderborn, 1998.

Walther von der Vogelweide (1188 - 1228): Die Gedichte. Urtext mit Prosäübersetzung von Hans Böhm, Walter de Gruyter, Berlin, 1944.

Watzlawick, Paul; Beavin, Janet H. & Jackson, Don D. (1967): Menschliche Kommunikation. Hans Huber, Bern, 1982.

Welsch, Wolfgang (1993): Unsere postmoderne Moderne. Akademie Verlag, Berlin, 1993.

Westmeyer, Hans (1973): Kritik der psychologischen Unvernunft. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973.

Whorf, Benjamin Lee (1936 - 1942): Sprache, Denken, Wirklichkeit - Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hrsg. und übers. von Peter Krausser, Rowohlt, Reinbek, 1970.

Wittgenstein, Ludwig (1913-1949): Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1995.

Wittgenstein, Ludwig (1934): Philosophische Grammatik. Werkausgabe Band 4. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Wittgenstein, Ludwig (1951): Über Gewißheit - (Bemerkungen über die Farben - Zettel - Vermischte Bemerkungen). Werkausgabe Band 8. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997.

Wittgenstein, Ludwig (1945-1951): Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Hrsg. Cyril Barret, übers. von Eberhard Bubser, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

Wittgenstein, Ludwig (1949-1951): Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Das Innere und das Äußere. Hrsg. G.H. von Wright & Heikki Nyman, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Wolff, Michael (1995): Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1995.

Wundt, Wilhelm (1894): Über psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus. In „Philosophische Studien“, Heft 10, 1894. Hier: „III. Die materialistische Psychologie“ S. 47 - 64 nach dem Reprint in „Hugo Münsterberg - Frühe Schriften zur Psychologie“, hrsg. von Helmut Hildebrandt und Eckard Scheerer, Springer-Verlag, Heidelberg, 1990.

Lexika und Nachschlagewerke:

Dorsch Psychologisches Wörterbuch. Hrsg.: Friedrich Dorsch, Hartmut Häcker, Kurt H. Stapf. Verlag Hans Huber, Bern, 12. Aufl., 1994.

Lexikon der Psychologie. Hrsg.: Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenk, Richard Meili. Herder Verlag, Freiburg, 2. Aufl., 1987.

Meyers Großes Taschenlexikon. B.I.-Taschenbuchverlag, Mannheim, 1992.

Namenregister

- Anderson, J. A. 87, 124, 247
 Apel, K.-O. 20, 34, 38, 58f, 175ff
 Aristoteles 106
 Arnold, W. 2
 Bandler, R. 41
 Bandura, A. 93
 Bartel, Ch. 69, 82, 93
 Bartley, W. 16
 Bateson, G. 41, 228
 Berk, L. 93
 Bischof, N. 241ff
 Boesch, E. E. 16, 96
 Böhm, H. 37
 Bool, G. 26
 Bousfield, W. A. 134
 Broca, P. 23
 Bubner, R. 179
 Bühler, K. 77, 108ff
 Carnap, R. 28, 147
 Cassierer, E. 30
 Celan, P. 257
 Chomsky, N. 46, 126, 150
 Churchland, P. 238
 Churchland, P. 238
 Crystal, D. 44, 50, 52, 55, 70, 95f, 105, 123, 126
 Davidson, D. 132, 166, 176, 201, 217f
 de Saussure, F. 45ff, 50, 68, 104ff, 107, 110, 123, 128
 Derrida, J. 46, 111, 116, 225
 Descartes, R. 30, 200, 212, 215, 222
 Detje, F. 247, 256
 Dewey, J. 28
 Dörner, D. 25, 33, 44, 56, 82, 84ff, 91f, 107, 115f, 124ff, 134, 136f, 141f, 189, 193, 231, 238, 240ff, 250, 253ff
 Dostojevski, F. 21f
 Dummett, M. 6
 Ebbinghaus, H. 43
 Eisler, R. 43
 Emerson, R. W. 63
 Etzold, S. 3
 Eysenck, H. J. 2
 Feather, B. W. 134
 Fechner, Th. G. 22f
 Feyerabend, P. 166
 Fichte, J. G. 27ff, 182ff, 188f, 194ff, 211f, 218, 222ff, 236, 244
 Fodor, J. A. 150
 Frege, G. 8, 18, 52, 59ff, 87, 105, 112ff, 119, 127, 150, 157, 181, 199, 229
 Goethe, J. W. 201
 Goldfried, M. R. 93
 Graumann, C. F. 80
 Greenspoon, J. 133
 Grice, P. 132, 141
 Grien, H. B. 70
 Grinder, J. 41
 Hall, R. A. 44
 Hamm, A. 56
 Harland, R. 19
 Heckhausen, H. 247
 Hegel, G. W. F. 43, 173
 Heidegger, M. 173
 Herriot, P. 123ff, 133f, 136
 Hille, K. 26, 56, 231, 246f
 Hintikka, J. 173, 178
 Hölderlin, F. 65
 Homer 22
 Hörmann, H. 123, 133f, 136, 226
 Hubel, D. H. 23
 Hume, D. 12
 Husserl, E. 30
 Hyland, M. 26
 Janke, W. 169, 195f, 212, 225
 Joyce, J. 63, 229
 Jütteman, G. 240
 Kainz, F. 43
 Kanfer, F. 133
 Kant, I. 9, 12f, 21, 30f, 89f, 177f, 182, 184ff, 190ff, 194f, 198ff, 202ff, 216, 222, 235, 238, 244, 257
 Katz, J. J. 150
 Kemmerling, A. 149, 156
 Klopstock, G. 65
 Knopf, M. 25
 Korzybski, A. 41
 Kripke, S. 152ff, 169
 Kuhn, T. 41, 166
 Laird, J. E. 247
 Lauth, R. 169, 174, 189, 195ff, 210, 212
 Leahey, Th. H. 22, 236f
 Leibnitz, G. W. 59, 80
 Lewin, K. 247
 Lewis, D. 181
 Liebmann, O. 86
 Lullus, R. 200
 Lyotard, J.-F. 16ff, 20, 29, 82, 94, 166
 Malinkowski, B. 95
 Maltzmann, I. 134
 Mauthner, F. 1, 23f, 33, 37ff, 43, 83, 85, 127, 155
 Mayer, S. 62
 Meggle, G. 132, 169,
 Meichenbaum, D. 93
 Meili, R. 3
 Morris, Ch. W. 26ff,
 Mues, A. 193, 200, 233, 235
 Münsterberg, H. 234
 Nadolny, S. 35f
 Newell, A. 22, 247
 Newmann, B. 96, 231, 238
 Noble, C. E. 133
 Odgen, Ch. K. 8, 105ff, 115
 Osgood, Ch. E. 124f, 134
 Peters, R. S. 139
 Picasso, P. 70
 Peirce, C. S. 2, 11, 106
 Pinker, S. 144
 Platon 77, 83, 89, 105, 122, 150f, 170, 220
 Popper, K. 215ff, 242
 Preußler, W. 25
 Putnam, H. 8, 34, 77, 133, 144, 150, 155, 159, 167f, 173f
 Quine, W. v. O. 238
 Razran, G. 134
 Reinhard, A.
 Révész, G. 43, 67, 71ff, 77, 86, 90
 Richards, I. V. 8, 105ff, 115
 Rohs, P. 179ff
 Rosenbloom, P. S. 247
 Russel, B. 58, 62, 114
 Rust, A. 127, 135, 143, 146f, 150, 152f, 176, 192, 239
 Sapir, E. 43, 92
 Schaub, H. 246f
 Schmidt, N. D. 192
 Schulte, J. 149, 162, 166
 Schurr, A. 194, 223
 Schwab, M. 64
 Searle, J. R. 141ff, 180, 229, 237
 Seidel, A. 19
 Selz, O. 82
 Shipley, W. C. 134

Simon, H. A. 22
Simon, J. 173, 201f, 223,
226, 236
Skinner, F. B. 25, 133
Stefanek, J. 25
Stehr, N. 3
Stevenson, C.L. 141
Sudre, F. 52
ter Hark, M. 233
Tisdale, T. 91, 247
Turing, A. M. 142f, 246ff,
252
Turner, V. 16
von Foerster, H. 20

von Humboldt, W. 42, 74, 77,
91, 97
von Occam, W. 25
Vossenkuhl, W. 149, 153,
162ff, 168, 175 191
Walter, H. 23, 183f, 188ff
Watzlawick, P. 32, 94
Weber, E. H. 23
Welsch, W. 20, 166
Wernicke, C. 23
Westmeyer, H. 25
Whitehead, A. N. 62
Whorf, B.L. 81f, 92, 111,
199, 214

Wiesel, T. N. 23
Williams, J. H. 133
Wittgenstein, L. 2, 11, 15,
26, 28, 32, 35, 39, 48ff, 59,
64f, 71, 76, 80, 88, 90, 94,
98f, 111ff, 117ff, 122, 128,
130, 132f, 138, 144, 146ff,
150ff, 170ff, 175, 181f, 188,
191ff, 201, 214f, 219, 221,
223f, 227, 238, 242, 244,
258f
Wolff, M. 203, 205ff,
Wundt, W. 22, 30, 234
Wygotski, L.S. 92
Zamendorf, L. L. 52