

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Sprache, Wirklichkeit und Subjekt bei Ludwig  
Wittgenstein und Jacques Lacan“

Verfasserin

Flora Rumpler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im November 2011

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296  
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie  
Betreuer: Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

### *Danksagung*

Ich möchte an dieser Stelle meinen Eltern danken, die mir dieses in jeder Hinsicht entscheidende Studium ermöglicht haben, meinem Bruder, der mich in technischen Belangen aufopferungsvoll unterstützt hat und meinem Onkel, meiner wissenschaftlichen Inspirationsquelle.

„Schon mit meinem ersten Satz bin ich in die Falle gegangen“  
„Ich bin zum Sprechen gebracht. Ich bin in die Wirklichkeit übergeführt“

- Peter Handke, *Kaspar*

## Inhalt

<i>Einleitung</i>	6
<i>I. Wittgensteins Sprachkonzeption: Übergang vom Abbildparadigma zur konstruktiv-dynamischen Gebrauchstheorie von Sprache</i>	13
1. Wittgensteins <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	15
2. Übergänge: Ein neues Sprachparadigma	17
3. Spracherwerb: Das Ungenügen der ostensiven Definition	20
4. Der Begriff des „Sprachspiels“	24
5. „Primitive Sprachen“ als Sprachspiele: Der Erstspracherwerb „Kein Erklären, sondern ein Abrichten“ (PU § 5)	29
<i>II. Wittgenstein über Wissen</i>	37
1. Wissen: Eine soziale Praxis, ein Können	37
2. Wittgensteins Kritik mentalistischer Bedeutungstheorien	40
3. Sprach- und Wissenserwerb	46
<i>III. Wittgenstein über Wissen und Über Gewissheit</i>	55
1. Wissen vs. Gewissheit	55
2. Beispiel: „Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“	60
3. Wissen und Wahrheit im Rahmen eines „objektiven Relativismus“	66
4. Wittgensteins Einwände gegen einen erkenntnistheoretischen Naturalismus	69
5. Die Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis und ihre Implikationen: Zur Entmachtung des souveränen Erkenntnissubjekts	75
<i>IV. Wittgensteins Privatsprachenkritik</i>	80
<i>V. Übergänge</i>	100
1. Sprache und Subjekt im Poststrukturalismus – ein Überblick	100
2. Sprache und Wirklichkeit ‚nach‘ Wittgenstein	104

<b><i>VI. Sprache und Subjekt bei Lacan</i></b>	<b>110</b>
1. Ein Untersuchungsgegenstand, ein Medium: Die Sprache und das Sprechen bei Wittgenstein und Lacan	110
2. Lacans These der sprachlichen Verfasstheit des Unbewussten	114
3. Signifikat, Signifikant, Signifikanz – Lacans Sprachtheorie	116
4. Die Geburt des Subjekts aus dem Geiste des Signifikanten	126
5. Spaltung und Dezentrierung des Subjekts	134
6. Kurze Anmerkung zu Lacans Theorie des Spiegelstadiums	138
7. Das Subjekt des Unbewussten	140
8. „Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke“ – Lacans Kritik am kartesischen Cogito	143
9. Synopsis zur Signifikanten-Artikulation des Subjekts	148
<b><i>VII. Die Stellung des Subjekts bei Wittgenstein – und Lacan</i></b>	<b>152</b>
1. Das Subjekt in Wittgensteins <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	152
2. Das Subjekt in Wittgensteins „zweiter“ Philosophie	158
3. Wittgensteins und Lacans Privatsprachenkritik	167
4. Wittgenstein und Lacan zur Frage des Subjekts und zum kartesischen Cogito	173
<b><i>VIII. Schlussbemerkung</i></b>	<b>178</b>
<b><i>IX. Zusammenfassung</i></b>	<b>181</b>
<b><i>Bibliographie</i></b>	<b>185</b>
Abstract	191
Abstract (English)	193
Curriculum vitae	195

## Einleitung

„Vielleicht bewegen wir uns immer zur Sprache (langage) hin, wenngleich gerade die Sprache selbst diese Bewegung ist“<sup>1</sup>. Mit diesen Worten beendet Paul Ricoeur seinen Aufsatz „Die Struktur, das Wort und das Ereignis“, in dem er den Strukturalismus als defizitäres Theorie- und Analyseunternehmen entlarvt, das in seiner apodiktischen Fokussierung auf ein taxonomisches Sprachmodell verkennt, dass das Wesentliche der Sprache erst jenseits eines hermetisch abgeschlossenen Zeicheninventars beginnt. Heideggers „Ontologie der Sprache“ (ebd.) im Rücken stellt Ricoeur diesem reduktionistischen Sprachverständnis sein Konzept der Rede und des Sprechens entgegen, das der beständigen Umwandlung von Struktur und sprachlichem Ereignis, Begrenzung und Expansion Rechnung trägt. Nur die Lebendigkeit der Rede ermöglicht es das abstrakte Format einer rein semiologischen Sprachbetrachtung zu transzendieren und den Blick freizugeben für ein Denken, in dem Sprache als apriorische Grundlage und Bedingung der Möglichkeit jeder Form von menschlicher Erfahrung und Erkenntnis verstanden wird. Sprache wird in dieser Hinsicht nicht mehr als sekundäres Repräsentationsmittel sprachunabhängiger Entitäten gedeutet, sondern vielmehr als realitätsformende, wirklichkeitskonstituierende Kraft. Befreit von ihrer mimetischen Funktion wird sie zum konstitutiven Moment jeder Form von Welthabe, indem sie Bedeutungsräume etabliert, Sinn Grenzen zieht und Zäsuren des Sag- und Erkennbaren setzt. Ohne Sprache kann Seiendes nicht in Erscheinung treten, oder, wie man in Anlehnung an Heidegger formulieren könnte: Erst das Wort verleiht den Dingen ihr Sein. Etwas *ist* nur, weil es im Zuge eines sprachlichen Semantisierungsprozesses benannt, signifiziert und mit Bedeutung aufgeladen wurde. Es „existiert“ nur, weil es sich in die Rasterung eines sprachlich vermittelten Seinsverständnisses fügen und integrieren lässt. Was wir in der Wirklichkeit entdecken können, wird demnach zur Funktion dessen, was uns die Sprache zu sehen erlaubt. Sie allein garantiert dem Biss des Wirklichen Zugriff und Haftung, verleiht ihm Stützkraft und Prägnanz. Was ein „Etwas“, was ein „Nichts“ ist, erweist sich somit als Effekt eines Sprachgeschehens, das Sinnarchitekturen bildet und begrenzt: „Im Benennungsprozess ergreifen diese Worte einen Aspekt des Seins und grenzen fast gewalttätig das ein, was sie eröffnet und entdeckt haben [...] Sie machen sichtbar, sie lassen das sein, was sie in ihre Umgrenzung gedrängt haben“ (ebd.).

Das klassische abbildtheoretische Sprachparadigma wird demzufolge einer radikalen Metamorphose unterzogen. Begriffe und Sätze dienen folglich nicht mehr dazu Gegenstände bzw. Sachverhalte einer vorgelagerten, sprachnackten Realität abzubilden. Vielmehr muss all das, was wir als objektive, unumstößliche Gegebenheiten und Tatsachen wahrnehmen, als sprachliche

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur: „Die Struktur, das Wort und das Ereignis“, in: ders.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel-Verlag, 1973, 101-122, 121.

Projektion, als Produkt eines intersubjektiv eingeschliffenen Interaktions- und Kommunikationsprozesses verstanden werden. Welt und Wirklichkeit werden in der Sprache nicht redupliziert und widergespiegelt, sondern grundlegend über und durch sie erschlossen. Die Ordnung der Dinge- so kann im Anschluss an diese Gedankenfolge konstatiert werden- liegt nicht präformiert im Kern einer erkenntnisneutralen, ontologischen Realität, sondern offenbart sich als Reflex eines regelgeleiteten Sprachgebrauchs.

So harmlos dieser Denkansatz, der die Unhintergebarkeit der Sprache und konstitutive Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis zum Prinzip erklärt, auf den ersten Blick erscheinen mag, so schwer wiegend sind die Konsequenzen, die er bei näherer Betrachtung nach sich zieht. Das Hineingeborenwerden des Menschen in eine sprachlich interpretierte und organisierte Lebenswelt, in ein System intersubjektiv geteilter Bedeutungen, konfrontiert klassische bewusstseinstheoretische Interpretationsmodelle und Subjektivitätsparadigmen mit neuen Problem- und Fragestellungen, die eine Revision ihrer Grundprämissen herausfordern. Die Tatsache, dass uns die Welt fast ausschließlich als bereits öffentlich ausgelegt und von unseren Mitmenschen erklärt begegnet, lässt die Idee eines souveränen Bewusstseins, das denken, fühlen und empfinden kann und erst nachträglich, in einem zweiten Akt zur Welt und seinen Mitmenschen gelangt, als Inversion des eigentlichen Sozialisationsprozesses erscheinen. Gemäß der Rahmenbedingung eines mithaften In-der-Welt-Seins wird die Welt, die man vorfindet, stets als diskursiv geprägte Bedeutungswelt erfahren, die man mit anderen teilt. Sinnhafte Zusammenhänge werden nicht von einem einsam urteilenden, autonom über seine Interpretationsleistungen verfügenden Erkenntnissubjekt gestiftet, sondern pflastern meist schon dessen Erfahrungswege. Was wir sehen, wie wir empfinden, handeln und denken, lernen wir im Kontext einer Sprachgemeinschaft, die uns in die Gepflogenheiten einer sozialen Praxis einführt und wesentlich zur Semantisierung unserer Erfahrung beiträgt. Der gesamte Fundus unserer perzeptiven Fähigkeiten und praktischen Möglichkeiten, jeder wie auch immer geartete epistemische Zugang zu unseren Empfindungen und Erlebnissen erweist sich demnach als überindividuelle Struktur, die unser Welt- und Selbstverständnis maßgeblich beeinflusst. Herausragendes Medium dieses Sozialisierungsgeschehens ist die Sprache, die es möglich macht, dass dieses breit gefächerte Spektrum an kulturellem „Wissen“ in sedimentierter Form gespeichert, tradiert und weitergereicht werden kann.

Auf Grund dieses unhintergebaren Affiziertwerdens durch eine Wirkungsgeschichte findet sich das zur Sprache kommende Subjekt in einer relativ untergeordneten Situation. Der ontosemiologische Zusammenhang von Sprache, Welt und Lebensform, der hier kurz skizziert wurde, schlägt sich nicht nur in der „äußeren“ Form der Wirklichkeitskonstitution nieder,

sondern prägt sich in gleichem Maße auch der Bewusstseinsstruktur der interagierenden Individuen auf.

Jene Grundfesten der Subjektivität, das Identitätsempfinden mit seinem Ideal der Einheit und Unverfälschtheit sowie das romantische Bild eines privaten Gefühls- und Gedankenstroms, der als unmittelbarer Selbstaussdruck Wahrheit und Authentizität garantiert, scheinen in ihrer elementarsten Form erschüttert. Da alle Erkenntnis, alles Wissen über die Dinge und uns selbst an die Notwendigkeit der Vermittlung durch Mitmenschen gebunden ist, sinkt jede Art der Selbstausslegung auf den Rang einer abgeleiteten, derivierten Einsicht herab, die sich fremden Einflussquellen verdankt und in einem „konstitutiven Außen“ fundiert ist. Wer ich bin, wie ich mich wahrnehme, verstehe und interpretiere, stellt nicht das Ergebnis eines tief greifenden Introspektionsprozesses dar, sondern entwickelt sich im Zuge eines kontinuierlichen Interaktions- und Spiegelungsgeschehens im sozialen Umgang mit anderen, die mir Bedeutungen vorleben und zugänglich machen. Die Möglichkeit, dass ich Tatsachen über das Bewusstsein anderer lerne und weiß, wird damit zur Bedingung der Möglichkeit Tatsachen über das eigene Bewusstsein zu wissen. Nicht die souveräne Instanz eines solitären Subjekts ist es, die über die verschiedenen Varianten des Selbstverständnisses und Kriterien von Identität entscheidet, sondern der „Diskurs des Anderen“.

Für Lacan lässt sich der Akt der Subjektwerdung daher nur im dramatischen Zusammenhang eines Unterwerfungsprozesses konzipieren, der den Auftakt einer radikalen Entfremdung und lebenslangen Gespaltenheit manifestiert. Seiner Theorie zufolge vollzieht sich die Subjektkonstitution ausschließlich auf dem Feld der Sprache, im gesellschaftlichen Terrain des „Anderen“, der dem zur Sprache kommenden Individuum einen Platz in der Gesellschaft, eine soziale Position, zuweist und diejenigen Modalitäten zur Verfügung stellt, die es ihm ermöglichen sich auszudrücken, sich mitzuteilen, sich selbst zu beschreiben und zu individuieren. All die wesentlichen Signifikanten, die dazu dienen unser Ureigenstes und Persönlichstes zu fassen, entstammen somit fremden Quellen, entspringen einer symbolischen Ordnung, die dem Subjekt gegenüber präexistent ist und an die es sich angliedern muss, sofern es gesellschaftlich akzeptiert und verstanden werden will. Um dies noch deutlicher und prägnanter zu formulieren: Nur in der Form der Unterwerfung auf dem Feld des „Anderen“ existiert das Subjekt *als* Subjekt. Es konstituiert sich als Ergebnis und Effekt der Einschreibung in die Signifikantenordnung, sodass sich von einem Subjekt „hinter“ der Sprache, jenseits der gesellschaftlichen Zurichtung und intersubjektiven Sprachregelung, nicht mehr sprechen lässt. Dieser Status des Subjekts bleibt im Lacanschen Analysemodell freilich nicht ohne Konsequenzen. Er zeitigt radikale Nebenwirkungen.



Die Uniformität und Allgemeinheit des Sprachmediums, durch dessen Signifikantennetzwerk das Subjekt zuallererst realisiert wird und wesentliche Formen des Selbstbezugs vermittelt bekommt, bedingen die Einebnung und Beschneidung einer ursprünglichen Seinsfülle, die in das Korsett generalisierter Bedeutungseinheiten gezwängt wird. Kein Signifikant vermag das Volumen und die Lebendigkeit des Subjekts zu fassen; stets bleibt ein Mangel, ein Rest, der den Verlust von etwas unsagbar Individuellem einschließt.

Der Eintritt in die Sprache wird damit zu einem Akt der Entfremdung. Im Sprechen, in der Sprache, in der jeder Gedanke und Selbstaussdruck bereits in eine allgemeine Perspektive rückübersetzt, gleichsam majorisiert ist, verfehlt sich das Subjekt permanent in seinem realen Sein. Das Ich, so stellt Lacan an einer Stelle konzise fest, existiert nur um den Preis einer systematischen Selbstverfehlung. Das Ideal der Ich-Einheit, des unverfälschten Selbstaussdrucks sowie die immer wiederkehrende Trope einer von jeglichen gesellschaftlichen Implikationen losgelösten, freien Subjektivität werden vor diesem Hintergrund als Trugbilder entlarvt, die die radikale Exzentrizität des Subjekts zu verschleiern versuchen.

Angesichts dieser unhintergehbaren Verflechtung des Subjekts mit den intersubjektiv etablierten Direktiven des Sprache-Weltverhältnisses, mit dem „Anderen“, der das Ich mit den Zwängen eines uniformen Sprachsystems konfrontiert und verantwortet, dass seine Einheit und Abgeschlossenheit immer schon durchbrochen sind, stellt sich die Frage nach den Freiheitsgraden, die dem grundlegend entfremdeten und gespaltenen Subjekt bezüglich seines Denkens und Tuns noch zur Verfügung stehen. Gebunden an die Grundlagen intersubjektiver Vernunft, an ein sprachliches Normsystem, das die Kriterien allgemeiner Verständlichkeit festlegt, erscheinen die Möglichkeiten dessen, was es in individuell-authentischer Art und Weise denken, sagen und erfahren kann, äußerst eng bemessen.

Inwiefern lässt sich der Gedanke eines autonomen Sprechens jenseits der gesellschaftlichen Zurichtung aufrechterhalten, wenn man den autoritativen Charakter der Sprache als öffentliche Weltauslegung nicht unterschlagen will? Die romantische Idee der persönlichen Selbstwahl, der Gedanke singulärer Erfahrung und subjektiven Erlebens im Sinne besonderer seelischer Vorgänge und Zustände eines einzelnen, erkennenden Subjekts: Verlieren sie im Lichte diskursiver Reglementierungen nicht allesamt ihren verheißungsvollen Glanz, muss ihre naive Emphase und ihr existentialistischer Überschwang nicht unweigerlich zurückgewiesen werden?

Die folgende Abhandlung soll sich exakt im Geflecht dieser Fragestellungen bewegen, um am Beispiel der Theorien Ludwig Wittgensteins und Jacques Lacans die epistemologischen und subjektkonstitutiven Implikationen auszuloten, die mit dem Paradigmenwechsel der „sprachkritischen Wende“ in den abendländischen Geistes- und Sozialwissenschaften verbunden sind. Eine systematische Voraussetzung dieser Untersuchung ist die Annahme, dass Ontologie,

Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie drei Disziplinen sind, die nicht unabhängig voneinander „betrieben“ werden können, d.h., dass man durch die Arbeit an Fragestellungen innerhalb eines dieser Bereiche unweigerlich zu damit verwobenen Problemen aus den beiden anderen Disziplinen gelangt. Obwohl die Sprachphilosophie in dieser Arbeit im Vordergrund steht, wird es darum gehen auf ihrer Basis erkenntnistheoretische bzw. ontologische Überlegungen anzustellen. Anhand von Wittgensteins Sprachspielkonzeption werden zunächst grundlegende Fragen der Sprachsozialisation, des Erstsprachenerwerbs mit seiner Pädagogik des „Abrichtens“ sowie Ansätze zum Regelfolgen und einer kriteriellen Semantik erörtert werden. Da für Wittgenstein sprachliche Kompetenz auch eine Form von Wissen ist (vgl. PU § 132, § 150, § 199), wird in der Folge seine Strukturierung unseres epistemischen Vokabulars und damit einhergehend sein Entwurf einer möglichen Beschreibung der Struktur unseres Wissens vorgestellt und diskutiert werden. Dabei wird es vornehmlich um die begriffliche Struktur unserer epistemischen Wörter, d.h. um den begrifflichen, grammatischen oder logischen Zusammenhang von Wissen, Gewissheit, Zweifel, Begründung, Irrtum sowie um eine Struktur unserer Wissensinhalte, d.h. um eine Hierarchisierung von Wissensbereichen, beziehungsweise um deren Beziehungen zueinander gehen. Besonderes Augenmerk gilt hier der Frage, welche Voraussetzungen und „zwingenden“ Implikationen jene Begriffsstruktur besitzt. Außerdem werden der besondere Status von Gewissheit ausdrückenden Sätzen, das Problem der Wahrheit und die zugrundeliegende metaphysische Position, wie sie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* und in *Über Gewissheit* erörtert, untersucht werden.

Im Anschluss an eine Analyse seines vieldiskutierten „Privatsprachenarguments“, in dem Wittgenstein die Unmöglichkeit einer privaten (Empfindungs-)Sprache und die Notwendigkeit äußerer Kriterien für das Feststellen von psychischen Sachverhalten konstatiert und damit der Konzeption des einsam urteilenden, frei über seine Interpretationsleistungen verfügenden Erkenntnissubjekts eine klare Absage erteilt, wird sich der Fokus der Untersuchung noch expliziter nach „innen“, auf den Bereich mentalen Erlebens und den Themenkreis der Ich-Konstitution und Subjektwerdung richten. Lacans Subjekttheorie wird hier als Referenzmodell dienen, um die Frage nach dem Selbstverhältnis des Menschen, d.h. nach der Beziehung, die der Einzelne als Subjekt zu sich selbst unterhält, zu diskutieren. Dabei werden wir erfahren, inwiefern nach Lacan aus der Tatsache, dass der Mensch spricht, eine irreduzible Spaltung seiner selbst resultiert. Durch die Vermittlung aller natürlichen Bedürfnisse wie aller Dinge der Welt durch die Sprache, die Lacan als den oder das „große(n) Andere(n)“ bezeichnet, wird das Subjekt seinem Interpretationsansatz zufolge sich selbst entfremdet.<sup>2</sup> Als Effekt der Einschreibung des Menschen in die symbolische Ordnung bzw. der Unterwerfung des Subjekts auf dem Feld des

---

<sup>2</sup> Vgl. Christoph Braun: *Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse*. Berlin: Parodos Verlag, 2007, 12.

Anderen, entsteht das Unbewusste, von dem Lacan postuliert, dass es sprachlich strukturiert ist (vgl. ebd.). Lacans Versuch einer theoretischen Formalisierung der psychoanalytischen Erfahrung der Subversion des seiner selbst bewussten Ichs durch sein Unbewusstes soll dargestellt und vor dem Hintergrund einer genauen Analyse seiner Theorie der Sprache und des Sprechens aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Von besonderem Interesse wird hier seine Theorie der Entstellung des Subjekts durch den Signifikanten, d.h. seine These der sprachlichen Spaltung des Subjekts sein. Diese Teilung des Subjekts, die sich nach Lacan der Einschreibung in die symbolische Ordnung verdankt, bringt seiner Meinung nach einesteils das (sprachlich) repräsentierte „Ich“ als Produkt hervor, andernteils führt sie zur Entstehung eines widerständigen Rests, des „Subjekts des Unbewussten“, das nie direkt zu erfassen ist, sondern nur nachträglich aus den Manifestationen des Unbewussten deduziert werden kann. In diesem „Subjekt des Unbewussten“, das von Lacan als das eigentliche, „wahre“ Subjekt apostrophiert wird, hofft die Psychoanalyse eine letzte Bastion „authentischen“ Sinns bzw. authentischer Subjektivität bergen zu können.

Ganz allgemein wird es darum gehen Lacans Kritik an der seit der Neuzeit dominierenden Sichtweise von Subjektivität, die sich um die Selbsttransparenz des Bewusstseins, um subjektive Autonomie und Willensfreiheit zentriert, aus verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten.

Im Verlauf dieser Darstellung von Lacans Theorie des Subjekts und der damit einhergehenden Analyse seiner Sprachkonzeption wird sich das Augenmerk immer wieder auf Elemente oder Aspekte richten, die eine Bezugnahme auf ähnliche Ideen bei Wittgenstein erlauben. Folgende Problem- und Fragestellungen werden Beachtung finden: die Folgen der Sprache für die Wirklichkeitskonstitution und für Bewusstseinsstrukturen, die Problematik der Subjektkonstitution und die Kritik am kartesischen Cogito.

Nachdem auch Wittgensteins Position hinsichtlich des Subjekts, wie sie sich einerseits dem *Tractatus*, andererseits seiner Spätphilosophie entnehmen lässt, vorgestellt wurde, sollen die beiden letzten der hier angeführten Punkte- die Bestimmung des Subjekts und die Kritik am Cogito- einer genaueren Analyse unterzogen werden, um mögliche Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede in den Diskursen Wittgensteins und Lacans in Bezug auf diese Themen aufzuzeigen.

Im Verlauf der Abhandlung vollzieht sich somit eine (scheinbare) Einwärtsbewegung, die die Zentralposition von sprachlichen Strukturen nicht nur für das menschliche Außen-, sondern ganz entscheidend, auch für das „Innenleben“, für Bewusstseinsstrukturen, herauszuarbeiten versucht. Scheinbar deshalb, weil ein Bestreben der vorliegenden Analyse ist die geläufige Außen-Innen Dichotomie, die unser Erfahrungsmodell prägt und bestimmt, als Scheindifferenz zu entlarven und zugunsten einer Konzeption, die das reziproke Abhängigkeitsverhältnis und die

wechselseitige Durchdringung von äußeren und „inneren“ Erfahrungsbereichen betont, zurückzuweisen.

In einer kurzen, abschließenden Passage soll letztlich die Frage aufgeworfen werden, welche Freiräume, welche Möglichkeiten für Wandel und Veränderung, für individuelle Eingriffe und Bedeutungsverschiebungen die vorgestellten Positionen in sich bergen oder zulassen, da sie auf den ersten Blick äußerst deterministische Theoriemodelle darzustellen scheinen.

Zunächst gilt es jedoch die hier skizzierten Thesen *en détail* zu entfalten, in größere philosophiegeschichtliche Zusammenhänge einzugliedern, hinsichtlich ihrer Grundlagen und Sinnprämissen zu befragen sowie auf mögliche Einwände und Kritikpunkte in differenzierter Art und Weise einzugehen.

## I. Wittgensteins Sprachkonzeption: Übergang vom Abbildparadigma zur konstruktiv-dynamischen Gebrauchstheorie von Sprache

Jene Begründung, die Wittgenstein im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* bezüglich der gemeinsamen Veröffentlichung seines Früh- und Spätwerks vorbringt, lässt sich auch ganz allgemein als Hinweis und Empfehlung für eine erhellende Lektüre seines (sprach-)philosophischen Oeuvres betrachten. Überzeugt bekundet er hier, dass er seine alten und neuen Gedanken zusammen veröffentlichen sollte: dass diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund seiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten.<sup>3</sup> Wie immer man den Zusammenhang zwischen Wittgensteins Früh- und Spätphilosophie- deren äußerste Enden von seinem 1922 veröffentlichten *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) sowie den 1953 posthum publizierten *Philosophischen Untersuchungen* (PU) flankiert werden- auch auslegen mag, erweist sich eine vergleichende Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Werkphasen seines Denkens als unabdingbar, um die schrittweise Entwicklung seiner philosophischen Positionen nachvollziehen zu können. Was das Verhältnis von Wittgenstein I (Frühwerk) zu Wittgenstein II (Spätwerk) betrifft, lassen sich entsprechende Interpretationsansätze der Sekundärliteratur ganz grob in kontinuieritäts- und umbruchsorientierte Perspektiven unterteilen, sprich in Rezeptionsmodelle, die die innere Geschlossenheit und organische Entwicklung des Wittgensteinschen Denkens hervorheben und Theorien, die sein Spätwerk als radikale Absetzbewegung von den Paradigmen und dem Ideengut des *Tractatus* betrachten.<sup>4</sup>

Autoren, die der Umbruchtheorie und somit einem binär enkodierenden Entwicklungsmodell anhängen, beurteilen Wittgensteins Loslösung vom „Abbildmodell“ der Sprache des *Tractatus*, seine Absage an den logischen Atomismus sowie seine veränderte Einstellung zur Umgangssprache, die er in den *Philosophischen Untersuchungen* vornimmt, als wesentliche Indikatoren für eine Transformation seines Denkens, die sich in den so genannten „Umbruchs Jahren“ (1928-1932) abzuzeichnen beginnt. Nicht selten wird auch seine veränderte Einschätzung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit (im TLP durch die logische Form als Isomorphie konstituiert, in den PU als innersprachliche Beziehung)<sup>5</sup> sowie sein bahnbrechendes Sprachspielmodell mit seinen sozialen, kulturtheoretischen Implikationen als

---

<sup>3</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (PU). In: *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). Werkausgabe Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1984, 232.

<sup>4</sup> Einen hilfreichen Überblick zu den unterschiedlichen Perspektiven auf das Verhältnis von Wittgenstein I und II bietet Clemens Sedmak in *Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi B. V. 1996. Kapitel 2, 25-34.

<sup>5</sup> Einen derartigen Ansatz vertritt etwa Arrington (vgl. R.L. Arrington: „Making contact in language: the harmony between thought and reality“, in: R.L. Arrington; H.-J. Glock (ed): *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*. London [u.a.]: Routledge. 1991).

Beweismaterial herangezogen, um die These einer destruktiven Abgrenzung Wittgensteins von seinen Irrlehren im *Tractatus* zu untermauern.<sup>6</sup>

Vertreter der „Kontinuitätsthese“ wie etwa Hintikka (1990) oder Hilmy (1987) betonen hingegen konstante Elemente, Gedanken und Ansätze, die bereits im Frühwerk Wittgensteins vorzufinden sind und im Laufe der Zeit mit den nicht zu unterschätzenden Abänderungen und Akzentverschiebungen weiterentwickelt wurden. Ganz konkret wird hier Wittgensteins Methode des kontinuierlichen Fragens, seine unveränderte Auffassung von Philosophie als Sprachkritik sowie seine lebenslange Suche nach dem „Fundament“ von Sprache, Denken und Bedeutung hervorgehoben, die in den verschiedenen Werkphasen zwar perspektivisch variiert in ihrem Stellenwert und ihrer Relevanz über die Jahre hinweg jedoch unverändert bleiben. Neben der zentralen Fragestellung nach dem „Wesen“ der Sprache, die Wittgensteins Denkbewegung unaufhaltsam anzutreiben scheint, verweisen diese Interpreten auf zahlreiche andere Aspekte, die sie bereits im *Tractatus* formuliert und in späteren Schriften erneut aufgegriffen, präzisiert und ausgebaut finden: Wittgensteins Kontextprinzip, seine anti-psychologistische Haltung sowie die Frage nach der Grenzziehung zwischen Sagbarem und Unsagbarem<sup>7</sup> stellen Kernelemente seiner Frühphilosophie dar, die auch in den *Philosophischen Untersuchungen*- mit geänderter Schwerpunktsetzung- eine herausragende Rolle spielen. Thematische und methodische Verschiebungen, die sich im Übergang vom *Tractatus* zu Wittgensteins Spätphilosophie zweifellos vollziehen und feststellen lassen, werden in kontinuierlich orientierten Deutungsvarianten dieser Art nicht ausgeklammert oder negiert. Der entscheidende Punkt dieser interpretatorischen Herangehensweise liegt viel eher darin, dass die „schweren Irrtümer“ des *Tractatus*, zu denen sich Wittgenstein im Vorwort seiner *Philosophischen Untersuchungen* bekennt, als partielle, präzise angebbare Elemente betrachtet werden. Die Umbruchjahre stellen in dieser Hinsicht keine radikale Zäsur dar, die Wittgenstein seine gesamte bisherige Philosophie verwerfen lässt, sondern werden als Stadium einer kontinuierlichen Denkentwicklung gedeutet, in dem Wittgenstein wesentliche Erweiterungen seines Sprachmodells vornimmt, neue holistische und pragmatische Elemente integriert und alte Sichtweisen in den Hintergrund treten lässt.

Auch im Kontext einer derartigen Interpretation, der wir uns im Rahmen dieser Analyse annähern werden, fungiert eine Untersuchung der grundlegenden Positionen des *Tractatus* als

---

<sup>6</sup> Die kontrastierende Darstellung von TLP und PU ist in der jüngeren Philosophiegeschichte nicht zuletzt deshalb wichtig geworden, weil sich an der Entwicklung Wittgensteins vom *Tractatus* zu den *Philosophischen Untersuchungen* einfach und exemplarisch die Unterscheidung von „*ideal language philosophy*“ und „*ordinary language philosophy*“ verdeutlichen lässt.

<sup>7</sup> Das ist die These von Armin Burkhardt. Auf Wittgensteins berühmte Formulierung aus den *Philosophischen Untersuchungen* Rekurs nehmend fasst er dessen Vorgehen folgendermaßen zusammen: „Wittgensteins Vorgehen ist selbst ein ständiges Anrennen gegen die Grenzen der Sprache. Das war das Thema seines Lebens“ (Armin Burkhardt: „Wittgenstein und die Grenzen der Sagbarkeit“, in: Grazer Philosophische Studien 38. 1990, 65-98, 98).

fruchtbare Folie, um Wittgensteins erweitertes Verständnis vom Funktionieren der Sprache klar zur Darstellung zu bringen.

### **1. Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus***

Die grundlegende Frage, das Basisproblem, das Wittgensteins intellektuelle Laufbahn determiniert und leitet, betrifft das Verhältnis von Sprache und Welt: Wie lassen sich Sachverhalte mit sprachlichen Mitteln darstellen? Wie ist es möglich, dass unsere Symbole an die Wirklichkeit heranreichen, sie einfangen und adäquat auseinander setzen, was der Fall ist und was nicht? Diese Frage nach der Möglichkeit von Sprache als Mittel der Darstellung wird sich im Übergang vom *Tractatus* zu Wittgensteins späten sprachphilosophischen Arbeiten nicht ändern. Die Antworten darauf werden hingegen unterschiedlich ausfallen.

Wittgensteins „Weltbild“, so wie er es im *Tractatus* entwirft, sieht kurz umrissen folgendermaßen aus: Die Welt besteht aus der Gesamtheit der Tatsachen. Diese Tatsachen ergeben sich durch die Verbindung von Gegenständen, die als einfache Bestandteile die Substanz der Welt bilden. In der Sprache werden die genannten „einfachen“ Gegenstände durch Namen repräsentiert. Indem die Namen in Sätzen auf ähnliche Art und Weise miteinander verbunden sind, wie die Gegenstände untereinander, sprich analoge Strukturen wie die Konfiguration der Gegenstände aufweisen, ist es möglich, dass sie in einer abbildenden Beziehung zur Wirklichkeit stehen. Durch diese Zuordnung der Elemente des Satzes zu den korrespondierenden Sachverhalten wird die Sprache zum Abbild bzw. zum Modell der Wirklichkeit. Ihre Isomorphie, ihre gleiche logische Form konstituiert gleichsam die Fühler, mit denen die Sprache die Wirklichkeit zu berühren vermag (vgl. TLP 2.1515). Um diesen Gedanken der logischen Abbildung zu explizieren, greift Wittgenstein auf ein Gleichnis aus dem Bereich der Musik zurück. So wie sich Notensprache, Symphonie, Schallwellen und Grammophonplatte auf Grund ihrer „inneren Ähnlichkeit“ und ihres gleichen logischen Baus ineinander übersetzen lassen und wechselseitig abbilden, kann man auch in Bezug auf Sprache und Welt von einem bildhaften Verhältnis sprechen. Ihre analoge, interne Struktur macht es möglich diese scheinbar so grundverschiedenen Gebilde aufeinander zu beziehen. Wittgensteins vielfach diskutierte Bildtheorie muss demnach als Strukturtheorie verstanden werden, als universelle Theorie der „Darstellung“, die jenseits von naiven Abbildungstheorien, d.h. einem mimetisch-ikonischen Bilddenken, anzusiedeln ist.

Oberstes Ziel von Wittgensteins sprachlichem Analyseprojekt, wie er es im *Tractatus* verfolgt, ist die Konstruktion einer Präzisionssprache, die die apriorische Struktur der Welt in ihrer Syntax exakt widerspiegelt. Zu diesem Zweck gilt es die Gesamtheit der „Elementarsätze“ ausfindig zu machen, die aus nicht mehr analysierbaren Namen zusammengesetzt sind und in einem direkten

Verhältnis zur Wirklichkeit stehen. Als logische Bilder atomarer Tatsachen bilden sie die Essenz der Sprache und die Grundlage für die Konfiguration aller anderen „komplexen“ Sätze, die in ihrer Mannigfaltigkeit aus der Totalität der einfachen Sätze folgen, ja in gewissem Sinne deren Verallgemeinerung und freie Kombination darstellen: „Die Sätze sind alles, was aus der Gesamtheit aller Elementarsätze folgt“ (TLP 4.52). Die Angabe aller wahrer Elementarsätze liefert uns laut Wittgenstein eine vollständige Beschreibung der Welt: „Die Welt ist vollständig beschrieben durch die Angabe aller Elementarsätze plus der Angabe, welche von ihnen wahr und welche falsch sind“ (TLP 4.26). An dieser Stelle erscheint es wesentlich darauf hinzuweisen, dass Wittgenstein im *Tractatus* noch dem Programm eines radikalen Verifikationismus anhängt. Jeder allgemeine Satz muss sich demnach in seine logisch verknüpften Elementarsätze zerlegen lassen, um sie einer empirischen Überprüfung zu unterziehen. Liegen die in ihnen behaupteten Sachverhalte vor, stimmen die Elementarsätze also mit dem faktisch Gegebenen der außersprachlichen Wirklichkeit überein, so sind die notwendigen Wahrheitsbedingungen erfüllt, um den Satz zu verifizieren. Im umgekehrten Fall gilt er als falsifiziert. Die Möglichkeit der Verifikation stellt somit das ausschlaggebende Kriterium dar, um über Sinn und Unsinn eines Satzes zu entscheiden: „Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte“ (TLP 4.2). Um sinnvoll zu sein, muss die Wirklichkeit durch den Satz auf eine Ja-Nein-Logik fixiert sein (vgl. TLP 4.023). Ist diese Möglichkeit des eindeutigen Vergleichs von Satz und Wirklichkeit nicht vorhanden, handelt es sich nach Wittgenstein um so genannte „Scheinsätze“, um Aussagen der Metaphysik, die als unsinnig zurückgewiesen werden müssen. In seinem Frühwerk betrachtet Wittgenstein diese Tätigkeit des Detektierens und Aussiebens von unsinnigen, rein spekulativen Sätzen aus der Sprache als Hauptaufgabe der Philosophie. Ihre Funktion liegt darin Sagbares von Nicht-Sagbarem, sinnvolle von unsinnigen, also letztlich naturwissenschaftliche von metaphysischen Sätzen zu trennen. Im Frühwerk wie im Spätwerk bleibt Philosophie demnach auf den Status „bloßer“ Sprachkritik beschränkt. Ihr Sinn und Zweck liegt in der logischen Klärung von Gedanken, im Klarwerden, nicht in der Erzeugung, von »philosophischen Sätzen« (vgl. TLP 4.112). Sie soll das Denk- und Sagbare abgrenzen, unsinnige Zeichenrelationen ausschließen und dadurch das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaften festlegen (vgl. TLP 4.113). Ergebnis dieser Filterung, in der nur Sätze zugelassen werden, die sich im Rückgriff auf empirische Daten begründen lassen, ist ein Sprachsystem, das auf den nüchternen Katalog deskriptiver Sätze der Naturwissenschaft reduziert ist. Das *Tractatus*- Unternehmen läuft somit auf eine Idealsprache hinaus, die als unverfälschte, direkte Beschreibung der „unmittelbaren Erfahrung“ die Grenzen des sinnvollen Redens abzustecken versucht.



## 2. Übergänge: Ein neues Sprachparadigma

In den *Philosophischen Untersuchungen* wird Wittgenstein diesen Gedanken nicht vollständig verabschieden, jedoch in wesentlichen Punkten abändern und kritisch modifizieren.

Eine der wohl umstrittensten und äußerst kontrovers diskutierten Fragen in Bezug auf Wittgensteins Spätphilosophie betrifft die Gründe und Voraussetzungen, die seinen Denkwandel eingeleitet und eine Verschiebung seiner Sprachkonzeption und Methodologie nach sich gezogen haben. Relative Einigkeit herrscht noch bezüglich der Periodisierung, dem Zeitraum, in dem man seine „Bekehrung“, seinen Sinneswandel ansiedelt. Ganz allgemein gelten die frühen 30er Jahre – die Zeit nach 1928/29, in der Wittgenstein seine Phase des „Schweigens“ durchbrochen und seine Rückkehr zur Philosophie angetreten hat – als zeitlicher Abschnitt, in dem sich in Wittgensteins Manuskripten Abweichungen von seinem idealsprachlichen Ansatz des *Tractatus* abzuzeichnen beginnen. Doch welche Idee, welcher neue Grundgedanke ist es, der den Philosophen letztlich dazu bewegt sein *Tractatus*-Modell kritisch zu hinterfragen und in wesentlicher Hinsicht zu modifizieren?

Merrill B. und Jaakko Hintikka liefern in ihren *Untersuchungen zu Wittgenstein* (1996) eine einleuchtende These zur Beantwortung dieser Frage. Für sie besteht der entscheidende Wendepunkt in Wittgensteins philosophischer Entwicklung im Jahr 1929 im Wechsel seines Sprachparadigmas, in der Erklärung der „physikalistischen Umgangssprache“ anstelle seiner phänomenologischen Idealsprache „zur maßgeblichen, ja zur einzig tragfähigen Basissprache der Philosophie“<sup>8</sup>. Was ist mit dieser Aussage gemeint? Ein Ausschnitt aus Friedrich Waismanns Gesprächsaufzeichnungen mit Wittgenstein erlaubt es diesen Gedanken näher zu beleuchten. Er gibt Aufschluss über die entscheidende Erkenntnis, die dem Philosophen immer klarer vor Augen zu treten scheint. Selbstkritisch, fast bekenntnishaft heißt es hier:

Ich habe früher geglaubt, daß es die Umgangssprache gibt, in der wir alle für gewöhnlich sprechen, und eine primäre Sprache, die das ausdrückt, was wir wirklich wissen, also die Phänomene. Ich habe auch von einem ersten System und einem zweiten System gesprochen. Ich möchte jetzt ausführen, warum ich an dieser Auffassung nicht mehr festhalte.

Ich glaube, daß wir im Wesen nur eine Sprache haben und das ist die gewöhnliche Sprache.<sup>9</sup>

Mit der hier abgelehnten „phänomenologischen Sprache“<sup>10</sup>, dem so genannten „ersten System“, bezeichnet Wittgenstein eine Sprache der unmittelbaren Erfahrung, die es vermag Sinnesdaten

---

<sup>8</sup> Vgl. Merrill B. Hintikka und Jaakko Hintikka: *Untersuchungen zu Wittgenstein*. Übersetzt von Joachim Schulte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1996, 184.

<sup>9</sup> Friedrich Waismann: *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (WWK). Werkausgabe Band 3. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984, 45.

<sup>10</sup> „Phänomenologisch“ ist hier in Abgrenzung zu „phänomenalistisch“ oder „phänomenal“ zu betrachten. Zum Thema des Zusammenhangs zwischen Wittgensteins *Tractatus* und der Phänomenologie vgl. das Kapitel „Wittgenstein und die Phänomenologie“ in Hintikka 1996, 198-202.

(Farben, Gesichtsraum etc.) oder sonstige „Gegenstände“ direkt und unverfälscht wiederzugeben und in dieser Hinsicht unmissverständlich an die idealisierte Sprachauffassung der *Tractatus*-Philosophie erinnert. Was Wittgenstein nun zu fordern scheint, ist die Abkehr von dem absurden Gedanken einer konstruierten Sprache, die Ausdruck und Abbild atemporaler, „unmittelbarer Phänomene“ ist und die ausdrückliche Hinwendung zu jenen Spracherscheinungen, die sich im alltäglichen Umgang offenbaren. In seinen Manuskriptbüchern heißt es demzufolge: „Die Annahme daß eine phänomenologische Sprache möglich wäre und die eigentlich erst das sagen würde was wir in der Philosophie ausdrücken müssen [wollen] ist – glaube ich – absurd. Wir müssen mit unserer gewöhnlichen Sprache auskommen und sie nur richtig verstehen“ (Manuskripte 107, 176; zitiert nach Hintikka 1996, 186). Das Auffinden aller Elementarsätze, das als ultimatives Ziel und Krönung der logischen Analysen des *Tractatus* gegolten hat, erscheint Wittgenstein nun als grundlegend falsche, zutiefst abwegige Zielvorstellung. Er kritisiert sein früheres Projekt, das sich dem Zweck verpflichtet hatte etwas Verborgenes zu entdecken oder zu (er)finden: „Die falsche Auffassung, gegen die ich mich in diesem Zusammenhang kehren möchte, ist die, daß wir auf etwas kommen könnten, was wir heute noch nicht sehen, daß wir etwas ganz neues *finden* können. Das ist ein Irrtum. In Wahrheit haben wir schon alles, und zwar gegenwärtig, wir brauchen auf nichts zu warten“ (WWK, 182f.). Hintikka und Hintikka weisen in ihrer Arbeit auf den wichtigen Umstand hin, dass Wittgenstein mit der Zeit immer stärker zu der Auffassung tendiert die im *Tractatus* postulierte phänomenologische Sprache nicht bloß für unnötig, sondern für prinzipiell unmöglich zu halten (vgl. Hintikka 1996, 186).

Welche Kette von Argumenten, welcher Gedankengang ist es aber, der Wittgenstein dazu bewegt von seinem früheren Vorhaben abzurücken, sein phänomenologisches Sprachparadigma aufzugeben, ja so weit zu gehen dessen prinzipielle Möglichkeit anzuzweifeln und als Irrglauben zu denunzieren?

Der Wechsel seiner Basissprache, Wittgensteins Aufgabe des Ideals einer phänomenologischen Sprache, hindern ihn zunächst nicht daran seine Auseinandersetzung mit dem Problem der Vergleichbarkeit von Sprache und Welt und den Möglichkeiten der Verifikation fortzusetzen. Im Gegenteil: Mit der Option für eine physikalistische Basissprache steigert sich sein Interesse an dieser äußerst brisanten Thematik. Während Wittgenstein im *Tractatus* und auch noch zu Beginn der Übergangsjahre davon ausgeht, dass sich ein Satz durch die einfache Angabe eines sinnlichen Datums verifizieren lässt, fügt er dieser Prämisse im Oktober 1929 eine wesentliche Zusatzbedingung hinzu. Satz und Realität müssen sich von nun an nicht bloß indirekt aufeinander beziehen lassen. Wittgenstein fordert die Möglichkeit eines *direkten* Vergleichs. Ein Satz muss tatsächlich- und nicht nur im übertragenen Sinne- den wirklichen Verhältnissen

gegenübergestellt werden können, um seine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem unmittelbar Gegebenen überprüfen zu können. In Wittgensteins Manuskript 107 heißt es demnach: „Man kann ein Bild nicht mit der Wirklichkeit vergleichen, wenn man es nicht als Maßstab an sie anlegen kann. / Man muß den Satz auf die Wirklichkeit auflegen können“ (Ms. 107, 152). Damit diese direkte, unmittelbare Vergleichbarkeit zwischen Sprache und Wirklichkeit gewährleistet ist, muss die Sprache aber selbst Teil der physischen Welt sein. Sie muss selbst etwas Physikalisches sein, um die Kriterien der Verifizierbarkeit und damit der Sinnhaftigkeit zu erfüllen und nicht auf den Rang eines Sammelsuriums von „Scheinsätzen“ herabzusinken. Vor dem Hintergrund derartiger Prämissen wird Wittgensteins Bewertung der physikalistischen Umgangssprache als einzig möglicher Sprache verständlich. Nur Sätze einer Sprache, die selbst dem physikalischen „System“ angehört, lassen sich mit den Tatsachen einer physischen Welt direkt vergleichen, können auf sie „aufgelegt“ werden und sie dadurch adäquat zur Darstellung bringen.

Die lebensweltliche Getrenntheit von Sprache und Wirklichkeit kann auf der Basis derartiger Verbindlichkeiten nicht mehr aufrechterhalten werden. Darstellung und Dargestelltes repräsentieren keine isolierten Entitäten, die nachträglich aufeinander bezogen werden müssen, sondern teilen sich immer schon gemeinsame Aufenthaltssphären. Die Frage nach deren Fundierungsverhältnis, nach der scheinbar so eindeutigen Beziehung zwischen Sach- und Satzstrukturen gewinnt dadurch äußerste Brisanz und muss erneut gestellt werden. Die volle Radikalität dieses Ansatzes entlarvt sich Wittgenstein jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt. Ehe diese Thematik nuanciert und umfassend ausgearbeitet werden soll, gilt es aber auf einen weiteren entscheidenden Aspekt aufmerksam zu machen, der in direkter Verbindung zu Wittgensteins Einsicht in den physikalistischen Charakter von Sprache steht und eine wesentliche Rolle für den oben erwähnten Gedanken der prinzipiellen Unmöglichkeit einer phänomenologischen Sprache spielt.

Wittgensteins Umbruchphase lässt sich in gewisser Hinsicht auch als Horizonterweiterung und sukzessive Expansion seiner Interessensgebiete deuten. Im *Tractatus* gilt sein Hauptaugenmerk ganz eindeutig der Analyse der Satzform. In einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1915 schreibt er: „Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären“ (TB, 129). Das Wesen des Satzes zu fassen und damit das Wesen aller Beschreibung und letztlich dasjenige der Welt: Wittgenstein setzt sich damit sicherlich kein unambitioniertes Zielvorhaben. Dennoch muss eingestanden werden, dass diesem Projekt die lebensweltliche Würze – man verzeihe diesen Anflug von Pathos und Metaphorik – gewissermaßen der Atem der Lebendigkeit fehlt. Um 1929/30 wird Wittgenstein diese empirische Plastizität zurück zu erobern versuchen. Fragen der Sprachverwendung, des Spracherwerbs und des Sprachlehrens treten in den Manuskripten dieser

Zeit immer deutlicher in den Vordergrund und fördern erkenntnisreiche Früchte zu Tage. Bis jetzt ist nämlich noch nicht hinreichend klar, warum sich Sprache in Wittgensteins Konzeption der Umbruchsjahre ausschließlich als Bestandteil der „physischen“, öffentlichen Welt konzipieren lässt. Seine These der Notwendigkeit eines direkten Vergleichs von Sprache und physischer Realität, die hier kurz skizziert wurde, mutet eher als ein logisches Diktat als eine reale Unerlässlichkeit an. Um das Korrespondenzverhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit überprüfen zu können, *müssen* beide Bestandteil eines physikalischen „Systems“ sein, in dem ein Vergleich ihrer Strukturen und Maßstäbe möglich ist. Am Phänomen des Lernens und Lehrens von Sprache erkennt Wittgenstein hingegen die pragmatische Unumgänglichkeit seiner Prämissen. An der Art und Weise, wie Sprache erlernt wird, offenbart sich ihm, dass unser Zeichengebrauch ganz grundlegend an öffentliche Aspekte gebunden ist, dass jede sprachliche Äußerung mit verhaltensmäßigen Korrelaten einhergeht und dass es diese Kriterien der Öffentlichkeit und Intersubjektivität sind, die es möglich machen, dass Sprache als universelles Medium zur Anwendung kommen kann. Dem fachkundigen Leser wird auffallen, dass Wittgensteins spätere Gebrauchstheorie von Sprache, sein Ansatz der Öffentlichkeit von Bedeutungsstrukturen sowie seine Ablehnung von „Privatsprachen“ hier bereits im Keim enthalten sind. Bis zur vollen Ausgestaltung dieser Denkansätze und Theorien wird es selbstverständlich noch dauern. Nichtsdestotrotz erscheint es wesentlich auf den Umstand hinzuweisen, dass dem Philosophen bereits hier, in den frühen dreißiger Jahren, klar wird, dass in einer intersubjektiv geteilten Realität nur eine „physikalistische“, d.h. öffentliche, Umgangssprache ihre Funktion als gesellschaftliches Interaktionsmedium erfüllen kann.

### **3. Spracherwerb: Das Ungenügen der ostensiven Definition**

Mit der Frage des Spracherwerbs, die Wittgenstein in den Bann zu ziehen scheint, eröffnet sich ihm eine Reihe an neuen Problemen. Wenngleich Wittgenstein zwar konzidiert, dass für den Akt des Sprachlernens nicht nur Äußerungen und Zeichen, sondern damit einhergehende handlungsgebundene Elemente relevant sind, so erkennt er darin zunächst noch nicht die Lösung für sein Problem der Bedeutungskonstitution. Noch immer hält ihn ein Bild gefangen, ein Grundgedanke des *Tractatus*, der seinen Blick auf die eigentliche Funktionsweise von Sprache verstellt: „Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen“ (TLP 4.0312). Sofern sich also die Frage nach der Bedeutung stellt, gilt unablässig: „Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung“ (TLP 3.203). Im Kontext eines phänomenologischen Sprachparadigmas, so wie es in Wittgensteins Frühwerk vorherrscht, lässt sich die Frage nach der Verbindung von Zeichen und Gegenstand recht einfach beantworten. Um einem Kind die Bedeutung eines neuen Wortes zu lehren, genügt

es dieses durch eine hinweisende Geste mit den entsprechenden Sinnesdaten, den Gegenständen der „unmittelbaren Erfahrung“, zu verbinden. Man darf nicht vergessen: Wir befinden uns hier im vereinfachten, schematisierten Denkkosmos der *Tractatus*-Welt, in der uns die letzten Gegenstände unmittelbar gegeben sind. Jedem sprachlichen Zeichen lässt sich damit eindeutig und unmissverständlich ein außersprachlicher Gegenstand zuordnen. Es genügt auf ihn zu zeigen. Mit dem Wechsel von Wittgensteins Basissprache gerät diese eindimensionale, gegenstandsbezogene Bedeutungskonzeption jedoch schwer ins Wanken. Die Alltagssprache verdirbt die beschriebene idealisierte Setzkastenstruktur, in der sich Ding und Name unik und unzweideutig zuordnen lassen. Nicht nur, dass ein Großteil der physischen Gegenstände zu klein oder zu groß, zu weit entfernt oder aus anderen Gründen unzugänglich ist, um hinweisend in unsere Sprache eingeführt werden zu können. Die Fülle der Alltagsgegenstände ist einfach zu vielfältig, ihre Wesenheiten zu grundverschieden, als dass sie sich durch ein einfaches Hinweisen definieren ließen. Die dingontologische Grundstruktur der Sprache, der Gedanke, dass sich hinter jedem Wort ein Referent, etwas geistig oder materiell Feststehendes, verbirgt, muss folglich in Zweifel gezogen und erneut überdacht werden. Sprechen bedeutet nicht bloß auf Gegenständliches, auf Dinghaftes zu referieren. Das grundlegende Missverständnis des *Tractatus* bestand in dem Glauben, dass sich die gesamte Sprache auf zweistellige Relationen zwischen Namen und benannten Gegenständen reduzieren ließe, so als „[gäbe] es in der Sprache nur Eines, was heißt: »von Dingen reden«“ (PU § 27). Doch mit dieser starr realistisch-objektivistischen Bedeutungstheorie wird die bunte Vielfalt, die Mannigfaltigkeit an Wortarten und Sprachfunktionen übersehen, die unsere Sprache bereitstellt und die sich keineswegs in das enge Korsett des Benennens von Gegenständen zwingen lässt.

Ein Grund für diese Ignoranz gegenüber den vielfältigen Gebrauchsweisen unserer Sprache findet sich sicherlich in der irreführenden Ähnlichkeit der Zeichen, in der „Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung, wenn (uns) die Wörter gesprochen, oder in der Schrift und im Druck entgegnetreten“ (vgl. PU § 11).<sup>11</sup> Die analoge Erscheinungsweise der Wörter ‘Platte’ (für Platte) und ‘Fünf’ (für fünf oder für die Zahl fünf) beispielsweise verdeckt auf trügerische Art und Weise die grundlegende Verschiedenheit der Verwendung, die mit diesen Begriffen verbunden ist. Während man mit dem einen Ausdruck unter normalen Umständen auf einen materiellen Gegenstand referiert oder jemanden dazu anleitet diesen zu holen (vgl. PU § 2), gebraucht man letzteren im Normalfall nicht dazu, um eine Entität zu bezeichnen, sondern um jemanden dazu

---

<sup>11</sup> Bereits im *Tractatus* findet sich dieser Gedanke, der auf den Unterschied von Oberflächen- und Tiefengrammatik hinweist, ausformuliert: „[...] Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen“ (TLP 4.002).

zu bewegen gewisse Rechenoperationen durchzuführen.<sup>12</sup> Die Geste des Zeigens spielt in diesem Fall eine untergeordnete Rolle. Um jemandem den adäquaten Gebrauch eines Zahlwortes zu lehren, reicht ein einfacher Fingerzeig auf eine Gruppe von Gegenständen dieser Anzahl nicht aus, da dadurch der Platz innerhalb der Grammatik, an den das neu zu lernende Wort gestellt werden soll sowie die entsprechende Wortverwendung nicht klar definiert und erklärt werden (vgl. dazu das Beispiel zur Definition der Zahl „Zwei“ in PU § 28).

Sobald Wittgenstein dieser Umstand bewusst wird, beginnt er die hinweisende Definition als Grundlage der Semiosis und des Spracherwerbs in ihren Grundfesten anzuzweifeln und als defizitäres Erklärungsmodell zurückzuweisen. Die einfache Deixis reicht nicht mehr aus, um ein Zeichen mit Bedeutung aufzuladen. Denn worauf ließe sich denn im Fall von „Märchen“, „Trauer“, „Bruttoinlandsprodukt“, „und“, „niemals“, „Hilfe!“, „nicht!“, „neu“ oder „bestellen“ zeigen? Aber auch wenn man von derlei Abstrakta, Adjektiven, Partikeln und Verben, die unsere Sprache beinhaltet, zunächst absieht und sich auf ganz simple Ding-Zeichen konzentriert, erweist sich die ostensive Erklärung als unzureichend, um einen Sprachlosen unmissverständlich mit deren Bedeutung vertraut zu machen.

Zur Veranschaulichung dieser Problematik liefert Wittgenstein im *Blauen Buch* ein einleuchtendes Beispiel. Er bedient sich hierfür des künstlichen Wortes „tove“ (dt. übersetzt TOFF), das er einem Gedicht Lewis Carrolls entnimmt und konstruiert eine Situation, in der dieses Wort durch eine Zeigehandlung hinweisend definiert werden soll. Ein Lehrender spricht demnach den Satz „Das ist TOFF“ aus und zeigt dabei auf einen Bleistift, um einem anderen die Bedeutung dieses Wortes zu erklären. Doch woher soll derjenige, dem die Definition gegeben wird, nun wissen, *was* genau mit dem Wort „TOFF“ benannt wird? Die Erklärung kann auf alle möglichen Weisen interpretiert und verstanden werden. Wittgenstein führt einige Beispiele an, um die Heterogenität möglicher Deutungen hervorzukehren. Deutsche Varianten potentieller Arten des Verstehens von „Das ist TOFF“ wären demnach:

- Das ist ein Bleistift.
- Das ist rund.
- Das ist Holz.
- Das ist eines.
- Das ist hart. etc. etc.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu Wulf Kellerwessel: *Wittgensteins Sprachphilosophie in den "Philosophischen Untersuchungen"*. Frankfurt [Heusenstamm] u.a.: Ontos-Verlag, 2009, 53f.

<sup>13</sup> BIB 16f.

Ob mit der hinweisenden Erklärung nun ein Einzelding, eine Form, ein Stoff, eine Zahl, eine Eigenschaft oder etwas davon vollkommen Verschiedenes definiert werden soll, bleibt unklar. Sie, die hinweisende Definition, „kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden“ (PU § 28). Ohne jegliche kontextuelle Verankerung, ohne Vorwissen, welches spezielle Stück der Wirklichkeit gemeint ist, an welchen „Platz“ der Sprache das Wort gestellt werden soll, ist die hinweisende Definition als Möglichkeit der Bedeutungszuschreibung unzureichend. Die Vielfalt an logischen Typen der zu definierenden Basisentitäten ist viel zu groß und zu komplex, als dass eine einfache Zeigegeste ausreichen würde, um Signum und Signatum eindeutig miteinander zu verbinden. Erst wenn klar ist, welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen, an welchen Posten es gestellt werden soll, kann das Hinweisen zum Verständnis des Begriffs beitragen. Für das oben genannte Beispiel bedeutet dies: Nur, wenn bereits geklärt ist, ob der Lehrende ein Einzelding, einen Stoffnamen, eine Qualität etc. definieren will, macht die Erklärung „Das heißt TOFF“ Sinn. Das bedingt aber wiederum, dass der Schüler bereits weiß, was mit den Begriffen „Ding“, „Stoff“, „Qualität“ gemeint ist, was in einem noch sprachfreien Umfeld ganz eindeutig nicht der Fall ist.

Aber auch diese These, die von einem äußerst avancierten Modell der Worterklärung ausgeht, da sie zahlreiche Voraussetzungen wie das Verständnis der Zeigehandlung präsupponiert, bedarf einer Revision. Angenommen der Schüler versteht oder errät per Zufall, worauf sich die Geste des Lehrers bezieht, was sie bezeichnet: Was ist damit gewonnen? Versteht er damit wirklich die ganze Anwendung, den vollständigen Gebrauch des Wortes? Wohl kaum. Die Benennung allein knüpft noch keine Verbindung zwischen Sprache und Realität. Sie ist „noch kein Zug im Sprachspiel, – so wenig, wie das Aufstellen einer Schachfigur ein Zug im Schachspiel. Man kann sagen: Mit dem Benennen eines Dings ist noch *nichts* getan“ (PU § 49). Die hinweisende Definition, die letztlich auf etwas Ähnliches wie das Anheften von Namenstäfelchen auf verschiedene Gegenstände hinausläuft (vgl. PU § 15), erlaubt es nicht den Bereich des bloß Sprachlichen zu transzendieren. Sie verharrt im Symbolismus, vermag nicht viel mehr als eine Reihe von Zeichen durch andere zu substituieren, nämlich jene der Gebärdensprache durch solche der Wortsprache. Die Bedeutung, der Gebrauch der Worte, die Beziehung zwischen Name und „Sache“, ist damit jedoch noch keineswegs erklärt.

Durch diese Überfülle an Einwänden, die sich nach und nach gegen das hinweisende Lehren als Grundparadigma des Spracherwerbs akkumulieren, sieht sich Wittgenstein gezwungen nach alternativen Erklärungsmodellen zu fahnden. Wenn die Geste des Zeigens als Vermittlungsinstanz zwischen Sprache und Welt fehlschlägt: Welches konstitutive Element, welches fehlende Glied ist es dann, das die Möglichkeit in sich birgt, von diesem abstrakten, symbolischen Zeichenreich zum konkreten Sprachgebrauch vorzudringen?

Mit Wittgenstein fragen wir erneut: „Was ist die Beziehung zwischen Namen und Benanntem?“ und vernehmen neugierig die Antwort, die er sich- oder seinem fiktiven Dialogpartner<sup>14</sup>- im Rahmen der *Philosophischen Untersuchungen* gibt: „Nun, was ist sie? Schau auf das Sprachspiel (2), oder ein anderes! Dort ist zu sehen, worin diese Beziehung etwa besteht“ (PU § 37).

#### 4. Der Begriff des „Sprachspiels“

Wir sind bei jenem Zentralbegriff angelangt, der Wittgensteins Spätphilosophie berühmt gemacht hat<sup>15</sup>, ja in manchen Kreisen sogar zum Synonym für Wittgensteinsches Denken an sich und zur Abbreviation seines bahnbrechenden Philosophierens avanciert ist. Trotz kritikwürdiger Tendenzen der Vereinfachung und der Schablonisierung von Wittgensteins mannigfaltigem Oeuvre, die sich in derartigen Ansätzen widerspiegeln, scheint deren (Über-) Bewertung des Sprachspiel-Terminus nicht völlig unbegründet zu sein. Die Bedeutung, die Wittgenstein dem Konzept des „Sprachspiels“ in seinen mittleren, noch viel eindeutiger aber in seinen späten Schriften zuerkennt, ist kaum zu überschätzen. Zunächst dient ihm die Darstellung von künstlich konstruierten, stark vereinfachten Sprachspielen bloß als heuristisches Prinzip, um philosophische Fragen zu erörtern und zu bewältigen. In den *Philosophischen Untersuchungen* schält sich die Idee des Sprachspiels jedoch zur zentralen Kategorie, zum Kernelement und grundlegenden Paradigma von Wittgensteins Sprachbetrachtungen heraus, mit dem es ihm letztlich gelingt das Problem der Bedeutung, die fundamentale Frage nach der Grundbeziehung zwischen Sprache und Welt, hinreichend zu beantworten.<sup>16</sup> Entgegen geläufiger Annahmen bleibt die Theorie des Sprachspiels jedoch nicht auf den Bereich sprachlichen Handelns, auf das Gebiet zwischenmenschlicher Kommunikation, beschränkt, sondern fungiert ebenso als konzeptueller Rahmen für Wittgensteins späte Ausführungen zur Philosophie der Mathematik sowie für seine kulturtheoretischen Untersuchungen zu den Themen „Lebensform“, „Weltbild“, „Gewissheit“ und „Zweifel“.

---

<sup>14</sup> Im Fall des Gesprächspartners der häufig in Dialogform verfassten Bemerkungen der *Philosophischen Untersuchungen* handelt es sich meist um Wittgenstein selbst in einer seiner zahlreichen Personifizierungen. Die verschiedenen Alter egos, die auftreten, dienen ihm dazu frühere Positionen des *Tractatus* kritisch zu reflektieren oder neue Gedankengänge und Ansichten zu erkunden.

<sup>15</sup> „No word evokes Wittgenstein's later writings more powerfully than 'language-game'. He uses it repeatedly in all his manuscripts, from the *Philosophische Grammatik* composed in 1932-33 soon after his returns to Cambridge, to *On Certainty* his last work. The last entry containing 'game' in the sense of 'language-game' (OC, 622), is dated three days before his death“ (Max Black: „Wittgenstein's Language Games“, in: Stuart Shanker (ed): *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*. Vol Two. From *Philosophical Investigations* to *On Certainty*: Wittgenstein's Later Philosophy. London [u.a.]: Croom Helm. 1986, 74-88, 74).

<sup>16</sup> Manche Interpreten lassen sich sogar zu der Behauptung hinreißen „seine gesamte Spätphilosophie (könne) als der Versuch angesehen werden, menschliches Kommunikationsverhalten mit Hilfe dieses Begriffs verständlich zu machen und von Verwirrungen zu befreien“ (Kurt Wuchterl: *Philosophie und Religion*. Stuttgart: UTB. 1199. 1982, 74)



Auf Grund dieser Anwendungsbreite und der Tatsache, dass der Begriff des Sprachspiels im Laufe der Zeit verschiedensten Kontexten und wissenschaftlichen Disziplinen einverleibt wurde, die wenig bis gar nichts mit seinem ursprünglichen Bedeutungsgehalt zu tun haben, erscheint es wesentlich diesem Terminus vermehrte Aufmerksamkeit zu widmen und seiner Entwicklung im Wittgensteinschen Denken genauer nachzuspüren.<sup>17</sup>

Der Begriff des „Sprachspiels“ taucht bereits in Wittgensteins Übergangsphase, in Vorlesungsschriften und Manuskripten der frühen dreißiger Jahren auf<sup>18</sup>, doch die Art und Weise, wie Wittgenstein diesen Terminus hier fasst, unterscheidet sich ganz grundlegend von der begrifflichen Akzentuierung, wie sie sich in seiner Spätphilosophie ausgestaltet findet.<sup>19</sup>

Wittgensteins Rekurs auf den Begriff, die Idee des „Spiels“ hat zunächst bloß strategischen Wert. Spiele dienen ihm als willkommene Vergleichsobjekte, um die Funktionsweise der Sprache als einer regelgeleiteten Tätigkeit zur Darstellung zu bringen. Eine Stelle aus seiner *Philosophischen Grammatik* (1932-33) belegt diesen Gedanken ganz klar: „Wir betrachten die Sprache *unter dem Gesichtspunkt* des Spiels nach festen Regeln. Wir vergleichen sie mit so einem Spiel, messen sie an ihm“ (PG III. 36, 77; vgl. Hintikka 1996, 248). Nicht das Sprachspiel an sich, sondern die Sprachspiel*regeln* stehen für Wittgenstein somit zunächst im Vordergrund. Die Spielanalogie<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Die breite Aufnahme des Sprachspielmodells in Sozialwissenschaft, Kommunikationstheorie, Linguistik, Konstruktivismus und Postmoderne, Religionswissenschaft und Mathematik ist sicherlich auf den Umstand zurückzuführen, dass Wittgenstein den Sprachspielbegriff äußerst unpräzise gebraucht, nie systematisch eingeführt und klar definiert hat. Zahlreiche Theoretiker beklagen diese Bedeutungsvielfalt und Unschärfe. Hans Lenk beispielsweise sieht in einer derartig vagen und fluktuierenden Verwendungsweise des Sprachspielterminus die Gefahr, dass dieser auf den Rang eines Passepartout-Begriffs herabsinken könnte: „Was man Wittgenstein freilich vorhalten muß, ist: Er gibt überhaupt kein Kriterium dafür an, wann ein Ausdruck oder Satz Teil eines Sprachspiels ist. Wittgensteins Sprachspiel ist derart 'offen' ... daß man jedes menschliche Handlungssystem als 'Sprachspiel' bezeichnen kann“ (Hans Lenk: „Zu Wittgensteins Theorie der Sprachspiele“, in: *Kant-Studien* [58, 1967], 458-480, 476). Hier wird jedoch die Möglichkeit außer Acht gelassen, dass Wittgenstein diese terminologische Unsicherheit bewusst intendierte und sie Bestandteil seines Gesamtkonzepts und seiner Methode ist. Folgendes Zitat aus den *Philosophischen Untersuchungen* gibt Anlass zu dieser Annahme: „Man kann sagen, der Begriff 'Spiel' ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. – »Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff?* « – Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?“ (PU § 71).

<sup>18</sup> Spätestens seit März 1932 verwendet er diesen Begriff. Vgl. dazu MS 113, in: Werkausgabe Bd. 5, 46 ff. Obwohl Wittgenstein den Sprachspielbegriff erst 1932 einführt, verwendet er Elemente des damit konstituierten Modells (sprich: regelgeleitetes, sprachliches Handeln in einem Lebenskontext) bereits ab 1929.

<sup>19</sup> Im *Großen Typoskript* (Ms. 213) aus dem Jahr 1933 verwendet Wittgenstein den Ausdruck beispielsweise erstaunlich häufig. Die Akzentsetzung ist jedoch eine völlig andere als in seinen Spätschriften. Der Begriff erfüllt hier eine andere Funktion und nimmt nicht die Zentralstellung ein, die ihm in späteren Ausführungen zuerkannt wird (vgl. Hintikka 1996, 254).

<sup>20</sup> Wittgensteins Einschätzung der Spielanalogie ist in der Sekundärliteratur nicht unumstritten. Der US-amerikanische Philosoph Max Black, ein Zeitgenosse Ludwig Wittgensteins, unterstellt Wittgenstein einen Missbrauch der Spielanalogie: Sprachspiele haben seiner Ansicht nach nichts von „playfulness“ an sich. Für ihn ist es völlig absurd „[...] to think of a witness who testifies an oath in a murder trial, or the victim of a traffic accident who shouts for help, as playing games... I conclude that language-games cannot be *literally* regarded as games“ (Black 1986, 83). Einerseits muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Wittgenstein selbst auf die Grenzen seiner Spielanalogie verwiesen hat. Der Zweck der Unterhaltung und die Konkurrenz der Spieler seien, so Wittgenstein im *Big Typoscript*, in der Grammatik- d.h. im Fall der Sprachspiele- abwesend. Andererseits verfehlt Black mit seinem einseitigen Verständnis von Spiel, das er in den definitiven Rahmen einer unterhaltenden Beschäftigung zwängt und vom ernstesten Alltagsleben abgrenzt, die Pointe von Wittgensteins Argumentation.

erfüllt vorerst nur den Zweck die Rolle und Bedeutung der Regeln hervor zu streichen, die für den Sprachgebrauch konstitutiv sind. Von dem späteren Modell des gesamten Sprachspiels als wesentlicher Vermittlungsinstanz zwischen Sprache und Welt, das sprachlichen und außersprachlichen Kontextbedingungen sowie einer spezifischen Lebensform grundlegende Bedeutung zuerkennt, ist Wittgenstein hier noch weit entfernt. Für ihn steht fest: So wie die Regeln eines Spiels lässt sich auch die Grammatik<sup>21</sup> unserer Sprache konzeptualisieren, die unser Sprachverstehen und unseren Spracherwerb strukturiert und leitet.<sup>22</sup> Um die Bedeutung eines Wortes zu erlernen, gilt es demnach sich eine Regel oder ein Netzwerk von Regeln anzueignen, die den Gebrauch dieses Wortes bestimmen. In den Jahren der mittleren Periode bietet dieser Ansatz Wittgenstein die Möglichkeit weiterhin an seinem Konstrukt der hinweisenden Erklärung als maßgeblichem Verfahren der Bedeutungszuschreibung festzuhalten. Auf Grund seiner Annahme, dass sich die Gebrauchsregeln des Zeichens im Akt der hinweisenden Definition eindeutig vermitteln lassen, folgert er, dass derjenige, der sich im Besitz einer derartigen Regel befindet, zukünftig imstande sein wird diese als Grundlage für bestimmte Handlungsweisen einzusetzen. Folgende Bemerkung bringt Wittgensteins Hervorhebung des Regelbegriffs sowie seine Einstellung zur hinweisenden Erklärung als einzigem nicht verbalem Verfahren zur Vermittlung dieser Regeln zur Zeit der mittleren Periode klar zum Ausdruck:

Wenn man ein Wort wie »rot« erklärt, indem man auf etwas zeigt, gibt man nur eine Regel seiner Verwendung an, und in Fällen, in denen man nicht zeigen kann, werden Regeln anderer Art genannt. Die Bedeutung wird durch alle Regeln zusammen gegeben [...] die Regeln sind der Bedeutung nicht verantwortlich, sondern für sie konstitutiv“ (VORL, 148).

Dieser Standpunkt erweist sich in mehrerer Hinsicht als aufschlussreich. Einerseits tritt in diesem Erklärungsmodell Wittgensteins philosophische Weiterentwicklung von dem statischen Schema einer wirklichkeitsabbildenden Idealsprache hin zu einer dynamischen Gebrauchstheorie von Sprache offen zutage, in der die *Verwendungsweise* des zu definierenden Wortes durch Regeln

---

Wittgenstein zielt gerade darauf ab die Zweckmäßigkeit der Unschärfe unserer Begrifflichkeiten hervorzukehren und rigide Wesensbestimmungen zu vermeiden. Zu diesem Zweck, um die Offenheit des Begriffs des Spiels zu unterstreichen, führt Wittgenstein zahlreiche Beispiele wie die Spiele von Kaufmännern oder Bauarbeitern an und beleuchtet damit die Mannigfaltigkeit der Anwendungsmöglichkeiten dieses Begriffs.

<sup>21</sup> Mit dem Begriff der „Grammatik“ bezeichnet Wittgenstein nicht nur das Studium, d.h. die Beschreibung, der Regeln der Sprache, sondern auch das Netz dieser Regeln selbst. Die Grammatik ist daher sowohl Beschreibung einer Struktur als auch beschriebene Struktur. In diesem zweiten Sinne- verstanden als das System der Begriffe und begrifflichen Verbindungen, anhand dessen wir Wirklichkeit konzeptualisieren- können grammatische Regeln auch als Formen der Darstellung aufgefasst werden. Mit dem Grammatikbegriff zielt Wittgenstein letztlich auf etwas über die Normen der Wortverwendung Hinausgehendes ab, das man mit „Gepflogenheiten“ übersetzen könnte. Im weiteren Verlauf, im Kontext von Wittgensteins Überlegungen zur „Autonomie der Grammatik“, werden wir auf diese Gedanken zurückkommen.

Für eine ausführliche Erörterung des Begriffs der „Grammatik“ in Wittgensteins Spätwerk vgl. Ernst Konrad Specht: *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*. Bonn: Univ. Habil.-Schrift. 1963.

<sup>22</sup> „Die Grammatik beschreibt den Gebrauch der Wörter in der Sprache.

Sie verhält sich also zur Sprache ähnlich wie die Beschreibung eines Spiels, wie die Spielregeln, zum Spiel“ (PG II.23, 60). Und im Manuskript 109 heißt es auf Seite 284: „D.h. die Sprache funktioniert als Sprache nur durch die Regeln nach denen wir uns in ihrem Gebrauch richten (Wie das Spiel nur durch Regeln als Spiel funktioniert.)“.

festgelegt ist. Andererseits spiegelt die hier zitierte Äußerung zahlreiche Ungereimtheiten wider, lässt Mängel und offene Fragen in Erscheinung treten, die Wittgenstein in seinen Umbruchsjahren schwerwiegende Probleme bereiten und ihn zur kontinuierlichen Revision seiner Ansichten und Theorieansätze zwingen werden.

Eine grundlegende Schwierigkeit wird schnell verständlich, wenn man sich die oben geschilderte These des Zusammenhangs von hinweisendem Lehren und der Regel des Wortgebrauchs erneut vor Augen führt. Die besagte Regel, die laut Wittgenstein im Akt der hinweisenden Definition vermittelt wird und den Gebrauch des zu lernenden Wortes exakt fixieren soll: Welchen begrifflichen Status hat sie? Was für eine Entität stellt sie dar? Und vor allem: Wie ist es möglich, dass ein einfacher Fingerzeig die komplexe Aufgabe ihrer Vermittlung erfüllt? Wie kann eine voraussetzungslose, völlig unbegrenzte und somit radikal mehrdeutige Geste eine eng umrissene Regel unmissverständlich zum Ausdruck bringen, so, dass sie die zukünftige Verwendung des Definiendums präzise festlegt und limitiert?

Der Status derartiger Sprachspielregeln sowie die Art und Weise ihrer Vermittlung bleiben undurchsichtig und erscheinen äußerst fragwürdig. Der Begriff der „Regel“, der Wittgenstein ursprünglich dazu dienen sollte die Frage der Bedeutungskonstitution sowie des Sprachlernens zu klären, liefert somit nicht den erhofften Schlüssel zur Lösung dieser Fragestellungen, sondern bringt eine Reihe an neuen Komplikationen und Problemen mit sich, die sich letztlich zu dem Themenkomplex des „Regelfolgens“- einer Kernthematik von Wittgensteins Spätphilosophie verdichten. Die Gedankengänge, die an die Frage „was es eigentlich heißt einer Regel zu folgen“ anschließen, werden später erneut aufgegriffen und im Detail erörtert werden. Vorab soll aber ein kurzer Einblick in die komplexen Zusammenhänge dieser scheinbar so trivialen Thematik gegeben werden.

Gesetzt den Fall man schließt sich Wittgensteins ursprünglicher Hypothese an und geht davon aus, dass es, um jemanden in ein Sprachspiel einzuführen, ausreicht demjenigen das entsprechende Regelwerk vorzulegen, so stößt man sehr schnell an eine logische Grenze, oder vielmehr, gerät in eine logische Aporie. Die Wahrscheinlichkeit, dass der Unterrichtete, der auf diese Art und Weise mit den Sprachspielregeln konfrontiert wird, deren Sinn und Bedeutung falsch oder anders, als von der Lehrperson intendiert, auffasst, ist mehr als gegeben. Der Spielraum möglicher Interpretationen ist einfach zu weitläufig, das Feld potentieller Deutungen zu unbegrenzt, als dass Missverständnisse und von der Norm abweichende Auslegungsweisen von vornherein ausgeschlossen wären. In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es entsprechend: „Aber wie kann mich eine Regel lehren, was ich an *dieser* Stelle zu tun habe? Was immer ich tue, ist doch durch irgendeine Deutung mit der Regel zu vereinbaren“ (PU §198). Wie, so muss an

dieser Stelle gefragt werden, lässt sich also sicherstellen, dass der Lernende die Regeln richtig, in der kollektiv abgesicherten Art und Weise versteht?

Ein piffiger Denker könnte einwerfen, dass sich für dieses Problem sehr schnell Abhilfe schaffen ließe, indem man die Regeln des zu lernenden Sprachspiels mit Hilfe von Meta-Regeln erklären und dadurch in ihrer Verwendung und Bedeutung festlegen könnte: „Könnten wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt – und so fort?“ (PU § 84). Doch inwiefern wäre dadurch gesichert, dass der Lernende die Meta-Regeln richtig verstünde? Müsste man nicht folglich Meta-Meta-Regeln liefern, die wiederum die Meta-Regeln erklärten und so weiter *ad infinitum*? Es ist offenkundig: Ein derartiger Ansatz führt nicht aus der Problemlage heraus, sondern mündet in einen unendlichen Regress, der es unmöglich macht die Frage des Regelfolgens zufriedenstellend zu beantworten. Für Wittgenstein liegt der Fehler, das Missverständnis dieser Konzeption letztlich darin,

[...] dass wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen (PU § 201).

Und er setzt fort: „Darum ist »der Regel folgen« eine Praxis“ (PU § 202). „Die Deutungen [einer Regel; F.R.] allein bestimmen die Bedeutung [dieser Regel; F.R.] nicht“ (PU § 198).

Mit diesen Grundgedanken im Hinterkopf beginnt Wittgenstein nun seine bisherige Sprachspielkonzeption zu überarbeiten. Die Problematik des Regelfolgens, die Frage, wie sich sicherstellen lässt, dass jemand in Übereinstimmung mit einem sprachlichen Regelausdruck handelt, lassen sich im Rahmen seines bisherigen Ansatzes des Hinweisens und Definierens nicht mehr einsichtig und überzeugend erörtern. Wittgenstein sieht sich genötigt sein Sprachmodell um ein neues Element, oder besser, um ein grundlegendes Bezugssystem zu erweitern. Nach und nach dringt er zu der Erkenntnis durch: Nicht der abstrakte Regelapparat eines grammatischen Systems ist es, der die Funktionsweise und das Wirken unserer Sprache möglich und verständlich macht. Viel elementarer gilt es auf den Horizont gemeinsamer menschlicher Handlungsweisen und Praktiken zu achten, vor dem jedes Regelfolgen, jede sprachliche Interaktion erst Sinn und Bedeutung, Relevanz und Wirkungsmacht erhält.

Der Begriff des „Sprachspiels“ macht im Übergang zu Wittgensteins reifer Philosophie somit einen grundlegenden Wandel durch. Er mutiert vom Terminus für konstruierte Sprachspielmodelleinheiten, die dazu dienen die Geltung und Wirksamkeit des innersprachlichen Regelgebrauchs hervor zu streichen, zu einem fundamentalen Konzept, das in der regelgeleiteten Praxis mit unserer nichtsprachlichen Umgebung die Basis und den Grundstein für jede

Bedeutungskonstitution und die Bedingung jeglicher Semantik erkennt. Für Wittgenstein ist es folglich nicht mehr allein der Erwerb von Regeln, der die Teilnahme an einem Sprachspiel ermöglicht, sondern umgekehrt, wird die Beherrschung eines Sprachspiels zur Voraussetzung dafür weitere damit verbundene Regeln zu erlernen. Die Vormachtstellung der Regeln, die Wittgensteins mittlere Periode gekennzeichnet hat, ist damit zu Fall gebracht. Sie weicht dem Sprachspiel, das als letzte semantische Berufungsinstanz Vorrang gegenüber jeglichem Regelfolgen beanspruchen kann: „Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre!*“ (PU § 656) fordert uns Wittgenstein auf und unterstreicht damit die soziale Praxis, die jedem Regelsystem zugrunde liegt.<sup>23</sup>

## 5. „Primitive Sprachen“ als Sprachspiele – Der Erstspracherwerb „Kein Erklären, sondern ein Abrichten“ (vgl. PU § 5)

Die entscheidende Wende für diese neue Betrachtungsweise der Sprachspiele vollzieht sich im *Braunen Buch* (1934-35) – einem „Vorläufer“ der *Philosophischen Untersuchungen* – und steht in engem Zusammenhang mit Wittgensteins Überlegungen zur Problematik des Spracherwerbs (vgl. Hintikka 1996, 249f.). Die Analyse der Vorgänge des Sprachlernens, das Studium von „primitiven“ Formen der Sprachverwendung ermöglichen ihm jenes „klare Sehen“, jene Übersicht über den Zweck und die Funktionsweisen von Sprache, die durch sein Fokussieren auf komplexe Arten des Zeichengebrauchs verhindert worden waren. Hier, an simplen Weisen des Sprachgebrauchs, die Kinder an den Tag legen, wenn sie ihre Muttersprache erlernen, offenbart sich ihm unzweideutig, dass das Sprechen der Sprache nicht mit dem Betreiben eines Kalküls nach vorherbestimmten Regeln gleichgesetzt werden kann. Immer stärker, immer deutlicher kristallisiert sich heraus, worauf Wittgenstein mit seinem Terminus des »Sprachspiels« letztlich abzielt: Auf den Umstand, die simple jedoch folgenreiche Erkenntnis, „[...] daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (PU § 23).

In den *Philosophischen Untersuchungen* wird Wittgenstein „[...] auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen“ (PU § 7). Im bereits angeführten *Braunen Buch* findet sich jedoch zum ersten Mal der entscheidende Gedanke von Sprachspielen als „in sich geschlossenen Systemen der Verständigung, als einfachen, primitiven Sprachen“ (BrB, 121) mittels derer Kinder in den Gebrauch ihrer Muttersprache eingeführt werden (vgl. ebd., 121f.). Das Sprachspiel fungiert hier somit nicht mehr bloß als

---

<sup>23</sup> In einem seiner zahlreichen Vergleiche der Sprache mit dem Schachspiel, das Wittgenstein als erkenntnisleitendes Modell dient, um das Funktionieren von Sprache zu veranschaulichen, bringt Wittgenstein diesen Umstand des Vorrangs des Sprachspiels gegenüber seinen Regeln auf den Punkt: „Wo ist die Verbindung gemacht zwischen dem Sinn der Worte »Spielen wir eine Partie Schach!« und allen Regeln des Spiels? – Nun, im Regelverzeichnis des Spiels, im Schachunterricht, in der täglichen Praxis des Spielens“ (PU § 197).

Vergleichsmodell, stellt kein Fragment, keinen Teil des „Ganzen“ der Sprache dar, sondern repräsentiert eine vollständige Verständigungseinheit<sup>24</sup>, in der sprachliche und nichtsprachliche Elemente miteinander verbunden sind und die es ermöglicht einen noch Sprachunkundigen mit den grundlegenden Praktiken einer Sprachgemeinschaft vertraut zu machen. Wie bereits geschildert, machen komplexe Erklärungsmuster wie das hinweisende Definieren von Ausdrücken und Gebrauchsregeln von Namen in einem völlig sprachfreien Kontext wie dem des Erstsprachenerwerbs wenig Sinn. Hier kann nicht einmal davon ausgegangen werden, dass das Kind die Zeigehandlung als ein Hinweisen versteht.<sup>25</sup> Erst im Laufe seiner (kulturspezifischen) Sozialisation wird es mit Hilfe des entsprechenden Unterrichts lernen diese Geste als ein Zeigen- unter anderem als ein Mittel zur Worterklärung- aufzufassen und sich dementsprechend zu verhalten. Wie jedes Zeichen muss auch die einfache „Deixis“ als Sprachspiel gelernt werden und kann nur auf der Basis eines entsprechenden Unterrichts ihre Funktion der Bezeichnung und Bedeutungsstiftung erfüllen.<sup>26</sup>

Wenn am Ursprung der Sprache somit kein Hinweisen, keine explizite Regel und keine Erklärung stehen kann: Wie muss man sich dann die Umstände und Modalitäten des ersten Sprachspiels, des primitiv-fundamentalen Spracherwerbs vorstellen?

Für den Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* besteht kein Zweifel, dass sich der sprachliche Initiationsritus nur mit einer „Abrichtung“ (vgl. PU § 5), einer Art Konditionierung vergleichen lässt. Die Assoziationskette, die diese hyperbolische Formulierung bei vielen auslöst, führt rasch ins Tierreich, lässt Bilder der Dressur, behavioristische Experimente Pawlowscher Art oder Szenarien aus tiefschwarzen Soziosphären vors geistige Auge treten, die repressiven Erziehungsmethoden das Wort reden und deren Grundprinzipien idealisieren. Der Gedanke, den Wittgenstein mit diesem expressiven Terminus zu fassen versucht, hat mit pädagogischen Horrorszenarien dieser Art jedoch nichts zu tun. Ein Teil des barbarischen Charakters des Begriffs verflüchtigt sich bereits, wenn man berücksichtigt, dass „Abrichtung“ die deutsche Übersetzung von „*training*“ ist, die Wittgenstein in seiner deutschen Umarbeitung des *Brown Book*, der so genannten *Philosophischen Betrachtung*, gebraucht. Die grundlegende philosophische Einsicht, die Wittgenstein mit dem Wort des „Abrichtens“ zum Ausdruck bringen will, ist der Umstand,

---

<sup>24</sup> Vgl. PU § 18.

<sup>25</sup> In PU § 27 bezeichnet Wittgenstein die hinweisende Erklärung als ein „eigenes Sprachspiel“, das eine bestimmte Erziehung und Abrichtung voraussetzt, um sinnvoll und erfolgreich als ein Mittel zur Definition von Wörtern und Ausdrücken angewendet werden zu können. Er setzt sich damit erneut in kritische Distanz zu Konzeptionen, die von einer naturgegebenen Selbstverständlichkeit der hinweisenden Definition ausgehen.

<sup>26</sup> Dass es für Wittgenstein keine voraussetzungslosen Bedeutungen gibt und jedes Zeichen (wie z.B. ein Pfeil, ein Uhrzeiger oder ein Wegweiser) nur durch den Gebrauch, den man von ihm macht, lebt, stellen auch folgende Zitate unter Beweis: „Wie kommt es, dass der Pfeil (...) *zeigt*“, fragt Wittgenstein in § 454 der *Philosophischen Untersuchungen* und seine Antwort lautet: „Der Pfeil zeigt nur in der Anwendung, die das Lebewesen von ihm macht“. In PU § 432 heißt es: „Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch *lebt* es“.

dass „[...] das Sprachspiel seinen Ursprung nicht in der *Überlegung* (hat)“ (Z 391), dass im rudimentären Spracherwerb keine Regeln vermittelt werden, sondern das Kind, der Lernende zu einem bestimmten Reagieren auf Zeichen erzogen wird: „Die Grundform des Spiels muß eine sein, in der gehandelt wird“ (UW, 116). „Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierten Formen wachsen“ (ebd., 115).

Wie kann man sich das Lernen und Lehren der Sprache im Sinne derartiger handlungs- und praxisorientierter Abrichtungsszenarien vorstellen? Bei den Verhaltensweisen, die ein Kleinkind zunächst an den Tag legt, handelt es sich um instinktive Formen des Benehmens, um primitive Aktionen, aber auch bereits um simple Interaktionen in einer sozialen Umgebung. Der Säugling atmet, schreit, krabbelt und weint nicht nur, sondern tritt in Beziehung mit seinem Gegenüber, lacht es an, spielt, wird gefüttert, gewaschen und in einfache Handlungszusammenhänge miteinbezogen. All dies geschieht nicht im Sinne eines absichtsvollen Tuns, sondern ist Ausprägung eines menschlich-animalischen Instinkts und Ausdruck sozialer Gepflogenheiten. Wittgenstein kommentiert diese *conditio humana*, diesen ursprünglichen Seinsmodus folgendermaßen:

Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande (ÜG 475).

Das Kind lernt gehen, kriechen, spielen. Es lernt nicht, willkürlich und unwillkürlich spielen. [...] Ich könnte ebenso wohl fragen: was macht denn diese Bewegung zu einem Spielen? – Ihr Charakter und ihre Umgebung (Z 586).<sup>27</sup>

Mit der Zeit werden diese biologisch erfassbaren Fähigkeiten des Instinkts durch einfache linguistische Kompetenzen ergänzt und erweitert. Das Spiel avanciert zum Sprachspiel, das Kind beginnt zu sprechen, oder viel eher, es beginnt dem Erwachsenen nachzusprechen, seine Worte zu wiederholen und die damit verbundenen Tätigkeiten nachzuahmen. Durch Zuschauen und Imitation wird es sich gewisse Verhaltensregelmäßigkeiten aneignen, wird lernen, welche Tätigkeiten mit gewissen Wörtern und Ausdrücken in Verbindung zu bringen sind. Die sprachlichen Ausdrücke selbst und deren propositionaler Gehalt stehen dabei zunächst gar nicht im Vordergrund. Vielmehr geht es darum eine etablierte Praxis zu erwerben, einfache sprachliche Operationen in Übereinstimmung mit den intersubjektiv vermittelten Verhaltensnormen anderer durchzuführen: „Das Kind lernt nicht, daß es Bücher gibt, daß es Sessel gibt, etc. etc., sondern es lernt Bücher holen, sich auf Sessel (zu) setzen, etc.“ (ÜG 476). Im Zuge derartiger Sprachspiele wird das Kind schließlich auch dazu gebracht *das hier* mit „Buch“ und *dieses dort* mit „Sessel“ zu

---

<sup>27</sup> Eine interessante Variante zu diesem Zitat, die Michael Kober in seiner Arbeit *Gewissheit als Norm* anführt, lautet: „[...] Was macht denn diese Bewegung zu einem Spielen? – Daß sie Reaktionen auf gewisse Bewegungen, Laute, etc. des Erwachsenen sind, dass sie einander so folgen, mit diesen Mienen und Lauten (dem Lachen z.B.) zusammengehen“ (BPP II 269; Vgl. Michael Kober: *Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewissheit“*. Berlin, New York: de Gruyter. 1993 [Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 35], 166).

bezeichnen. Zu diesem Zweck wird ein Erwachsener auf die genannten Gegenstände weisen, die Aufmerksamkeit des Kindes darauf lenken und dabei die entsprechenden Wörter aussprechen (vgl. PU § 6). In den *Philosophischen Untersuchungen* betont Wittgenstein den Umstand, dass es sich in diesem Fall keineswegs um eine „hinweisende Erklärung“ oder „Definition“, sondern einzig und allein um ein „hinweisendes Lehren der Wörter“ handeln kann, das nur in Verbindung mit einem bestimmten Unterricht seinen Zweck erfüllen und ein Verständnis vom rechtmäßigen Gebrauch der Wörter heraufbefördern wird (ebd.). Eine Erklärung oder Definition setzen minimale linguistische Grundkompetenzen voraus, erfordern, dass das Kind bereits imstande ist nach der Benennung zu fragen, ferner, dass es mit der Erklärung schon etwas anzufangen weiß. Im jungfräulichen Zustand des Erstsprachenerwerbs verfügt das Kind jedoch noch über keinerlei Fähigkeiten und Wissen dieser Art. Ein erklärender Satz wie „Das ist ein Buch. Man kann es holen, darin lesen und schreiben“ verbunden mit der entsprechenden Geste ist völlig nichts sagend und läuft leer, sofern das Kind nicht bereits die für dieses Sprachspiel notwendigen Regeln kennt und Techniken beherrscht. Am Paradigma des Schachspiels versucht Wittgenstein diese Problematik zu veranschaulichen und die hinweisende Definition als ein äußerst komplexes Sprachspiel und als eine voraussetzungsreiche Art des Sprachlehrens verständlich zu machen:

Betrachte noch diesen Fall: Ich erkläre jemandem das Schachspiel; und fange damit an, indem ich auf eine Figur zeige und sage: »Das ist der König. Er kann so und so ziehen, etc. etc.« – In diesem Fall werden wir sagen: die Worte »Das ist der König« (oder »Das heißt »König«) sind nur dann eine Worterklärung, wenn der Lernende schon »weiß, was eine Spielfigur ist. Wenn er also etwa schon andere Spiele gespielt hat, oder dem Spielen Anderer »mit Verständnis« zugesehen **hat** dergleichen. Auch nur dann wird er beim Lernen des Spiels relevant fragen können: »Wie heißt das? « – nämlich, diese Spielfigur.

Wir können sagen: Nach der Benennung fragt nur der sinnvoll, der schon etwas mit ihr anzufangen weiß (PU § 31).

Mit Erläuterungen und Explikationen dieser Art übt Wittgenstein ganz klar Selbstkritik. Beispiele wie diese zeugen von seiner Einsicht in grundlegende Missverständnisse, die seine Frühphilosophie und Ausführungen der mittleren Periode durchzogen haben, in denen er die ostensive Definition zum Hauptvehikel des Sprachlehrens und -lernens erklärt hatte. Mittlerweile erkennt er die Mängel und Fehleinschätzungen dieser frühen Gedankengänge. Immer stärker kristallisiert sich heraus, dass ein grundlegender Irrtum seiner frühen Analysen zum Sprachlernen in der undifferenzierten Gleichsetzung von Erstsprachenerwerb und der Art und Weise, wie sich Erwachsene eine Fremd- oder Zweitsprache aneignen, bestanden hat. Die Wurzel dieser falschen Analogisierung findet sich in dem abwegigen Bild vom Kleinkind als einem mehr oder weniger voll entwickelten geistigen Wesen, dessen individuelle Gedankenwelt im Zuge des Spracherwerbs nur noch an allgemeingültige Denk- und Sprachstandards angeglichen werden muss. Mit Bezug auf sein Augustinus-Zitat, das den Auftakt der *Philosophischen Untersuchungen* bildet und die von



Wittgenstein kritisierte, lange Zeit jedoch auch von ihm selbst propagierte klassische Namenstheorie der Sprache sowie ein vereinfachtes Bild des Spracherwerbs zur Darstellung bringt, unterstreicht er diesen Irrglauben, der ihn dazu verleitet hat die ostensive Erklärung zum *fundamentum inconcussum* des Sprachlernens zu erklären:

Und nun können wir, glaube ich, sagen: Augustinus beschreibe das Lernen der menschlichen Sprache so, als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehe die Sprache des Landes nicht; das heißt: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese. Oder auch: als könne das Kind schon *denken*, nur noch nicht sprechen. Und »denken« hieße hier etwas, wie: zu sich selber reden (PU § 32).

Es ist fast überflüssig hervorzuheben, dass die Beschreibung der geistigen Konstitution des Kindes, von dem hier die Rede ist, allen Grundprinzipien der Entwicklungspsychologie widerspricht. Das kindliche Wesen, das hier konzeptualisiert wird, gleicht einem epistemischen Robinson, einem Zögling Rousseauscher Prägungsart, der unabhängig von kulturellen Einflüssen jeglicher Art bereits zum Zeitpunkt seiner Geburt über geistige Fähigkeiten und mentale Konzepte verfügt, die er nach und nach mit dem normierten Sprachgebrauch in Einklang bringt und damit den sprachlichen Ausdruck für seine inneren Vorstellungen und Erlebnisse findet. Doch sowohl die Idee selbständig-autarken Lernens, die hier Ausdruck findet, als auch der damit verbundene Ansatz der Nachträglichkeit der Sprache gegenüber dem Denken, der letztlich auf das theoretische Modell eines mentalistischen Individualismus hinausläuft, werden von Wittgenstein einer scharfen Kritik unterzogen.

Die Annahme, dass das Kind zunächst denken kann und erst in einem zweiten Akt den sprachlichen Ausdruck dieser Gedanken kennen und gebrauchen lernt, scheint ihm widersinnig, ja geradezu absurd. Sprechen und Denken bilden für Wittgenstein eine Einheit, stellen zwei Seiten ein und desselben Vorgangs dar. Die Idee der Getrenntheit dieser beiden Prozesse, die Hypothese, dass der Gedanke unabhängig und losgelöst von seinem Ausdruck existieren könnte, hält er für einen Irrglauben, der sich einer künstlichen Grenzziehung verdankt. Schon Ferdinand de Saussure - der Begründer des Strukturalismus und der modernen Linguistik - hat in seinen posthum erschienenen *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Cours de linguistique générale 1916/dt. 1931)* auf die wechselseitige Abhängigkeit von Sprach- und Denkstrukturen aufmerksam gemacht: „Das Denken, für sich allein genommen, ist wie eine Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise begrenzt ist. Es gibt keine von vornherein feststehenden Vorstellungen, und nichts ist bestimmt, ehe die Sprache in Erscheinung tritt“ (CLG, 133f.). Parallel dazu heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen*: „Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht

neben dem sprachlichen Ausdruck noch ›Bedeutungen‹ vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens“ (PU § 329).<sup>28 29</sup>

Ohne die strukturierende Kraft eines sprachlichen Zeichensystems und semiotischer Werkzeuge, mit deren Hilfe Differenzen gezogen und distinkte Einheiten herausgearbeitet werden können, bleiben Vorstellungen und Gedanken undifferenziert, gestaltlos und können letztlich nicht in Erscheinung treten. Für den Erstsprachenerwerb bedeutet dieses Ineinandergreifen von Vernunft- und Sprachwerdung folgendes: Um das Kind in ein Sprachspiel einzuführen, kann der Lehrende in der Anfangsphase seines Unterrichts auf kein Vorwissen aufbauen oder auf bereits vorhandene Denkstrukturen des Kindes zurückgreifen. Der Schüler weiß zunächst noch nichts, ist unempfänglich für rationalisierende Erklärungen jeglicher Art und kann daher nur über Prozesse des Abrichtens zu einem bestimmten konventionalisierten Verhalten und Reagieren gebracht werden. Dieses abrichtende Lehren von Wörtern ist an keinerlei Voraussetzungen geknüpft. Es erfordert nicht, dass das Kind die Praxis, in die es hinein erzogen wird, bereits versteht oder Erklärungen und Begründungen aufnehmen kann. Viel eher handelt es sich dabei um den unreflektierten Erwerb, um die Aneignung und Internalisierung von Verhaltensmustern: „Das Kind, möchte ich sagen, lernt so und so reagieren; und wenn es das nun tut, so weiß es damit noch nichts. Das Wissen beginnt erst auf einer späteren Stufe“ (ÜG 538). In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es dementsprechend: „Die Kinder werden dazu erzogen, *diese* Tätigkeiten zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und *so* auf die Worte des Anderen zu reagieren“ (PU § 6).

Nun ist auch klarer, worauf Wittgenstein mit seinem etwas dramatisch wirkenden Terminus des „Abrichtens“ abzielt. Der Begriff dient ihm dazu die nicht-rationalen Elemente des primitiven Spracherwerbs hervor zu streichen und die pragmatischen Aspekte, die jeden Wortgebrauch begleiten und fundieren, vermehrt ins Bewusstsein zu heben.

Ein Kind, ein noch Sprachunkundiger, der sich die Anfangsgründe eines Sprachspiels zu eigen zu machen versucht, wird keine erläuternden Erklärungen erwarten- denn dafür müsste es bereits fähig sein die ihm gegebenen Erklärungen zu verstehen, was der Prämisse, dass es sich um den *Erstsprachenerwerb* handelt, widersprechen würde- sondern sich den Lektionen, Vorgaben und Verhaltensstandards seines Lehrers blind unterwerfen. Durch Beispiele und Übungen im Sinne

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch Nietzsches Worte „wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen [...]“ (KSA 12, 194).

<sup>29</sup> In PU § 332 lädt Wittgenstein zu einer interessanten Übung ein, die verdeutlicht, worauf er mit dieser Aussage abzielt: „[...] Sprich einen Satz und denke ihn; sprich ihn mit Verständnis! – Und nun sprich ihn nicht, und tu nur das, womit du ihn beim verständnisvollen Sprechen begleitet hast!“. Die Interdependenz von Gedanke und Ausdruck tritt hier klar in Erscheinung.

Wittgensteins Zweifel an der Möglichkeit vorsprachlichen oder sprachlosen Denkens zeigt sich auch an seiner skeptischen Reaktion auf einen Bericht William James', der die Erinnerung eines Taubstummen zitiert, der angibt sich über Gott und die Welt Gedanken gemacht zu haben, noch bevor er die Sprache gelernt hatte (vgl. PU § 342).

des Vormachens und Nachahmens wird es die Wörter in relevanten Handlungszusammenhängen gebrauchen und mit den entsprechenden Sprachregeln in Verbindung bringen lernen. Joachim Schulte liefert in seiner Wittgenstein-Einführung ein anschauliches Vergleichsbeispiel, an dem die Eigenart des Abrichtens deutlich hervortritt und als Versuch gewertet werden kann, den Terminus von seinen Konnotationen der Züchtigung und Barbarei zu befreien: „Wer etwa ein Musikinstrument spielen lernt, dem muß der Lehrer erst einmal zeigen, wohin die Finger gehören, wie man sich halten muß usw. – der Charakter des Abrichtens ist in diesem Fall ganz klar“.<sup>30</sup> Ein entsprechendes Abrichtungsszenario, wie es im Rahmen des Spracherwerbs zur Anwendung kommen könnte, beschreibt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* anhand eines Sprachtrainings, das den Begriff der „Regelmäßigkeit“ verständlich machen soll: „Wie erkläre ich jemandem die Bedeutung von »regelmäßig«, »gleichförmig«, »gleich«? heißt es hier. Wittgensteins Antwort enthält eine mögliche Auswahl an Übungen und Praktiken, mit deren Hilfe ein Lehrer seinem Schüler den Gebrauch dieser Begriffe beibringen könnte:

Ich werde ihm also in diesem Unterricht gleiche Farben, gleiche Längen, gleiche Figuren zeigen, ihn sie finden und herstellen lassen, usw. Ich werde ihn etwa dazu anleiten, Reihenornamente auf einen Befehl hin »gleichmäßig« fortzusetzen. – Und auch dazu, Progressionen fortzusetzen. Also etwa auf . . . so fortzufahren: .... ..

Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach; und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; usw. (PU § 208).

Die Aufgabe der Lehrperson besteht folglich darin das Reaktionsverhalten des Schülers zu leiten und auf seine Handlungen durch Lob und Korrektur, Bekräftigung und Zurückweisung intersubjektiv korrigierend einzuwirken. Angesichts der Autoritätsbeziehung und der asymmetrischen Machtstruktur, die zwischen Lehrer und Schüler besteht, ist der Lernende seinem Lehrer in diesen Unterrichtssituationen mehr oder weniger ausgeliefert. Er steht nicht vor der Wahl, ob er seinen Sprachtrainer als kompetente Lehrkraft anerkennt oder zurückweist oder die sprachlichen Ausdrücke und Praktiken, die er im Begriff ist zu lernen, als wahr akzeptiert oder nicht. Er befindet sich viel mehr in jener unmündigen, radikal untergeordneten Position, in der er sich den Anweisungen und Zensuren seines Lehrers bedingungslos fügen und dessen Wissenskriterien schlicht und einfach anerkennen muss.<sup>31</sup>

In dieser elementaren Phase des Sprachunterrichts wird der Sprachnovize seinem Lehrer uneingeschränktes Vertrauen schenken, wird die Richtigkeit seiner Lehrinhalte ungeprüft akzeptieren und nicht schon in Zweifel ziehen. Angesichts seiner radikalen Unwissenheit und Unbedarftheit stellt sich die Frage, welche epistemischen Inhalte und Aspekte er denn auch

<sup>30</sup> Joachim Schulte: *Wittgenstein. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam. 1989, 143.

<sup>31</sup> In *Über Gewissheit* heißt es in diesem Kontext: „Ein Kind lernt viel später, dass es glaubwürdige und unglaubwürdige Erzähler gibt, als es Fakten lernt, die ihm erzählt werden“ (ÜG 143).

sinnvoll anzweifeln- und vor allem- auf welche Art und Weise er diese Zweifel vorbringen könnte, wo er doch von sprachspielerischen Feinheiten dieser Art noch gar nichts weiß. Elaborierte Sprachspiele wie die Technik des Zweifels, Fragens, Kritisierens und Begründens liegen noch gar nicht in seinem Kompetenzbereich, stehen nicht am Beginn der Sprachsozialisation, sondern stellen das Resultat eines äußerst komplizierten Sprachunterrichts dar. Kurzum: In der Eingangsphase der Sprachschulung ist der Schüler hinsichtlich des Zweifels völlig inkompetent. Bei Wittgenstein heißt es zu diesem Thema:

Die *Grundform* unseres Spiels muß eine sein, in der es den Zweifel nicht gibt (UW 105).

Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben (ÜG 160).

Denn wie kann das Kind an dem gleich zweifeln, was man ihm beibringt? Das könnte nur bedeuten, dass es gewisse Sprachspiele nicht erlernen könnte (ÜG 283).

Die Tatsache, dass der Schüler, das Kind den sprachlichen Regeln und epistemischen Inhalten, die man ihm beizubringen versucht, mit keinerlei Vorbehalten und Skepsis begegnet, stellt somit keine Nachlässigkeit dar, sondern ist konstitutiv für die erfolgreiche Durchsetzung eines Sprachparadigmas. Um reflektierende Überlegungen anstellen und komplizierte Sprachtechniken wie die des Zweifels und Begründens sinnvoll zur Anwendung bringen zu können, bedarf es zunächst gewisser unreflektiert übernommener Grundgewissheiten, die jedem Zweifel entzogen sind und den „harten Fels“<sup>32</sup>, die Basis und das sichere Fundament für jede Form von kommunikativem Austausch und intersubjektivem Miteinander darstellen. In Wittgensteins letztem Werk *Über Gewissheit* (1950/51)- in dem er sich unter anderem mit der Fundiertheit jedes Zweifels in einem System von Gewissheiten auseinandersetzt; mehr dazu später - heißt es in dieser Hinsicht: „Muß ich nicht irgendwo anfangen zu trauen? D.h. ich muß irgendwo mit dem Nichtzweifeln anfangen; und das ist nicht, sozusagen, vorschnell aber verzeihlich, sondern gehört zum Urteilen“ (ÜG 150).

Was in den ersten Jahren des Sprachunterrichts passiert, ist somit die blanke Abrichtung auf fundamentale Regeln, Grundgewissheiten, auf die Verhaltensnormen und Rationalitätsstandards einer Sprachgemeinschaft, deren Verinnerlichung und Akzeptanz die Voraussetzung dafür sind, dass das zukünftige Sprachmitglied an den entsprechenden Praktiken und Diskursen teilnehmen kann.

---

<sup>32</sup> Vgl. PU § 217.

## II. Wittgenstein über Wissen

### 1. Wissen: Eine soziale Praxis, ein Können

An dieser Stelle bedarf es einer Klarstellung und vertiefenden Analyse, da mit der Aussage von „Wahrheits- und Rationalitätsstandards“, die im Erstspracherwerb erlernt und internalisiert werden, ein Abstraktionsniveau suggeriert und Wissenskompetenzen nahe gelegt werden, die in dieser elementaren Phase des Spracherwerbs- zumindest in dieser Explizitheit- noch gar nicht erreicht sind. Um etwaige Missverständnisse bezüglich der Fähigkeiten und Kompetenzen, die sich in diesem elementaren sprachlichen Entwicklungsstadium herausbilden, auszuräumen, soll hier noch etwas detaillierter auf die Frage eingegangen werden, was ein Kind nun eigentlich lernt, wenn es auf ein Sprachsystem abgerichtet und in eine Diskursgemeinschaft hineinerzogen wird und welche Kriterien erfüllt sein müssen, um sinnvoll behaupten zu können es „verstehe“ ein Sprachspiel oder „wisse“ etwas.

Worum es in dem beschriebenen Sprachunterricht qua Abrichtung letztlich geht, worauf er abzielt, ist nicht die Verfügbarkeit eines expliziten Wissens, sondern ein Können und Tun. Die Inhalte, Wörter und Regeln, die im Zuge einfacher Sprachspieleinheiten gelernt und antrainiert werden, müssen gar nicht notwendigerweise propositional „gewusst“ werden. Das Ziel des Unterrichts ist erreicht, wenn sie vom Schüler in den entsprechenden Handlungskontexten korrekt angewandt werden.<sup>33</sup> Zwei Zitate belegen Wittgensteins Einstellung zu dieser Thematik ganz deutlich:

» So muß man also wissen, daß die Gegenstände existieren, deren Namen man durch eine hinweisende Erklärung einem Kind beibringt.« – Warum muß man's wissen? Ist es nicht genug, daß Erfahrung später nicht das Gegenteil erweise?

Warum soll denn das Sprachspiel auf einem Wissen ruhen? (ÜG 477)

Ich will sagen: es ist charakteristisch für unsere Sprache [lies auch: unser Wissen], dass sie auf dem Grund fester Lebensformen, regelmäßigen Tuns, emporwächst (UW 115).

An zahlreichen Stellen, anhand verschiedener Beispiele weist Wittgenstein darauf hin, dass die Fähigkeit den Regeln eines Sprachspiels ordnungsgemäß folgen zu können nicht unabdingbar an ein sprachlich veräußerbares Wissen dieser Regeln gebunden ist. In PU § 31 formuliert er sogar die These, dass es möglich wäre eine Sprache zu lernen, ohne jemals bewusst und explizit Regeln zu lernen. Mit Bezug auf das Schachspiel heißt es hier: „Man kann sich aber auch denken, Einer

---

<sup>33</sup> An dieser Stelle erscheint es sinnvoll auf den von Gilbert Ryle geprägten Begriff des „*Knowing How*“ aufmerksam zu machen, der im Gegensatz zur propositionalen Wissensform des „*Knowing That*“ praktische Wissensformen und Fertigkeiten verschiedenster Art zum Ausdruck bringt (vgl.: Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*. London u.a.: Hutchinson. 1951).

habe das Spiel gelernt, ohne je Regeln zu lernen, oder zu formulieren. Er hat etwa zuerst durch Zusehen ganz einfache Brettspiele gelernt und ist zu immer komplizierteren fortgeschritten“. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass diese Art des Lernens den paradigmatischen Fall unseres grundlegenden Spracherwerbs darstellt. Wir lernen ein Sprachspiel, indem wir anderen Spielenden zusehen. Durch Zusehen und Nachahmung eignen wir uns Verhaltensregularitäten an, die verinnerlicht und damit intuitiv „gewusst“ werden, deren Gesetzmäßigkeiten aber nur im Ausnahmefall explizit gemacht werden können. Pierre Bourdieus auf sein Konzept des „Habitus“ bezogene Bemerkung, dass „Subjekte im eigentlichen Sinne nicht wissen, was sie tun, weil das, was sie tun, mehr Sinn aufweist, als sie wissen“<sup>34</sup> bringt diese eingefleischten Formen pragmatischer Rationalität pointiert zum Ausdruck.

Nicht nur in der Abrichtungsphase des Spracherwerbs, sondern auch später im „normalen“, alltäglichen Sprachgebrauch folgen wir den Regeln unserer Sprache „blind“, mit einer Sicherheit und Selbstverständlichkeit, die uns davon entbinden stets auf ein Wissen oder ein Bewusstsein der Normen und Direktiven, denen wir gerade gehorchen, zurückgreifen zu müssen.<sup>35</sup> Ein guter Indikator für dieses inkorporierte<sup>36</sup>, implizite „Wissen“ ist das Schweigen, das uns überkommt, das Stocken, in das wir geraten, wenn wir dazu aufgefordert werden Auskunft über die Richtlinien und Prinzipien unseres sprachlichen Tuns und unseres Wortgebrauchs zu geben. Die Lage, in der wir uns dann befinden, weist Ähnlichkeiten zu jener aporetischen Situation auf, die Augustinus, konfrontiert mit der Frage nach dem Wesen der Zeit, in seinen *Confessiones* beschreibt: „Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es. Will ich es aber einem Fragenden erklären, dann weiß ich es nicht“.<sup>37</sup> Dieser Umstand, diese Vertrautheit mit der Sprache, die mit der Unfähigkeit dieses selbstverständliche Verhältnis und In-Bezug-Stehen zu ihr explizit zu machen einhergeht, ist etwas, worauf man sich laut Wittgenstein „besinnen muß“ (vgl. PU § 89).

---

<sup>34</sup> Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1979, 179.

<sup>35</sup> Interessant erscheint in diesem Kontext die Tatsache, dass die beschriebene Form von implizitem Wissen im Unterschied zur expliziten Wissensform für die zeitgenössische künstliche Intelligenz Forschung eine besondere Herausforderung darstellt. Bis dato erweist es sich als weitaus einfacher künstliche Systeme zu konstruieren, die in der Lage sind komplizierte Rechenaufgaben zu lösen, als solche, die sich unfallfrei durch den Straßenverkehr oder die „Alltagsumwelt“ bewegen können.

<sup>36</sup> Den Begriff der „Inkorporation“ verwende ich hier in Anlehnung an Pierre Bourdieus Konzept des „Habitus“, der- verstanden als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen sozialer Akteure, die sich durch soziale Praktiken herausbilden und in einem Körperschema niederschlagen- als inkorporierte, „zweite Natur“ aufgefasst werden kann (vgl. u.a. Pierre Bourdieu u. Jean-Claude Passeron: *Die Illusion der Chancengleichheit*. Stuttgart: Klett Verlag. 1971, 171). Der Terminus dient dazu die beobachtbare Stabilität sozialer Verhältnisse verständlich zu machen. Bourdieu geht davon aus, dass sich Sozialität, soziale Perspektiven und Normen nicht nur in mentalen Strukturen, sondern ganz grundlegend auch im Körper, in Verhaltenweisen und Praktiken niederschlagen: „Genau dies ist die Funktion des Begriffs Habitus: Er gibt dem Akteur eine generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht zurück und erinnert zugleich daran, dass diese sozial geschaffene Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu schaffen, nicht die eines transzendentalen Subjekts ist, sondern die eines sozial geschaffenen Körpers, der sozial geschaffene und im Verlauf einer räumlich und zeitlich situierten Erfahrung erworbene Gestaltungsprinzipien in der Praxis umsetzt“ (Pierre Bourdieu: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001, 175).

<sup>37</sup> Augustinus, *Bekennnisse* XI. Buch. (vgl. dazu PU § 89).

Kritisch fügt er diesem Appell hinzu: „Und offenbar [ist dieses vertraute Verhältnis; F.R.] etwas, worauf man sich aus irgendeinem Grunde schwer besinnt“ (ebd.).

So vertraut und bekannt uns die Sprache und das Sprechen im lebensweltlichen Umgang sind, so befremdlich erscheinen sie im abstrakten, von jeglichen Handlungsbezügen losgelösten Kontext. Der wissenschaftliche, verobjektivierende Zugang zum Phänomen der Sprache, der ihr Wesen, ihre „Essenz“ zu fassen versucht, verdeckt die offenkundigsten Züge und Charakteristika ihres vielfältigen Gebrauchs, die sich in der alltäglichen Verwendung offenbaren. Die Tatsache, dass das Wesen einer Sache traditionsgemäß als etwas Verborgenes und Sublimes konzipiert wird und nicht als etwas, „was schon offen zutage liegt“ (PU § 91), stellt für Wittgenstein eine der Hauptursachen dafür dar, „dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*“ (PU § 122). Besessen und beseelt vom Charakter der *Tiefe* (vgl. PU § 111) suchen wir nach etwas *unter* der Oberfläche, nach etwas, das durch waghalsige Analysen *hervor* gegraben werden soll und übersehen damit das Wesentliche: „Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf“ (PU § 129).

Ein elementares Ziel von Wittgensteins philosophischen Untersuchungen besteht darin diese Formen und Kräfte wissenschaftlicher Verblendung transparent zu machen und ihnen durch eine übersichtliche Darstellung und „Zusammenstellung des längst Bekannten“ (PU § 109) entgegenzuwirken. Der viel zitierte Ausspruch „*Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ (PU § 116) wird vor diesem Hintergrund als programmatisches Credo und methodisches Prinzip lesbar, mit denen Wittgenstein sein sprachphilosophisches Anliegen in seinem Spätwerk vorantreibt. All die großen, semantisch überfrachteten Begriffe der Philosophie gilt es zu „erden“, müssen aus dem luftleeren Raum der Abstraktion auf den Boden der Alltäglichkeit zurückgeholt werden<sup>38</sup>, um sie mit folgender Frage ihres metaphysischen Festgewands zu entkleiden und zum Kern und Fundament ihres herkömmlichen Gebrauchs vorzudringen: „Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? –“ (PU § 116).

Dieselbe begriffliche Einklammerung und In-Frage-Stellung wendet Wittgenstein nun auch bezüglich des mentalistisch angehauchten Begriffs des „Wissens“ an. Vorsichtig, immerzu fragend tastet er sich zu der einfachen, lebensweltlich nahen Bedeutung dieses Ausdrucks vor: Worin besteht eigentlich dieses „Etwas“, das wir Wissen nennen? Woran merkt man, dass jemand etwas weiß oder verstanden hat? Mit seiner Antwort zielt Wittgenstein letztlich genau auf jene Form von praktischem, selbstverständlichen Wissen ab, die bereits erörtert wurde und das

---

<sup>38</sup> Vgl. dazu: „Wir wollen gehen; dann brauchen wir die Reibung. Zurück auf den rauhen Boden!“ (PU § 107).

tradierte intellektualistische Wissenskonzept auf ein eng begrenztes Gebiet von intentional abrufbaren, deklarativen Wissensformationen verweist: „Die Grammatik des Wortes »wissen« ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte »können«, »imstande sein«. Aber auch eng verwandt der des Wortes »verstehen«. (Eine Technik »beherrschen«.) (PU § 150).

Für unsere Thematik des Spracherwerbs bedeutet das, dass das Vermögen sprachliche Begriffe in einer sozialen Praxis korrekt anwenden und Tätigkeiten ohne Rückgriff auf ein propositionales Wissen durchführen zu können letztlich die ausschlaggebenden Kriterien dafür sind, um jemandem Sprachkompetenz zuschreiben zu können. Mit der Behauptung ein Kind „kenne“ und „wisse“ die einfachen, grammatischen Regeln seiner Muttersprache weist man schlussendlich nur darauf hin, dass es die Fähigkeit besitzt die geltenden Kriterien des Wortgebrauchs korrekt anzuwenden. Es ist in der Lage Handlungen eines bestimmten Typs in der den gesellschaftlichen und sprachlichen Normen entsprechenden Art und Weise erfolgreich und richtig durchzuführen. Der kompetente Sprecher verhält sich gewissen Standards gemäß, tut und unterlässt verschiedene Dinge. Der Schluss von diesem Können auf ein explizierbares Wissen der angewandten Grammatik ist jedoch unzulässig<sup>39</sup>, genauso wie die Tatsache, dass jemand Schach spielen kann, nicht erlaubt darauf zu schließen, dass derjenige in der Lage ist die Kriterien (Regeln) für korrektes und erfolgreiches Schachspielen anzugeben. Vermutlich kann er es. Für sein Schachspiel ist es jedoch letztlich irrelevant, ob er imstande ist die Regeln des Spiels verbal zu formulieren oder „nur“ richtig anwenden kann. Weder der Erwachsene und schon gar nicht ein Kind, das seine Muttersprache lernt, wissen mit Bewusstheit, wie sie sprechen, auf welche Art und Weise sie Laute aneinanderreihen, Sätze konstruieren und Sprechakte vollziehen. Wenn wir eine Frage stellen, leiten wir den Fragesatz nicht im Rückgriff auf unsere grammatischen Kenntnisse aus einem Regelsystem ab, genauso wenig, wie wir bei der Verlautbarung eines Befehls zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten wählen, um die adäquate Reaktionsweise zu ermitteln. Wie bereits erwähnt: „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind“ (PU § 219).

## **2. Wittgensteins Kritik mentalistischer Bedeutungstheorien**

Man könnte nun behaupten, dass dieses nicht-einschließende Verhältnis von Können und deklarativem Wissen ein Manko darstellt. Die Unfähigkeit unser Sprachverhalten begründen und Vernunftgründe für unsere Reaktionsweisen angeben zu können, lässt Zweifel aufkommen, ob es sich im Fall von sprachlicher Interaktion wirklich um „intelligentes“ Verhalten im strengen Sinn

---

<sup>39</sup> Die Frage, inwiefern der Mensch über ein angeborenes Wissen bezüglich der grammatikalischen Prinzipien seiner Muttersprache verfügt, wird sehr kontrovers diskutiert. Insbesondere Noam Chomskys Annahme einer „Universalgrammatik“, die allen menschlichen Sprachen zugrunde liegt und deren Grundprinzipien dem Menschen angeboren sein sollen, hat einen lebhaften Diskurs entfacht.



des Wortes handelt. Der tradierte Intelligenz-Begriff und auch die althergebrachten Konzeptionen von Wissen, die in erkenntnistheoretischen Ansätzen und Überlegungen, die auf Descartes Definition des Wissens zurückgehen, gründen, scheinen unabdingbar an intellektuelle Vorgänge und mentale Korrelate- wie unspezifisch und vage deren Definition und Messbarkeit auch sein mögen- gekoppelt zu sein. Insofern vom Verständnis eines Wortes oder eines Zahlensystems die Rede ist oder bei einem Kind etwa das Wissen des ABC oder des Einmaleins festgestellt wird, neigen wir dazu einen geistigen Zustand zu präsupponieren, der den Äußerungsformen des Wissens zugrunde liegt und mittels dessen wir uns diese „gröberen und uns daher in die Augen fallenden Begleiterscheinungen“ (PU § 153) des Wissens und Verstehens erklären. Der entscheidende Punkt, auf den Wittgenstein hinweisen wird, ist, dass derartigen inneren Zuständen und Erlebnissen im Sprachgebrauch letztlich keinerlei Bedeutung zukommt. Die Frage ihres Vorhandenseins ist für das Sprachspiel völlig irrelevant. Sie spielen im kommunikativen Prozess keine Rolle, erfüllen keinerlei Funktion – und dies ist als Vorzug und nicht als beklagenswerter Nachteil zu betrachten. Wären „innere“, private Erlebnisse der beschriebenen Art bedeutungskonstitutiv, könnte Kommunikation nicht stattfinden, wäre Sprache als ein Mittel zwischenmenschlicher Verständigung zum Scheitern verurteilt. Die Problematik, die sich mit der Annahme „innerer“ Vorgänge als Fundament der Bedeutung ergibt, ist, dass es unmöglich ist Zugang zu den Bewusstseinszuständen anderer unabhängig von deren Wirkungen und natürlichen Manifestationen zu erhalten. Wären wir im Sprachgebrauch auf unsere „inneren“, ausschließlich introspektiv zugänglichen Erlebnisse angewiesen, die über Sinn und Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke entscheiden, wäre nie sichergestellt, ob der andere dieselben Vorstellungen und Wortassoziationen in sich vorfindet, wie ich es tue. Der Akt der Kommunikation wäre damit stets von Unsicherheiten behaftet, von Missverständnissen geprägt und der Gefahr ausgesetzt zu einem Ding der Unmöglichkeit zu werden.

Das Verständnis eines Wortes, einer Regel oder der Eigenschaften eines Zahlensystems lässt sich daher nicht im Rückgriff auf derartige „seelische Vorgänge“ oder Denkakte rechtfertigen oder begründen. In PU § 154 heißt es: „In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang“. So wenig Wittgenstein die Existenz dieser inneren Vorgänge und geistig-mentalener Akte leugnen möchte, so vehement bestreitet er ihre Funktion im Sprachspiel. Ziel und Zweck des Sprachlehrens bestehen nicht darin, dass dem Kind bei der Verlautbarung eines Wortes ein gewisses Bild vor die Seele tritt (vgl. PU § 6) oder bestimmte Vorstellungen in ihm wachgerufen werden. Ob jemand etwas verstanden hat oder nicht zeigt sich letztlich an einer funktionierenden Praxis und ist unabhängig davon, ob der korrekten Anwendung Denkvorgänge oder mentale Zustände zugrunde liegen oder jemand einfach „das Richtige tut“. So unzulässig es ist von einem

Können auf ein explizites Wissen des Regelsystems, das die Handlungsweisen strukturiert und leitet, zu schließen, so abwegig ist der Gedanke, dass Denkprozesse oder mentale Repräsentationen unmittelbar diejenigen Verhaltensweisen bewirken, in denen sich ein einschlägiges Können manifestiert. Um erneut das Beispiel des Schachspiels aufzugreifen: Es ist durchaus denkbar, dass jemand alle Strategien und Regeln des Schachspiels kennt und dennoch ein schlechter Schachspieler ist. Er weiß alle taktischen Maxime und strategischen Kniffe und versteht sich dennoch nicht darauf Schach zu spielen.

Für Wittgenstein besteht die Grundproblematik, das Missverständnis darin, dass wir intelligentes Verhalten stets an Denkkakte koppeln und durch kognitive Prozesse zu erklären versuchen. Wir gehen davon aus, dass eine erfolgreiche Praxis in einer Theorie gründet, dass wir intellektuell tätig sein müssen, bevor wir richtig handeln. Damit übersehen wir aber, dass mit dem Vorliegen und „Vorhandensein“ von geistigen Akten und unbeobachtbaren, „inneren“ Vorgängen, die dem einzelnen Erkenntnis-Subjekt introspektiv zugänglich sind, noch nichts erreicht ist, dass es äußerer, verhaltensmäßiger Kriterien bedarf, die uns dazu berechtigen zu sagen jemand habe etwas verstanden oder wisse etwas. Was als Wissen gilt und was als Grund für ein korrektes Verständnis akzeptiert wird, bemisst sich nicht an privaten Kriterien, sondern hängt von öffentlichen Maßstäben ab, die zur Logik einer Praxis gehören. Für Wittgenstein gilt daher unabdingbar: „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses“ (PU § 146) – eine Formulierung, die jedem mentalistischen Sprachtheoretiker ein Dorn im Auge sein muss.

Um zu verdeutlichen, dass mentale Prozesse weder notwendige und hinreichende Bedingungen noch Kriterien für das Verständnis eines Sprachspiels oder eines Wortes sind, liefert Wittgenstein in PU § 139 und 140 folgendes Beispiel. Seine Prämisse lautet: „Nun, nimm an, beim Hören des Wortes »Würfel« schwebt dir ein Bild vor. Etwa die Zeichnung eines Würfels“. Wir gehen davon aus, dass wir beim Vorliegen eines derartigen geistigen Bildes die Bedeutung des Wortes verstanden haben. Doch inwiefern ist uns mit diesem Bild, diesem Muster die ganze Verwendung des Wortes gegeben? Inwiefern zwingt es uns zu einer bestimmten Anwendung? Kokett fragt Wittgenstein: „Gibt es denn ein Bild, oder etwas einem Bild Ähnliches, das uns zu einer bestimmten Anwendung zwingt [...]?“ (PU § 140). Das Vorstellungsbild selbst sagt noch nichts über die Art seiner Anwendung aus. Ihm inhäriert kein Mechanismus, der den Gebrauch des Wortes determiniert und den Modus der Anwendung exakt und unzweideutig regelt.<sup>40</sup> Jedes Bild, jede innere Repräsentation lässt eine Multiplizität an Interpretations-, Verständnis- und

---

<sup>40</sup> Wittgenstein wendet sich damit gegen Modelle, die von einem „Wort- bzw. Bedeutungskörper“ ausgehen, die die Anwendung eines Wortes dispositionell vorwegnehmen.

Gebrauchsmöglichkeiten zu.<sup>41</sup> Es wäre daher durchaus möglich, dass verschiedenen Menschen beim Hören eines Wortes zwar das Gleiche vorschwebt, ihre Gebrauchsweisen aber dennoch unterschiedlich sein könnten. Bild und Anwendung würden kollidieren. Die Art der Wortverwendung wäre völlig unterschiedlich. Und wären wir in diesem Fall geneigt zu sagen die Bedeutung und das Verständnis des Wortes wären die gleichen? Wohl kaum.

Die Tatsache, dass ein Bild, eine Vorstellung unterschiedliche Verwendungsweisen zulässt, impliziert, dass die Bedeutung eines Wortes letztlich nicht von dem, was „in unseren Köpfen vor sich geht“, sondern ausschließlich vom sprachspielspezifischen Gebrauch abhängen kann. So verführerisch der Gedanke vom „Erleben der Bedeutung“ eines Wortes ist, so abwegig erscheinen Ansätze, die diese individuellen Bedeutungserlebnisse als Bedeutungsquellen, -konstituenten und -garanten zu apostrophieren versuchen. Um sinnvoll behaupten zu können jemand habe die Bedeutung eines Wortes verstanden oder beherrsche ein Sprachspiel, bedarf es Verhaltensäußerungen, die die Möglichkeit bieten eine Übereinstimmung mit den allgemein geltenden Verbindlichkeiten einer Sprachgemeinschaft festzustellen. Nicht anhand von „inneren“ Repräsentationen, sondern nur auf der Basis von tatsächlichen, überprüfbaren Leistungen und im Kontext eines lebenspraktischen Handlungszusammenhangs kann bewertet werden, ob jemand die Grundregeln des (Sprach-)Spiels des Lebens verstanden hat oder nicht.

Dies vorausgesetzt liegt das vorrangige Ziel des elementaren Sprachunterrichts nicht, wie etwas vorschnell und ohne weitere Differenzierungen behauptet wurde, in der Akzeptanz und Übernahme von Rationalitätsstandards, sondern in der Verinnerlichung der zentralen Praktiken einer Sprachgemeinschaft. Eine Abrichtung, ein Unterricht gelten als erfolgreich, wenn der Lernende am Ende die entsprechenden Handlungsweisen beherrscht und mit den anderen, bereits kompetenten Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft im Verhalten übereinstimmt. Erst diese Fähigkeit Handlungen in Übereinstimmung mit den Korrektheitsbedingungen des Sprachgebrauchs einer Sprachgemeinschaft ausführen zu können, ermöglicht die Teilnahme an verschiedenen Sprachspielen, erlaubt es anderen Sprachteilnehmern auf die Äußerungsformen meines sprachlichen Handelns zu reagieren und kommunikativ daran anzuschließen. Werden diese Verhaltensnormen missachtet, legt der Lernende bezüglich der primitiv-fundamentalen Sprachspiele unseres Sprachsystems eine von den gemeinschaftlichen Praktiken und sprachlichen Gebrauchsweisen abweichende Weise des Regelgebrauchs an den Tag, bricht die Grundlage der Verständigung zusammen und der sprachliche Austausch wird unmöglich.

---

<sup>41</sup> Man denke nur an einfache Homonyme wie „Bank“, „Hahn“, „Schöpfer“ oder „Fest/fest“ oder die vielfältigen Gebrauchsweisen, die man von „ist“ machen kann im Sinne eines Identitätszeichens, als Existenzquantor oder Kopula.

In PU § 143 beschreibt Wittgenstein ein Sprachspiel mit dessen Hilfe einem Schüler das System, die Reihe, der natürlichen Zahlen beigebracht werden soll. Es ist ein plastisches Beispiel, an dem die beschriebene Notwendigkeit eines gemeinsamen Handlungsfundaments sowie die Folgen regelwidrigen, von der Norm abweichenden Verhaltens klar in Erscheinung treten. Der Lernende wird in diesem Sprachspiel dazu aufgefordert die vom Lehrer vorgeschriebene Zahlenreihe (Regel:  $n+1$ ) selbstständig fortzusetzen. Wohlbedacht merkt Wittgenstein an, dass der Unterrichtende dem Schüler dabei zunächst- etwa beim Nachschreiben der Reihe von 0 bis 9- die Hand führen wird, dass sich der Erwerb der Regel also zunächst über Abrichtungsschritte vollzieht. Im Anschluss daran kommt es jedoch darauf an, dass der Lernende die Reihe selbstständig, ohne fremde Hilfe weiter schreibt. Im Idealfall setzt der Schüler die Zahlenreihe daraufhin richtig, „d.h. so wie wir es tun“ (vgl. PU § 145) fort. Es besteht aber natürlich auch die Möglichkeit, dass er auf die Anweisungen und Beispiele anders als erwartet reagiert z.B. nur jede zweite Ziffer kopiert, die Reihe 0, 1, 2, 3, 4, 5, .... so: 1, 0, 3, 2, 5, 4, ... fortsetzt oder vollkommen regellos einmal die, einmal die Zahl aufschreibt. Während wir in den ersten beiden Fällen geneigt sind zu sagen, der Schüler habe den Lehrer bloß falsch verstanden, hört für Wittgenstein in letzterem Fall „die Verständigung auf“. Der systematische Fehler kann beseitigt werden. Er lässt sich als Variation oder Abart des normalen Kopierens abgewöhnen. Wir können in dem Verhalten des Lernenden eine Regelbefolgung entdecken, die sich inhaltlich zwar nicht mit der Regel deckt, die gelehrt werden sollte, aber trotzdem eine Form von Regelmäßigkeit aufweist, die für uns nachvollziehbar ist. In dem Fall, in dem der Schüler beispielsweise nur jede zweite Ziffer kopiert, werden wir annehmen, dass eine *andere* Regel gelernt wurde, als intendiert war, nämlich die Regel  $n+2$  anstatt  $n+1$ . Der unsystematische, regellose Fehler ruft hingegen völliges Unverständnis hervor. Das Tun des Schülers passt zu keiner Regel, die wir kennen, bietet keinen Ansatzpunkt, kein Muster, auf das wir korrigierend einwirken könnten. Der Abrichtungsprozess müsste in diesem Fall von Grund auf neu begonnen werden. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass diese vollkommen heterogene Art und Weise des Regelfolgens- denn es ist durchaus denkbar, dass der Schüler, der die Ziffern scheinbar willkürlich aneinanderreicht, einer uns unbekanntem Regel gehorcht<sup>42</sup>- keine Fehldeutung des Bildungsgesetzes der Reihe der natürlichen Zahlen darstellt, sondern dass sich in dieser abnormen Vorgehensweise offenbart, dass der Schüler das System der natürlichen Zahlen, die Art, wie wir im allgemeinen davon Gebrauch machen, noch nicht verstanden, oder besser, noch nicht „inne“ hat. Natürlich kann ein Gesetz, eine Regel auf verschiedene Weise gedeutet werden. Es hieße jedoch die Verhältnisse auf den Kopf stellen, würden wir das Handeln nach einer Regel analog zur *Interpretation* einer Regel

---

<sup>42</sup> Dazu folgende Anmerkung von Wittgenstein: „Aber merke: Es gibt keine scharfe Grenze zwischen einem regellosen und einem systematischen Fehler. D.h., zwischen dem, was du einen »regellosen« und dem, was du einen »systematischen Fehler« zu nennen geneigt bist“ (PU § 143).

auffassen. In Wittgensteins *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM) heißt es entsprechend: „...dass alles als ein Folgen gedeutet werden kann, heißt doch nicht, dass alles ein Folgen ist“ (BGM, 413f.). Die Art, wie wir Zahlen gebrauchen, die Gleichförmigkeit, mit der wir unsere Farbwörter anwenden, die zweifelsfreie Gewissheit, mit der wir auf Tabellen, Wegweiser, Befehle, Bitten und Fragen reagieren, basiert nicht darauf, dass wir jedes Mal von neuem einen Deutungsakt vollziehen, sondern dass wir auf ein ganz spezifisches Reagieren abgerichtet wurden. Diese Sprachspiele stellen gemeinschaftliche, institutionalisierte Praktiken dar, die keine alternativen Deutungsvariationen zulassen. Wer verstanden werden will, wer die Möglichkeit sozialen Interagierens und gegenseitigen Aufeinander-Einwirkens nützen will, muss sich diesen tradierten Regeln und Umgangsformen fügen und deren Prinzipien bedingungslos anerkennen. Die Konsequenz eines regelwidrigen Verhaltens, der Preis mit dem man ein Abweichen von den allgemein anerkannten Normen und Praktiken, die im Rahmen einer sozialen Gemeinschaft gelten, bezahlt, ist der Abbruch der Verständigung und die Unmöglichkeit an den entsprechenden Sprachspielen und Diskursen teilzunehmen. Sofern der Schüler aus dem beschriebenen Sprachspiel an seiner Variante des Zahlengebrauchs festhält und sich weigert die standardmäßige Anwendungspraxis des Zählens anzunehmen, hat er mit Komplikationen und Problemen verschiedenster Art in den unterschiedlichsten Lebensbereichen zu rechnen. Phänomene der Diskriminierung und gesellschaftliche Randständigkeit sind als mögliche Folgen nicht ausgeschlossen. Aller Voraussicht nach wird man den Schüler auf Grund seines seltsamen Verhaltens für geistig verwirrt halten und ihm als Sonderling eine spezielle Form des Unterrichts angedeihen lassen.

Eine Sprachordnung, so muss schließlich festgestellt werden, verdankt ihr Funktionieren einem wohl definierten Regelsystem, in dem deviante Strukturen und Strukturelemente Kontrollmechanismen ausgesetzt sowie Ausgrenzungs- und Ausschlussverfahren unterworfen werden. Um zu verhindern, dass ein Sprachspiel seinen „Witz“, d.h. seinen Nutzen und seine Zweckmäßigkeit verliert, kann es „falsche Züge“ nur als Ausnahme geben. Denn würde, was wir jetzt so nennen, die Regel, so wäre damit das Spiel aufgehoben, worin sie falsche Züge sind“ (PU II, 573).<sup>43</sup>

Mit der Akzentuierung des Praxischarakters des Regelfolgens, der hier in verschiedenen Zusammenhängen erläutert und anhand unterschiedlicher Beispiele veranschaulicht wurde, sollte

---

<sup>43</sup> Die Notwendigkeit voller Übereinstimmung meldet Wittgenstein auch bezüglich unserer Farbaussagen an: „Hat es Sinn zu sagen, die Menschen stimmen in bezug auf ihre Farburteile im allgemeinen überein? Wie wäre es, wenn' s anders wäre? – Dieser würde sagen, die Blume sei rot, die Jener als blau anspricht, etc., etc. – Aber mit welchem Recht könnte man dann die Wörter »rot« und »blau« dieser Menschen *unsere* »Farbwörter« nennen? [...] In den Farbaussagen der normal Befundenen herrscht, im allgemeinen, volle Übereinstimmung. Das charakterisiert den Begriff der Farbaussagen. (PU 572ff.).

ein simpler, wenngleich fundamentaler Aspekt zum Ausdruck gebracht werden: die Sozialität des Regelfolgens, etwas, was man im Fachjargon das „Intersubjektivitätsparadigma der Sprache“ nennt. Erst die Fundamentalität eines gemeinsamen Handelns, erst die Tatsache, dass wir uns auf die Regelmäßigkeit von geradezu automatisch ablaufenden Verhaltensweisen verlassen können, verleiht unserer Sprache jene Sicherheit und Stabilität, die ihr reibungsloses Funktionieren möglich machen. Die habitualisierte Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Handelns erlaubt es uns Erwartungshaltungen an das kommunikative Verhalten unseres Gegenübers zu knüpfen und unsere eigenen Handlungen entsprechend auszurichten. Die beschriebenen Ordnungsstrukturen und Formen praktischer Gewissheit ermöglichen „Komplexitätsreduktion“ oder, wie man systemtheoretisch sagen würde, „Kontingenzbewältigung“. Sie stellen die Voraussetzung dafür dar, dass die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit unserer Handlungen, die Fülle an Möglichkeiten, wie wir in verschiedenen Situationen reagieren und sozial interagieren könnten, auf eine Art und Weise begrenzt ist, dass ein Gelingen unseres kommunikativen Austauschs und Miteinanders gewährleistet ist. Nur weil es im Rahmen unserer sozialen Praxis klare Regeln und Kriterien für richtiges und falsches Handeln gibt, nur weil wir im Regelfolgen nicht auf individuelle Interpretationen angewiesen sind, sondern uns auf konventionelle Verfahrensweisen und allgemeine Gepflogenheiten stützen können, ist Sprache als ein Medium der Bezugnahme und als ein Mittel der Verständigung möglich. Diese soziale Übereinstimmung darf nicht konsenstheoretisch, im Sinne eines menschlich-gesellschaftlichen Machwerks der Übereinkunft verstanden werden, sondern muss als grundlegendes Bezugssystem betrachtet werden, in dem wir uns immer schon bewegen. In einem kurzen dialogischen Intermezzo zwischen „Wittgenstein und Wittgenstein“ heißt es sinngemäß: „»So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform“ (PU § 241).

### 3. Sprach- und Wissenserwerb

*„Ich lernte alles was leer war  
mit Wörtern zu füllen  
und lernte wer wer war  
und alles was schrie mit Sätzen zu stillen“  
(Handke, Kaspar, 83)*

Die Aufmerksamkeit der bisherigen Analyse galt ganz eindeutig den praktischen Aspekten von Sprache, die Wittgenstein mit seinem Konzept des Sprachspiels hervorzuheben versucht. Der Fokus richtete sich zweifellos auf den zweiten Teil des Terminus, auf all die pragmatisch-

praxeologischen Implikationen, die das Paradigma des *Spiele*s beinhaltet und weniger auf die begrifflichen, grammatisch-syntaktischen Zusammenhänge, die man üblicherweise mit dem Thema des Spracherwerbs assoziiert. Vor dem Hintergrund der bisherigen Erläuterungen dürfte sich diese Priorisierung handlungslogischer Aspekte gegenüber rein linguistischen Problem- und Fragestellungen jedoch leicht rechtfertigen lassen. Insofern sich die Frage nach der Darstellungsbeziehung zwischen Sprache und Realität, nach den „fehlenden Zwischengliedern“, durch die unsere sprachlichen Ausdrücke mit den „Gegenständen“ unserer Erfahrung verbunden werden, stellt, gibt es für Wittgenstein nur eine Antwort: Sprachspiele. Erst der Blick auf die regelgeleiteten Tätigkeiten, die Menschen unter verschiedenen Umständen im sozialen Kontext vollziehen, erlaubt es uns zu verstehen, wie es dazu kommt und wie es prinzipiell möglich ist, dass wir uns sprachlich auf eine gemeinsame Realität beziehen. Das Thema des Spracherwerbs lässt sich für Wittgenstein daher nicht zufrieden stellend behandeln, wenn man das Erlernen einer Sprache als bloße Aneignung von Namen, die für verschiedene ontologische Entitäten stehen betrachtet, ohne die zugrunde liegenden Sprachspiele zu reflektieren, die den Wörtern, Ausdrücken und Sätzen erst ihren spezifischen Sinn und ihre Bedeutung geben.

Es erscheint daher sinnwidrig das Regelwerk und die Begrifflichkeiten unserer Sprache zu analysieren, ohne die Sprachspiele und die mit ihnen in ihrer geschichtlichen und soziokulturellen Ausprägung gegebenen Lebensform zu berücksichtigen, die als semantische Bindeglieder zwischen Sprache und Welt vermitteln. Erst wenn wir das Eingebettetsein in einer spezifischen regelhaft funktionierenden Lebensform und die Teilhabe an sozialen Praktiken berücksichtigen, können wir uns sinnvoll den begrifflichen Strukturen nähern, die den epistemischen Zugang zu unserer Realität prägen und unser Welt- und Selbstverständnis in entscheidendem Maße beeinflussen.

Die beschriebenen primitiv-fundamentalen Sprachspiele, durch die ein Kind auf den regelhaften Sprachgebrauch einer Sprachgemeinschaft abgerichtet wird, resultieren nämlich nicht bloß im Erwerb entsprechender Sprach- und Handlungskompetenzen, sondern tragen in wesentlicher Hinsicht zur Konzeptualisierung einer Erfahrungswelt und in erweiterter Form zur Konstituierung eines Weltbildes bei. Die Ausdrücke und Begrifflichkeiten, die das Kind zunächst nur richtig anzuwenden lernt, schlagen sich stets auch in epistemischer Hinsicht nieder. Mit der Initiation in eine sprachliche Praxis lernt das Kind die Welt nicht mehr bloß durch seine Augen, sondern ganz grundlegend durch das Prisma seiner Sprache wahrzunehmen und zu erkennen. Der Erwerb der sprachlichen Form ermöglicht ihm die Flut an Reizen, die undifferenzierte Vorstellungsmasse, die ihm im weltlichen Erleben entgegenschlägt, durch Trennungen und Verknüpfungen zu gliedern und allgemein anerkannten Ordnungsprinzipien entsprechend zu kategorisieren. Die sensorischen Eindrücke, Empfindungen und Erlebnisse, die „an sich“, d.h.

unabhängig von Semantisierungsprozessen verschiedenster Art keinen Sinn haben, werden dadurch mit Bedeutung aufgeladen, ja mehr noch, werden erst auf Grund der sprachlichen Konzeptualisierung als etwas Bestimmtes fassbar. Um etwas als etwas Bestimmtes erkennen, wahrnehmen und erleben zu können, bedarf es begrifflicher Strukturen, die in unserer Erfahrung angesprochen werden können. Erst durch die Verbindung der Sinneseindrücke mit entsprechenden Begrifflichkeiten ist es möglich etwas als etwas Bestimmtes zu identifizieren.<sup>44</sup>

Realistisch-objektivistischen Ansätzen, die davon ausgehen, dass wir uns mit unseren sprachlichen Mustern auf a priori gegebene, erkenntnis- und theorieunabhängige Wahrnehmungsobjekte beziehen, die nachträglich abgebildet und in diesem Sinne sprachlich reproduziert werden, wird damit eine klare Absage erteilt. Sprache bildet Wirklichkeit nicht ab, sondern bringt sie als kulturell geformte, gemeinschaftlich erkenn- und erlebbare Erfahrungswelt zuallererst hervor. Sie eröffnet Sinnräume, zieht Grenzen des Sicht-, Sag-, Denk- und Wahrnehmbaren und gibt den Reizen einen Sinn, den sie von sich aus nicht haben. Sie ist es, die aus dem rohen Sinnesmaterial einheitliche „Objekte“ herausschält, auf die wir uns in intersubjektiver Übereinstimmung beziehen können. Wittgensteins *Tractatus*-These, wonach die Struktur der Sprache als Spiegel der Struktur der Wirklichkeit verstanden werden müsse, wird im Rahmen der *Philosophischen Untersuchungen* auf den Kopf gestellt: Grammatik wird nicht mehr als Projektion der Wirklichkeit definiert, sondern unsere Konzeption der Wirklichkeit wird umgekehrt als Projektion der Grammatik begriffen. Was als „Naturtatsache“ und „Gegenstand“ gilt, steht in direktem Verhältnis zu unserer Begriffswelt und bleibt an das Normsystem unserer Sprachspiele gebunden, die die wesentliche Natur der Dinge nicht reflektieren, sondern festlegen.<sup>45</sup>

Aus diesem Grund muss die Hineinerziehung in eine gesellschaftlich fundierte Sprachpraxis in gleichem Maße als Abrichtung auf ein epistemisches System verstanden werden. Mit dem Erwerb der sprachlichen Formen lernt das Kind die Erfahrungswelt anhand von Mustern, die ihm durch die Sprache vorgegeben sind, zu kategorisieren und grammatischen Konventionen gemäß in „Tatsachen“ und „Gegenstände“ zu spalten, die kollektiven, kulturimmanenten Prinzipien entsprechend zu Einheiten, Klassen und Verwandtschaftssystemen zusammengefasst werden. Um diesen Prozess der sprachlichen Semantisierung von Wirklichkeit sowie die Verbindung von Begriffs- und Erkenntnisstrukturen noch deutlicher hervorzukehren, sei hier auf folgendes Beispiel verwiesen:

---

<sup>44</sup> An dieser Stelle sei auf Kants Diktum „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (*KrV*, B 75, A 51) aus seiner *Kritik der reinen Vernunft* verwiesen, mit dem er auf die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand, auf die begriffliche Strukturierung unserer Erfahrungs- und Erkenntnismodi aufmerksam gemacht hat.

<sup>45</sup> In folgendem Zitat tritt Wittgensteins Kritik am positivistischen Irrglauben, am Mythos des Gegebenen ganz deutlich in Erscheinung: „Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt“ (PU § 104). Ein ähnlicher antipositivistischer Gestus offenbart sich in dem vielzitierten Ausspruch: „Die Grenze der Empirie ist die Begriffsbildung“ (BGM, 237).



Im Zuge eines Spaziergangs- vorausgesetzt ist hier, dass das Sprachspiel der hinweisenden Definition bereits erfolgreich antrainiert wurde und das Kind über ausreichend sprachliche Kenntnisse verfügt, um den neuen Begriff an den richtigen Ort der Grammatik zu „stellen“, d.h. mit der entsprechenden zu definierenden Basisentität in Verbindung zu bringen- ruft eine Lehrperson, ein Elternteil seinem Kind beim Anblick eines vorbeifahrenden Autos die Worte „Das ist ein Auto“ zu. Dem Kind soll durch diesen Unterricht im situativen Kontext das Wort „Auto“ beigebracht werden. De facto lernt der Unterrichtsleutete mit diesem Sprachspiel jedoch nicht nur das Wort „Auto“, also die sprachinterne Grammatik des Wortes (es ist ein Substantiv, das Genus ist Neutrum, es ist ein Gattungsbegriff etc.), sondern auch die externe Grammatik, dass nämlich das Wort „Auto“ sich auf *so* etwas wie *das da* bezieht. Er lernt, so lässt sich in gewisser Hinsicht sagen, *das da* als Auto zu sehen.<sup>46</sup>

Der hier beschriebene Zusammenhang von sprachlicher Kompetenz und empirischem „Wissen“<sup>47</sup>, durch den das Kind in das Geflecht einer intersubjektiv geteilten Bedeutungswelt eingeführt wird, soll in Anlehnung an Michael Kober mit dem Terminus „Wissenserwerb“ bezeichnet werden (vgl. Kober 1993, 166).<sup>48</sup> Mit dem Fortschritt der sprachlichen Fähigkeiten vollzieht sich in gleichem Maße ein „Erkenntnisschub“ des Kindes. Die Welt, die bislang als verwirrender Kosmos aus diffusen, ungeordneten Sinneseindrücken wahrgenommen wurde, wandelt sich im Zuge kontinuierlicher Abrichtungs-, Lern- und Semantisierungsprozesse in ein strukturiertes Gefüge aus Sinn und Bedeutung. Aus dem amorphen Fluss von Formen, Farben und Gestalten konfiguriert sich ein System aus „Evidenzen“, eine Wirklichkeitsmatrix, die sich aus „realen Objekten“ und bedeutungsvollen Einheiten zusammensetzt und dem Kind die erkenntnistheoretische und erkenntnispraktische Grundlage liefert, die es ihm ermöglicht mit den anderen Mitgliedern der Kulturgesellschaft denkend und handelnd zu interagieren.

Im fortgeschrittenen Stadium des Spracherwerbs liegt die Verbindung von sprachlicher Form und epistemischem Inhalt, wie sie sich im Zuge eines Unterrichts der geschilderten Art herausbildet, nun nicht mehr bloß implizit, wie im Fall der primitiv-fundamentalen Sprachspielpraktiken, sondern auch explizit in der Art eines sprachlich veräußerbaren, propositionalen Wissens der entsprechenden Bedeutungsinhalte vor. Das Kind weiß, dass es

---

<sup>46</sup> Vgl. dazu Kober 1993, 165.

<sup>47</sup> Der Ausdruck „empirisches Wissen“ wird hier vom Autor im Gegensatz zu mathematischem Wissen oder moralischer Kompetenz verwendet (vgl. Kober 1993, 166).

<sup>48</sup> Dieser Brückenschlag zwischen Sprachspiel und Wissen findet sich auch bei Wittgenstein ganz klar ausformuliert: „Und der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verkuppelt“ (ÜG 560). Eine Sprache sprechen zu können stellt für ihn eine Form von Wissen dar (vgl. PU § 132, § 150, § 199). Für Wittgenstein stehen die Begriffe „wissen“, „können“, „imstande sein“ aber auch „verstehen“ in einem engen Verwandtschaftsverhältnis zueinander (vgl. PU § 150). Etwas verstehen bedeutet für ihn so viel wie „die-Bedeutung-von-etwas wissen“, ja, die-Bedeutung-Wissen ist für ihn ein mögliches Substitut für Verstehen.

Autos gibt, dass sie in etwa *so* aussehen und unter welchen Umständen und mit welchem Begriff eine Bezugnahme auf etwas wie *dieses* zum Ausdruck gebracht werden kann.

Diese einfachen Sprachspiele, mittels derer das Kind auf die grundlegenden Kategorien und „Bestandteile“ seiner Welt abgerichtet wird, werden im Laufe der Zeit durch elaboriertere Sprachspiele erweitert. Im Schulunterricht wird diese „Sprache der Sinneseindrücke“ (vgl. PU § 355), die letztlich präjudiziert, was uns innerweltlich als Seiend begegnen kann, ausgebaut und durch komplexere Formen des Wissens verfeinert. Hier, im Rahmen eines institutionalisierten Bildungsprogramms, vollzieht sich die Erziehung oder erneut, eine Art Abrichtung auf die fundamentalen Grundannahmen und Gewissheiten einer Weltbildgemeinschaft. Das Kind lernt nicht mehr bloß einzelne Regeln und Praktiken, die im Rahmen von Sprachspielen antrainiert werden, sondern erwirbt einen gewissen Denkstil und verinnerlicht die von einer Sprachgemeinschaft getragenen Wahrheits- und Rationalitätsstandards, die sein Weltbild und seinen Wirklichkeitsbezug fundamental prägen werden.

Ganz wesentlich ist hierbei, dass es sich im Fall der Inhalte, die im Schulunterricht in den verschiedenen Fächern und Disziplinen gelehrt werden, nicht um vereinzelte, isolierte (Lehr-)Sätze handelt, sondern um die Grundlagen- und damit auch um die Gewissheiten- ganzer Diskurse (wie z.B. der Physik, der Geographie, der Biologie). Gelernt werden nicht einzelne Kernaussagen, die zusammenhanglos aneinandergereiht und faktisch gespeichert werden, sondern ein System, ein „Nest von Sätzen“ (ÜG 225) und Urteilen, die ineinander übergreifen und sich gegenseitig stützen. In *Über Gewissheit* widmet Wittgenstein diesem Systemgedanken des Wissens vermehrte Aufmerksamkeit:

Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. Ein Ganzes von Urteilen wird uns plausibel gemacht (ÜG 140).

Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) (ÜG 141).

Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen (ÜG 141).

Was in diesen Zeilen als umfassendes, ineinandergreifendes System von unanzweifelbaren Urteilen und Gewissheiten zum Ausdruck kommt, muss erneut mit der Thematik des Abrichtens in Verbindung gebracht werden. *Prima facie* scheint es sich bei den Grundgewissheiten, die die Kinder im Schulunterricht lernen, um wahre Aussagen über die faktischen Tatsachen unserer Realität zu handeln. Ein Satz wie „Die Erde ist rund“, den der Schüler aller Voraussicht nach im Erdkundeunterricht im Zusammenhang mit anderen damit verbundenen Inhalten und Erfahrungssätzen lernen wird, erscheint zunächst als wahre Aussage über die Gestalt des Planeten Erde. Von einem metatheoretischen Standpunkt aus lässt sich dieser Satz jedoch auch

als Anweisung des Lehrers an die Schüler verstehen, wie in unserer Kultur sinnvoll über die Erde gesprochen wird.<sup>49</sup> „Die Erde ist rund“ gilt in diesem Sinne als epistemische Norm, als Grundgewissheit, die jeglichem Zweifel entzogen ist und als unerschütterliche Wahrheit apodiktischen Status innehat. Die Schüler haben diese Basissätze schlichtweg zu akzeptieren, da sie die Grundlage für jeden weiteren Diskurs und den Hintergrund der Handlungsabsichten der auf diese Weise in eine Sprach- und Weltbildgemeinschaft eingeführten Mitglieder darstellen. Dies bedeutet aber auch, dass der Erwerb der Fähigkeit über etwas korrekt urteilen zu können, nicht mit einer bewussten Entscheidung beginnt, in der Art, dass das, was der Lehrer sagt, von den Schülern als wahr akzeptiert wird, sondern mit der bedingungslosen Anerkennung und Verinnerlichung von Urteilssätzen, die den Rahmen und das unanzweifelbare Fundament für jede weitere Sprachspielhandlung darstellen. Die Schüler werden die *Common sense*- Sätze, die „Trivialitäten“, die das Weltbild der Gemeinschaft, in der sie aufwachsen andeuten, ohne einen Anflug von Zweifel an- und in sich aufnehmen. Sie werden das, was man ihnen lehrt, einfach hinnehmen, ohne es genau überprüft oder kritisch in Frage gestellt zu haben, denn dazu sind sie noch gar nicht in der Lage. Um etwas kompetent beurteilen, um etwas sinnvoll bezweifeln oder für eine Aussage argumentieren zu können, bedarf es zunächst eines sicheren Fundaments, einer Basis von Gewissheiten, die jeglicher Infragestellung standhält, oder besser, gegenüber jeder Form von Infragestellung immunisiert ist und das stabile Bezugssystem repräsentiert, innerhalb dessen komplexe Techniken wie die des Urteilens, Zweifeln und Begründens sowie die Frage nach der Wahrheit sinnvoll zur Anwendung gebracht werden können.<sup>50</sup> In *Über Gewissheit* heißt es in diesem Sinne auch: „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben“ (ÜG 160).

Auch das Sprachspiel des Zweifeln basiert letztlich darauf, dass manches als unanzweifelbar vorausgesetzt wird. Nur weil wir ein System von Sätzen annehmen, das nicht in Frage gestellt, sondern als unumstößliche Gewissheit akzeptiert wird, ist ein sinnvoller Zweifel als Zug in unserem Sprachspiel möglich. Dies offenbart sich einleuchtend am Beispiel des radikalen Skeptikers, der im Rahmen seines allumfassenden Zweifeln selbst den Akt des Zweifeln und damit die eigene Position, die Bedeutung und Aussagekraft der eigenen Worte in Frage stellt und den Zweifel damit auf ein selbstreflexives Kreisen, auf das antifundamentalistische Spiel

---

<sup>49</sup> Vgl. Kober 1993, 170.

<sup>50</sup> In ÜG 310 schildert Wittgenstein eine kurze Szene, die beschreibt, wie ein Zwischenfall zwischen einem außergewöhnlich misstrauischen Schüler und seinem verzweifeln, mit so viel frühreifer, philosophischer Skepsis maßlos überforderten Lehrer ablaufen könnte: „Ein Schüler und ein Lehrer. Der Schüler lässt sich nichts erklären, denn er unterbricht (den Lehrer) fortwährend mit Zweifeln, z.B. an der Existenz der Dinge, der Bedeutung der Wörter, etc. Der Lehrer sagt: »Unterbrich nicht mehr und tu, was ich dir sage; deine Zweifel haben jetzt noch gar keinen Sinn.«“.

permanenten Widerlegens und Selbstaufhebens reduziert.<sup>51</sup> Auch Skepsis und Zweifel machen nur Sinn, wenn gewisse Bedingungen, wie etwa der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch („Keine Aussage kann zugleich wahr *und* falsch sein“), anerkannt und eingehalten werden. Auch sie setzen ein Mindestmaß an Logik, ein Fundament an Verbindlichkeiten voraus, das im Fall dieser Sprachspiele gerade durch den Akt der Infragestellung stets von Neuem bestätigt wird.<sup>52</sup> Wittgensteins antikartesianische Auslegung der Funktion des Zweifels lautet daher: „Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein“ (ÜG 114). „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewissheit voraus“ (ÜG 115).

Die begründungslose Abrichtung auf die Wahrheits- und Rationalitätsstandards der unterschiedlichen Disziplinen im Schulunterricht stellt folglich kein pädagogisches Unvermögen der Lehrkräfte dar, sondern gilt als konstitutive Voraussetzung für den Wissenserwerb der Schüler. Erst auf der Basis eines sicheren Fundaments macht es Sinn und existieren Gründe die „eingefahrenen Geleise“ zu verlassen und einzelne Aussagen, Urteilsätze oder Prämissen in Frage zu stellen oder einer genaueren Prüfung zu unterziehen (vgl. UW, 106).

Das vorrangige Ziel des Unterrichts besteht daher zunächst darin dieses System an Grundgewissheiten, in dem unsere Auseinandersetzungen Halt haben und in dem sich unsere Begründungen bewähren können, innerhalb dessen all unser Prüfen, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme stattfindet (vgl. ÜG 105), als unanzweifelbares Grundfundament zu etablieren, in dem das weitere epistemische Verhalten der Schüler sicher verankert ist. Zu diesem Zweck werden einige der Urteile, auf die die Schüler im Unterricht konditioniert worden sind, zu Prinzipien des Urteilens erklärt (vgl. ÜG 124). Sie gelten als »certain beyond all reasonable doubt« (vgl. ÜG 416), stellen Schlusspunkte des Zweifels wie der Rechtfertigung dar und bilden die Grundlage für jedes weitere Rasonieren über die Wirklichkeit bezüglich derer die Mitglieder einer Kulturgemeinschaft vorbehaltlos übereinstimmen. Der Zwangscharakter, den diese fundamentalen Urteile ausstrahlen, ihre „bindenden Qualitäten“ stellen sich insofern unter

---

<sup>51</sup> Dass ein derartiger universaler Zweifel dennoch interessant und in philosophischer Hinsicht relevant sein kann, soll hier nicht unerwähnt bleiben. Michael Kober weist in seinen Ausführungen auf den entscheidenden Umstand hin, dass die Besonderheit der philosophischen Untersuchung gerade darin zu sehen ist, dass all das, was in jeder anderen als der philosophischen Betrachtungsweise als selbstverständlich gilt oder der Diskursivierung entzogen ist, in Frage oder zur Disposition gestellt werden kann (vgl. Kober 1993, 83). Damit übt er implizit auch Kritik an Wittgensteins deskriptivem Stil, seiner konstatierenden, rein „betrachtenden“ Verfahrensweise, die ihn unter dem Vorwand keine weiteren philosophischen Verwirrungen stiften, sondern für deren Auflösung sorgen zu wollen, von jeglichem Erklärungsdruck und, bis in die späten 40er Jahre hinein, von jeglicher Stellungnahme zu einer möglichen Metaphysik befreit (vgl. dazu: ebd., 58f.). Auch wenn eine derartige Argumentation einiges für sich hat, darf nicht vergessen werden, dass es sich bei Wittgensteins explanativer Enthaltensamkeit um ein Programm, um eine reflektierte, klar begründete Methode handelt, die sich einer nicht-metaphysischen Analyse unserer gewöhnlichen, (allzu)alltäglichen Sprachhandlungszusammenhänge und deren unbeachteten, oft metaphysisch durchgesetzten Voraussetzungen verschrieben hat.

<sup>52</sup> Der Zweifel an der Wahrheit der Logik kongruiert mir ihrer Anerkennung. Auf mehrwertige, intuitionistische und parakonsistente Logiken, die auf das Prinzip der Zweiwertigkeit verzichten, wird hier keine Rücksicht genommen.

Beweis, als derjenige, der diese normativen Wahrheits- und Rationalitätsstandards nicht akzeptiert oder versteht, an den entsprechenden Diskursen nicht teilnehmen kann. Ihre Anerkennung gilt als Voraussetzung, um mit anderen debattieren, um sich ihnen mitteilen und mit ihnen austauschen zu können. In seinen Ausführungen zu Wittgensteins *Über Gewissheit* bringt Michael Kober in diesem Zusammenhang das schillernde Beispiel eines Amazonas-Indianer oder eines Mitglieds der »Flat-Earth-Society«, die sich- unter Umständen- an unseren Diskussionen über mögliche Flugverbindungen von Frankfurt, Los Angeles, Sydney und Kioto nicht beteiligen können, da sie den Satz „Die Erde ist rund“ nicht verstehen oder akzeptieren (vgl. Kober 1993, 173). Mitglieder der westlichen, neuzeitlichen Kultur bringen diesen Urteilsatz hingegen als eine Art Vorwissen und selbstverständliche Hintergrundannahme in jeden Diskurs mit ein. Ohne uns eigenständig und effektiv davon überzeugt zu haben, ob die Erde tatsächlich rund ist oder nicht, akzeptieren wir diesen Satz nach erfolgtem und erfolgreichem Unterricht als eine Art Wahrheitsstandard und brechen im Normalfall keine Diskussion vom Zaun, wenn die Kugelgestalt der Erde direkt oder indirekt im Gespräch zur Sprache kommt. Ergibt es sich dennoch, dass eine Person unseres Kulturkreises die Aussage „Die Erde ist rund“ ernsthaft in Zweifel zieht oder negiert, werden wir uns von ihr geistig sehr weit entfernt fühlen (vgl. ÜG 108). Wir werden sie für sonderbar oder geistig verwirrt halten, da sie einen Satz in Frage zu stellen scheint, der sich in zahlreichen Situationen unseres Alltags bewährt wie sich an den Verzeichnissen von Flug- und Schiffsrouten, an Satellitenbildern, Globen, der Form des Erdschattens bei einer Mondfinsternis etc. zeigt (vgl. dazu Kober 1993, 173f.). In *Über Gewissheit* heißt es dazu:

Das Bild der Erde als Kugel ist ein *gutes* Bild, es bewährt sich überall, es ist auch ein einfaches Bild – kurz, wir arbeiten damit, ohne es anzuzweifeln (ÜG 147).  
We are satisfied that the earth is round (ÜG 299).

Neben dem Satz „Die Erde ist rund“ führt Wittgenstein in *Über Gewissheit* eine Reihe an weiteren Aussagen an, die als „Prototypen des Wissens“ gelten und für die meisten Mitglieder westlich geprägter Gesellschaften unumstößlich feststehen:

Ich weiß, daß ich ein Mensch bin (ÜG 4).  
Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe (ÜG 4).  
Ich weiß, daß dies eine Hand ist (geäußert, während der Sprecher eine seiner Hände vorzeigt; vgl. ÜG 1).  
Ich weiß, daß ich ein Mann/eine Frau bin (vgl. ÜG 79).  
Ich weiß, daß die Erde schon lange vor meiner Geburt existiert hat (vgl. ÜG 84).  
 $2 \times 2 = 4$  (ÜG 10) etc.

Sätze wie diese stellen Gewissheiten dar, deren Wahrheit wir nur äußerst selten in Frage stellen und von denen wir behaupten, wir wüssten sie mit absoluter Gewissheit. Doch wie gerechtfertigt

ist in all diesen Fällen der Gebrauch des Wortes „wissen“? Kann man wirklich sagen, man wisse dergleichen? Führt uns der emphatische „Wissensbegriff“ hier nicht auf eine trügerische Fährte?

### III. Wittgenstein über Wissen und *Über Gewissheit*

#### 1. Wissen vs. Gewissheit

In keiner anderen Arbeit setzt sich Wittgenstein so fundiert mit dem Begriff, oder besser gesagt, mit der Grammatik des Wortes „wissen“ auseinander, wie dies in *Über Gewissheit* der Fall ist. Diese Schrift, die 1969 posthum als Zusammenstellung von Aufzeichnungen aus einem Blattkonvolut und Notizbucheinträgen, die in den letzten anderthalb Jahren vor Wittgensteins Ableben entstanden sind, veröffentlicht wurde, entspringt einer intensiven Auseinandersetzung Wittgensteins mit zwei Aufsätzen von G.E. Moore<sup>53</sup> - *A Defence of Common Sense* (Verteidigung des gesunden Menschenverstandes) und *Proof of an External World* (Ein Nachweis der externen Welt)- in denen der Verfasser den kartesianischen Zweifel an der Sicherheit aller Wissensaussagen zu widerlegen versucht, indem er eine Anzahl von Sätzen auflistet, von denen er behauptet, er wisse sie mit unbezweifelbarer Sicherheit und aus guten Gründen. Zu diesen Sätzen- die im weiteren Verlauf auch als Mooresche Sätze oder Mooresche Gewissheiten bezeichnet werden- zählen einige der bereits zitierten „Wissenssätze“. Schon in den *Philosophischen Untersuchungen* und in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* beschäftigt sich Wittgenstein intensiv mit dem Thema des Wissens. Sein Hauptaugenmerk richtet sich hier allerdings auf die Verzerrungen, die psychologistisch motivierte Thesen und Denkfiguren am Begriff des Wissens erzeugen, indem sie Wissen als einen spezifischen seelischen Zustand der Überzeugtheit bestimmen oder auf derartige „innere“ Vorgänge zurückzuführen versuchen. In *Über Gewissheit* findet sich dieser antipsychologistische Feldzug nur am Rande fortgesetzt (vgl. ÜG 38, 42, 47). Wittgensteins vornehmliches Interesse gilt hier anderen Aspekten und Fragestellungen, die mit dem Begriff und der Struktur unseres Wissens verbunden sind und ihm durch die Lektüre von Moores Schriften aufgehen.

Es ist einerseits der besondere Status, den Moores auf den ersten Blick so „belanglose“, weil so selbstverständliche und triviale Sätze des „Wissens“ („Ich weiß, daß dies eine Hand ist“, „Ich weiß, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“ etc.) in unserem System von Überzeugungen innehaben, der Wittgenstein fasziniert. Andererseits ist es die Frage nach der Möglichkeit ihrer Rechtfertigung und Begründung, die ihn beschäftigt und die er nicht müde wird in verschiedenen Kontexten und auf unterschiedliche Beispiele angewandt stets von Neuem zu stellen: „Mit welchem Recht zweifle ich nicht an der Existenz meiner Hände?“ (ÜG 24). „Warum *können* wir uns in  $12 \times 12 = 144$  nicht verrechnet haben? (ÜG 43). Gibt es wirklich Gründe, die

---

<sup>53</sup> George Edward Moore (1873-1958) war Wittgensteins Vorgänger auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Cambridge.

wir für unsere Überzeugung, dass die Erde in den letzten 100 Jahren existiert hat, angeben können (vgl. ÜG 138)? Wer oder was legt fest, dass hier kein Zweifel möglich ist bzw. woher rührt es, dass in diesem Fall überhaupt kein Zweifel aufkommt?

Fragen wie diese schneiden und kreuzen sich, streben auseinander und wieder aufeinander zu und fügen sich auf diese Art und Weise in *Über Gewissheit* zu einem vielschichtigen Flechtwerk der Interrogation, das im besten Sinne des Wortes bis an die Grenzen des Denkmöglichen und Vorstellbaren reicht. Wittgensteins Befragung und Infragestellen dessen, was wir Wissen nennen, erschöpft sich nämlich nicht im Analysieren, im Drehen und Wenden von *Common sense*-Sätzen, die wir mit absoluter Sicherheit zu wissen beanspruchen, sondern entwickelt gerade an den Stellen seine maximale Überzeugungskraft, an denen gemeingültige Denk- und Sprachgewohnheiten in Form von absurden, konstruierten Sprachspielen und aberwitzigen Gedankenexperimenten überschritten werden. Ganz nach dem Prinzip einer Kenntlichmachung durch Überzeichnung und Verfremdung tritt in diesen fingierten Szenen und Situationen ganz deutlich zu Tage, auf welche Art und Weise wir Sinn und Unsinn unterscheiden, an welche spezifischen Voraussetzungen und kontextuellen Bedingungen unsere Sprachspiele des Wissens, Glaubens, des Zweifelns und der Gewissheit gebunden sind und durch welche Kriterien wir ihren jeweiligen Gebrauch legitimieren.<sup>54</sup>

Zunächst gilt es jedoch etwas eingehender nachzufragen, was genau es ist, das Wittgenstein an den Aussagen, die Moore mit dem Wort „wissen“ belegt, so außergewöhnlich findet, oder, um es etwas wissenschaftlicher zu formulieren, welcher Aspekt von Moores Ehrenrettung des *Common sense* ihm kritikwürdig erscheint.

Wittgensteins Untersuchung, dies muss vorab geklärt werden, zielt keineswegs darauf ab Moores Verteidigung eines sicheren Fundaments von Wissensansprüchen, auf das wir uns stützen und verlassen können, zurückzuweisen und einem epistemologischen Skeptizismus das Wort zu reden. Sein Bestreben ist nicht die *Common-sense*-Sätze, die Moore anführt, als ungesicherte, höchst fragwürdige Annahmen zu entlarven und dessen offensichtlichen Antiskeptizismus als nostalgischen Rest eines längst widerlegten naiven Realismus zu denunzieren. Wittgensteins Absichten liegen fernab von orthodoxen Zielsetzungen dieser Art. Sein Vorgehen muss viel eher als dialektischer Brückenschlag zwischen der Position eines radikalen Skeptizisten und Moores dogmatischem Beharren auf einem Fundament gesicherter Wissensbestände verstanden werden, dessen Erkenntniszuwachs in der Offenbarung liegt, dass beide, sowohl Moore als auch sein

---

<sup>54</sup> Als Beispiel sei hier auf Häuser verwiesen, die sich nach und nach in Dampf verwandeln, auf Vieh, das lachend und sprechend auf der Wiese Kopf steht (vgl. ÜG 513), auf eine Begegnung mit einem Marsbewohner (ÜG 430) und einem Farbenblinden (ÜG 526), sowie auf die etwas weniger überhöhte, dafür umso unheimlichere Bemerkung zu Ziffern, die sich von selbst auf dem Papier vertauschen (ÜG 337) oder einem Schüler, der einen Gegenstand im Zimmer sucht und dazu immer wieder von Neuem eine Lade öffnet und wieder schließt, um zu überprüfen, ob sich der Gegenstand in der Zwischenzeit nicht vielleicht doch darin findet (ÜG 315).



skeptischer Gegenspieler einem sprachlichen Missverständnis unterliegen. Ihr Grundirrtum, ihr gemeinsamer Fehler liegt in der Annahme, dass es sich bei ihrem Disput um ein Problem des *Wissens* handelt. Ihre „grammatische Täuschung“, so die Pointe Wittgensteins, besteht in dem Glauben, dass die von Moore aufgezählten Sätze etwas ausdrücken, was man entweder „wissen“ oder „nicht wissen“ *könne*, wo doch der Gebrauch des Wortes „wissen“ im Zusammenhang mit diesen Grundwahrheiten überhaupt keinen klaren Sinn hat. Wittgensteins Kritik ist somit sprachlicher Natur und richtet sich gegen eine Form von „Sprachmissbrauch“ (vgl. ÜG 6), gegen die missbräuchliche Verwendung des Begriffs „wissen“, die unser Denken „verhext“<sup>55</sup> und metaphysische Verkrampfungen auslöst. In all den Fällen, in denen Moore „ich weiß“ sagt und damit absolute Sicherheit und unerschütterliche Wahrheit zum Ausdruck zu bringen versucht, sollte nach Wittgenstein eigentlich „es steht fest“ stehen. »Ich weiß« soll hier eigentlich heißen: Ich *kann* mich nicht irren (vgl. ÜG 8). In gewohnt fragender Manier tastet er sich langsam zum Kern seiner Kritik und zum Zentrum seines Anliegens einer differenzierten Betrachtungs- und Verwendungsweise der Begriffe „wissen“ und „gewiss/sicher sein“ vor: „Und ist [es] nicht das, was Moore sagen will, wenn er sagt, er *wisse* alle jene Dinge?– Aber handelt sich’s wirklich darum, daß er’s weiß, und nicht darum, daß gewisse dieser Sätze für uns feststehen müssen?“ (ÜG 112).

Grundsätzlich assoziieren wir das Wort „wissen“ mit einem Höchstmass an Sicherheit und Gewissheit, sehen in seiner Verwendung die oberste Stufe einer hierarchisch geordneten Reihe von Einstellungen zu möglichen Gegenständen der Erkenntnis zum Ausdruck gebracht.<sup>56</sup> Sind wir uns nicht sicher, ob etwas der Fall ist oder nicht, so sagen wir, man könne es annehmen, glauben oder vermuten. Wenn wir uns hingegen absolut sicher sind, dass es sich so verhält, so behaupten wir, wir wissen es.<sup>57</sup> Wir sagen beispielsweise: „Ich kann es nicht ausschließen, dass er dasselbe Hemd besitzt wie ich“, „Ich vermute, dass sie uns morgen erneut Hausaufgaben geben wird“, „Ich glaube, dass wir in dieselbe Fahrschule gehen“ und „Ich weiß, dass mein Schlüssel am Küchentisch liegt“. Für Wittgenstein liegt der grundlegende Fehler nun darin, dass wir uns von dieser festgelegten Randordnung des Vermutens, Glaubens und Wissens, die gleichzeitig eine Hierarchie von sich steigernden Graden der Sicherheit ist, in die Irre führen und zu dem Schluss verleiten lassen, dass es sich bei all den Sätzen, die für uns unumstößlich feststehen, zugleich um Sätze handelt, deren Inhalt wir wissen. Da ich in keinem Moment daran zweifeln kann, dass mein Schlüssel am Küchentisch liegt, weiß ich, dass er am Küchentisch liegt. Das mag noch hingehen, doch wie steht es mit Sätzen wie „Wenn er am Küchentisch liegt, liegt er am Küchentisch“ oder

---

<sup>55</sup> ÜG 435: „Man wird oft von einem Wort behext. Z.B. vom Wort »wissen«“.

<sup>56</sup> Vgl. Schulte 1989, 212.

<sup>57</sup> „Man sagt auch »Ich *glaube* es nicht, ich *weiß* es« um eine Aussage zu verstärken und darauf hinzuweisen, dass es sich nicht bloß um eine Vermutung handelt (vgl. ÜG 424).

mit „ $2 \times 2 = 4$ “? Kann man tatsächlich sagen, man *wisse* dergleichen? Wir erliegen der Täuschung, dass überall dort, wo der Zweifel *per se* ausgeschlossen ist, von Wissen gesprochen, ja mehr noch, Wissen beansprucht werden kann (vgl. dazu Schulte 1989, 212f.). Exakt in diese Stoßrichtung geht auch Wittgensteins Kritik an Moores Verteidigung seiner Sammlung „unanzweifelbarer Wissenssätze“- deren Wissensanspruch Wittgenstein zufolge gerade auf Grund der Widersprüchlichkeit, die sich in ihrer begrifflichen Fassung als *unanzweifelbare Wissenssätze* offenbart, zurückgewiesen werden muss. Gerade weil die von Moore aufgezählten trivialen Selbstverständlichkeiten über jeden möglichen vernünftigen Zweifel erhaben sind, kann in ihrem Fall nicht von Wissen im üblichen Sinn, sondern- so der springende Punkt- ausschließlich von Gewissheiten, von Postulaten und Normen der Beschreibung und Erfahrung gesprochen werden: „Ich möchte sagen: Moore *weiß* nicht, was er zu wissen behauptet, aber es steht für ihn fest, so wie auch für mich; es als feststehend zu betrachten, gehört zur *Methode* unseres Zweifelns und Untersuchens“ (ÜG 151). Die Bedeutung, die diesen fundamentalen Sätzen in unserem Leben zukommt, die Rolle, die sie in unserer alltäglichen Handlungs- und Urteilspraxis spielen, ist nicht mit dem vergleichbar, was wir üblicherweise als Wissen bezeichnen. Denn unser Begriff des Wissens, oder die Art und Weise, wie wir im Normalfall von ihm Gebrauch machen, ist an einige Bedingungen geknüpft, die im Fall der Mooreschen Gewissheiten ganz eindeutig nicht erfüllt sind. Dazu zählen die logische Möglichkeit des Zweifelns, der Begründung, des Irrtums sowie der nachträglichen Korrektur. Entgegen der ersten Annahme geht der Gebrauch von „Ich weiß“ nämlich keineswegs darin auf bloß subjektive Sicherheit und absolute Überzeugtheit zu artikulieren, sondern verweist darauf, dass die Möglichkeit besteht die Wahrheit dessen, was man zu wissen beansprucht, durch anerkannte, gemeinschaftliche Regeln zu überprüfen. Es wäre äußerst naiv anzunehmen, dass sich aus der bloßen Äußerung »Ich weiß, dass es so ist« auf die Wahrheit einer Behauptung schließen ließe (vgl. ÜG 21). Um einen Satz, der mit »Ich weiß« eingeleitet wird, zu verifizieren genügt es nicht auf einen Geisteszustand absoluter Gewissheit, auf persönliche „Klarheit und Zweifelsfreiheit“ zu verweisen, sondern es müssen öffentliche Regeln und Kriterien vorhanden sein, die es anderen erlauben zu kontrollieren, ob auch wirklich Wissen vorliegt oder nicht. In *Über Gewissheit* heißt es zu dieser notwendigen objektiven Überprüfbarkeit eines Wissensanspruchs:

Aber aus seiner Äußerung »Ich weiß... « folgt nicht, er wisse es (ÜG 13).

Es muß erst erwiesen werden, dass er's weiß (ÜG 14).

Daß kein Irrtum möglich war, muß *erwiesen* werden. Die Versicherung »Ich weiß es « genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, dass ich mich (da) nicht irren kann, und dass ich mich *darin* nicht irre, muß *objektiv* feststellbar sein (ÜG 15).

Was Wittgenstein mit dem wissenschaftlich und philosophisch mehr als nur umstrittenen Begriff „objektiv“ auszudrücken versucht, wird durch folgendes Zitat etwas klarer: „Wissen ist das, wozu

wir gemeinsam gelangen können“ (MS 158 6r.). Was wir wissen, wissen wir nur auf der Basis unserer Interaktionen innerhalb einer Gemeinschaft. „Wissen“, „Wahrheit“ und „Objektivität“ stellen genuin soziale Begriffe dar, die ein gesellschaftliches Umfeld voraussetzen und einen Rahmen gemeinschaftlichen Handelns implizieren, durch den die Verbindlichkeiten des jeweils geltenden Wahrheitsdiskurses, die Normen der Begründung sowie die Kriterien von „wahr“ und „falsch“ festgelegt werden. Die „Objektivität“ jenes Zustands der Überzeugtheit, den wir „wissen“ nennen, ist also von öffentlichen Kriterien abhängig und die Angabe von Gründen, die sich aus der Anwendung dieser gemeinschaftlichen Regeln und Kriterien ergeben, rechtfertigt den jeweiligen Anspruch auf „Objektivität“. In *Über Gewissheit*: heißt es dazu „Ich habe für meine Sicherheit zwingende Gründe.« Diese Gründe machen die Sicherheit objektiv“ (ÜG 270). Der soziale und normative Charakter unserer Begründungs- und Rechtfertigungsmöglichkeiten tritt aber erst in der darauffolgenden Anmerkung vollends in Erscheinung: „Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich“ (ÜG 271). Welche Art der Beweisführung und des Belegs mich dazu berechtigen meine Rede mit den Worten „Ich weiß“ anheben zu lassen, liegt nicht in meinem Ermessen. So sehr ich auch von der Wahrheit einer Behauptung überzeugt sein mag: Wenn alle Andern mit mir in Widerspruch wären und alle Zeugnisse gegen mich sprächen-welchen Sinn hätte es da noch auf meinem »Ich weiß . . . « zu beharren (vgl. ÜG 503)? Ein Grund ist nicht etwas, worauf nur ich mich beziehen kann, sondern verweist stets in den Bereich des Intersubjektiven. Was als ausreichende Prüfung einer Aussage gilt, was man eine „Erfahrungsmäßige Begründung“ und was man „mit Recht davon überzeugt sein“ nennt (vgl. ÜG 82, 294, 296), hängt nicht von individuellen Kriterien ab, sondern bezieht sich auf gesellschaftlich bedingte Sprachkonventionen, Regeln und Diskursgesetze. „Ich weiß“ und „Ich bin mir sicher“ verweisen nie bloß auf *mein* Wissen und *meine* Sicherheit: „Wir sind dessen ganz sicher, heißt nicht nur, dass jeder Einzelne dessen gewiß ist, sondern, dass wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch Wissenschaft und Erziehung verbunden ist“ (ÜG 298). Sollte es mir im Rahmen einer Auseinandersetzung also nicht gelingen jemanden mit der bloßen Versicherung, ich wisse es, zu überzeugen, habe ich die Möglichkeit meinen Wissensanspruch durch allgemein anerkannte Gründe zu rechtfertigen. Entgegnet mir mein Gegenüber beispielsweise auf meine Aussage „Ich weiß, dass sich Leonardo da Vincis ‚Mona Lisa‘ im Louvre befindet“ „Woher weißt du das?“ kann ich ihn, abgesehen von der Möglichkeit, ihn zur selbstständigen Überprüfung auf die Reise zu schicken, auf einen anerkannten Museumsführer oder ein verlässliches Nachschlagewerk verweisen, um mein Wissen zu belegen. Vorausgesetzt ist hier natürlich, dass dem anderen dieses Sprachspiel der Begründung geläufig ist und er diese Art des Nachweises akzeptiert: „Wenn also der Andre das Sprachspiel kennt, so würde er zugeben, daß ich das weiß. Der Andre muß sich, wenn er das Sprachspiel kennt, vorstellen können, *wie*

man so etwas wissen kann“ (ÜG 18). Dieses Beispiel beschreibt selbstverständlich nur eine von vielen möglichen Arten der Begründung eines Wissensanspruchs (in anderen Fällen wird man vielleicht ein Experiment durchführen oder etwas unmittelbar in Augenschein nehmen). Grundsätzlich zeigt man in all diesen „Beweisverfahren“ jedoch den Weg an, der zu einer bestimmten Aussage, Handlung oder Meinung geführt hat und über den sich andere meiner Behauptung vergewissern oder sie einer Kontrolle unterziehen können. Dies impliziert natürlich auch, dass man mich auf diesem Wege des Irrtums überführen und dazu bringen kann meinen Wissensanspruch als unberechtigt zurückzunehmen oder zu revidieren. So sehr die Wahrheit einer Aussage für mich auch feststehen mag, besteht stets die Möglichkeit, dass ich zu der Erkenntnis gelange, dass ich nicht „wusste“, sondern „zu wissen glaubte“ (ÜG 21). Jeder Anspruch auf Irrtumslosigkeit kann sich einmal als falsch erweisen. Über jedem Wissenssatz schwebt das Damoklesschwert der Falsifikation. Und exakt in diesem Punkt divergieren Moores Gewissheiten von unseren üblichen Erfahrungsurteilen und Sätzen des Wissens. Da Moores „Trivialitäten“ diese grundlegenden Voraussetzungen des Wissens, die Möglichkeit des Irrtums sowie die Möglichkeit der Begründung, der Überprüfung und Rechtfertigung nicht erfüllen, sondern regelrecht ausschließen, ist der Gebrauch von „Ich weiß“ in ihrem Fall höchst unklar, um nicht zu sagen, missverständlich.<sup>58</sup>

## 2. Beispiel: „Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“

*„Dazu eine komische Bemerkung H. Newmans: ‚Daß es mir – oder Allen – so scheint, daraus folgt nicht, daß es so ist. Wohl aber läßt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann‘“ (vgl. dazu ÜG 1 und 2).*

Der Grund, weshalb der Unterscheidung von Wissen und Gewissheit soviel Bedeutung zuerkannt wird, wird erst später vollständig klar werden. Vorab sei jedoch darauf hingewiesen, dass mit dem Begriff der Gewissheit die Idee des „Abrichtens“ weiterentwickelt werden soll, da das Konzept, oder vielmehr, die Notwendigkeit eines Lernens qua Abrichtung erst vor dem Hintergrund der Unbegründbarkeit und Unanzweifelbarkeit fundamentaler Gewissheiten, die eine Weltbildgemeinschaft einen, seinen vollen Bedeutungs- und Implikationsreichtum entfaltet.

Am Beispiel des Satzes „Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“, den Wittgenstein im Zuge seiner Analysen zu Moores *Common-sense*- Philosophie immer wieder aufgreift, soll die vorausgegangene These nun überprüft und in der Anwendung auf ein konkretes Beispiel schärfer konturiert werden. Die „seltsame Zweifellosigkeit“, die dieser Satz ausstrahlt

---

<sup>58</sup> Ganz im Sinne dieses Interesses verschiedene Formen der „Sprachverwirrung“ durch einen differenzierten und reflektierten Gebrauch unserer Wörter und Begriffe aufzulösen, ist auch folgendes Zitat zu verstehen: „Ich möchte den Ausdruck »Ich weiß« für die Fälle reservieren, in denen er im normalen Sprachverkehr gebraucht wird“ (ÜG 260).

sowie die verschiedenen Gründen für seinen Sonderstatus in unserem Urteilsspiel werden dabei im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Damit verbundenen Fragen- und vielleicht noch stärker- damit einhergehenden Fraglosigkeiten soll im Folgenden nachgespürt werden.

Konfrontierte man einen unvoreingenommenen Betrachter mit dem eben zitierten Satz würde er diesen aller Wahrscheinlichkeit nach ohne lange zu zögern bewahrheiten. Auf die Frage, ob er diese Aussage bestätigen könne, würde er vermutlich antworten: „Aber selbstverständlich weiß ich, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat. Wie könnte es anders sein!“. Im Normalfall steht der Wahrheitsgehalt dieses Satzes für jeden „vernünftigen“ Menschen fest, ja mehr noch, er steht außer Frage. Mit dem Verweis auf „objektives Wissen“, das man am Beispiel dieser Aussage zum Ausdruck gebracht findet, könnte man die etwas hastig vorgetragene *ad hoc* Antwort durch eine kollektiv abgesicherte Kategorie zu fundieren versuchen. Und völlig abwegig wäre dies natürlich nicht. Tatsächlich ist der Satz, so wie auch die anderen Trivialitäten, auf deren Wissensstatus Moore beharrt, *objektiv*- in dem Sinne, dass es sich dabei nicht um eine private Glaubenssache und kein subjektives Fürwahrhalten handelt. Indem ich behaupte, ich wisse, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert habe, drücke ich aus, dass dies keineswegs nur meine subjektive Annahme ist, sondern dass jeder „vernünftige“ Mensch diese Überzeugung teilt. Die Wendung „ich weiß“ impliziert jedoch, dass sich diese objektive Sicherheit auch überprüfen und durch Gründe belegen lässt – und genau hier liegt das Problem. Denn welche Gründe könnte ich formulieren, um einen Zweifelnden von der Existenz der Erde vor zirka hundert Jahren zu überzeugen? Welche Untersuchungen ließen sich anstellen, um die Wahrheit dieser „Hypothese“ zu bestätigen oder zu entkräften? In ÜG 138 heißt es dazu: „Es gibt z.B. historische Untersuchungen und Untersuchungen über die Gestalt und auch (über) das Alter der Erde, aber nicht darüber, ob die Erde in den letzten hundert Jahren existiert habe“. Wittgenstein gibt damit nicht zu verstehen, dass hier eine fundamentale historische Fragestellung außer Acht gelassen wurde, sondern, dass wir uns nicht vorstellen können, wie in diesem Fall eine Untersuchung und ein Begründungsverfahren aussehen sollten. Natürlich könnte man an dieser Stelle einwenden und wie folgt argumentieren: Da wir ein wohlbegründetes Wissen darüber haben, dass die Erde etwa fünf Milliarden Jahre alt ist; und da dies zweifellos impliziert, dass die Erde in den letzten hundert Jahren existiert hat, dürfen wir doch auch annehmen, dass man die Aussage „Die Erde ist älter als hundert Jahre“ mit guten Gründen *wissen* könne.<sup>59</sup> Bei näherer Betrachtung hält diese Argumentation jedoch nicht stand und entlarvt sich als „Scheinbegründung“. Die Gewissheit des Erdalters, welches sich durch allerlei Beweisgründe belegen lässt, setzt stets schon voraus und ist ihrerseits davon abhängig, dass die Annahme der Existenz der Erde in den letzten hundert Jahren

---

<sup>59</sup> Vgl. Andreas Krebs: *Worauf man sich verlässt. Sprach- und Erkenntnisphilosophie in Ludwig Wittgensteins "Über Gewissheit"*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2007, 32f.

fraglos akzeptiert wird, da die notwendigen Beweisgründe (Fossilien, Gesteinsproben etc.) erst vor diesem Hintergrund die Rolle von Belegen spielen können. Es ist also berechtigt zu sagen man „wisse“, dass die Erde zirka fünf Milliarden Jahre alt sei, nicht aber, man „wisse“, dass sie älter als hundert Jahre sei, da letzteres schon als gewiss vorausgesetzt sein muss, um ersteres, die Veranschlagung des Erdalters auf mehrere Milliarden Jahre, begründeterweise „wissen“ zu können. Da ein Grund die Sicherheit dessen, was es zu begründen gilt, vergrößern muss, ist eine Begründung unseres Ausgangssatzes („Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“) auf diese Weise nicht möglich.<sup>60</sup> Als fundamentale Gewissheit, die den Raum definiert, in dem der Umgang mit Gründen erst möglich wird, gibt es nichts, was diesen Satz weiter begründen könnte. Seine Wahrheit ist so sicher, dass kein Beleg, keine empirischen Daten sie noch sicherer machen und kein Gegenbeweis sie falsifizieren könnte.<sup>61</sup> Wittgenstein setzt daher fort:

Freilich, viele von uns hören Berichte über diesen Zeitraum von ihren Eltern und Großeltern; aber können sich die nicht irren?– »Unsinn« wird man sagen, »Wie sollen sich denn alle diese Menschen irren!« Aber ist das ein Argument? Ist es nicht einfach die Zurückweisung einer Idee? Und etwa eine Begriffsbestimmung? Denn rede ich hier von einem möglichen Irrtum, so ändert das die Rolle, die »Irrtum« und »Wahrheit« in unserem Leben spielen (ÜG 138).

Anders als im Fall von empirisch-deskriptiven Wissenssätzen, die untrennbar an die Möglichkeit der Falsifikation gekoppelt sind, ist der Irrtum im Fall von „Die Erde ist älter als hundert Jahre“ *logisch* ausgeschlossen (vgl. ÜG 194). Eine »Revision« dieser Grundannahme käme einer Vernichtung aller grundlegenden Maßstäbe gleich (vgl. ÜG 492), würde eine radikale Verschiebung unserer Kriterien für „wahr“ und „falsch“ nach sich ziehen und unsere Urteilsfähigkeit in ihren Grundfesten erschüttern. In ÜG 69 schreibt Wittgenstein dazu: „Ich möchte sagen: »Wenn ich mich *darin* irre, so habe ich *keine* Gewähr, dass irgend etwas, was ich sage, wahr ist«. Grundsätzlich muss jedoch einmal kritisch nachgefragt werden, wie ein Irrtum in diesem Fall überhaupt aussähe z.B. die Entdeckung, dass es ein Irrtum war. Welches Ereignis, welche Information könnte uns dazu bewegen die Existenz der Erde vor hundert Jahren ernsthaft in Zweifel zu ziehen?<sup>62</sup> Und noch viel entscheidender: Wie würde sich dieser Glaubenswandel praktisch betätigen (vgl. ÜG 89)? Welche Konsequenzen wären zu erwarten?

---

<sup>60</sup> Vgl. dazu ÜG 1 und ÜG 307.

<sup>61</sup> Bei Andreas Krebs heißt es zu diesem eigentümlichen Status Moorescher Sätze- in dem Sinne, dass sie das begrenzen, was überhaupt als Bestätigung oder Entkräftung einer Aussage gelten kann: „Nicht anhand empirischer Daten überprüft man die Überzeugungskraft Moore'scher Sätze, sondern anhand dieser wird beurteilt, ob irgendwelche Daten überhaupt ernst genommen werden können; nicht Moore'sche Sätze werden an Befunden gemessen, sondern umgekehrt. Ihre Rolle ist für gewöhnlich also *normativ*. Sie gehören zu den Maßstäben des Urteilens“ (Krebs 2007, 34).

<sup>62</sup> Ganz bewusst verweist Wittgenstein in ÜG 259 auf die Möglichkeit eines wissenschaftlich-philosophischen Zweifels: „Wer daran zweifelt, dass die Erde seit 100 Jahren existiert hat, könnte einen wissenschaftlichen oder aber einen philosophischen Zweifel haben“. Er lässt diesen Zweifel jedoch nur als Sonderfall gelten. Im Normalfall hat ein „vernünftiger Mensch“ diese Zweifel *nicht* (vgl. ÜG 219, 220, 221).

Müsste man nicht folglich das Wesen aller geologischen und historischen Evidenz in Frage stellen? Und könnte man dann nicht noch weiter gehen und auch die gegenwärtige Existenz des Planeten Erde und all die physikalischen Gegenstände um uns bestreiten?<sup>63</sup> Skeptizistische Höhenflüge dieser Art finden sich in *Über Gewissheit en masse*. Immer wieder erlaubt sich Wittgenstein dieses Abdriften ins Reich des völlig Absurden, jedoch nur, um im nächsten Atemzug, oder in der darauffolgenden Bemerkung, die Unbesonnenheit dieser Gedankenkapriolen und skeptizistischen Exzesse hervorzukehren: „Ist also die Hypothese möglich, dass es alle die Dinge in unserer Umgebung nicht gibt? Wäre sie nicht wie die, daß wir uns in allen Rechnungen verrechnet haben?“ (ÜG 55).

Natürlich ist es möglich jeden Wissensanspruch sowie auch dessen Gründe und wieder deren Gründe stets aufs Neue in Zweifel zu ziehen. Rein *theoretisch* lässt sich der Zweifel unendlich fortsetzen. An irgendeinem Punkt verliert er jedoch seinen Sinn, kann nicht mehr ernst genommen und als ein Ausdruck von *Zweifel* betrachtet werden (vgl. Krebs 2007, 35). Genauso, wie es Gründe für eine Behauptung geben muss, bedarf auch der Zweifel seinerseits der Gründe, um nicht in den Ab-grund eines unendlichen Kreisens zu stürzen und im erkenntniskritischen Akt der Selbstanwendung seine eigene Vernichtung einzuleiten. Jeder noch so engagierte Zweifel hat und braucht Grenzen. Irgendwann darf der In-Frage-Gestellte das ewige „Woher weißt du das?“ seines zweifelnden Gegenübers berechtigterweise mit einer Gegenfrage wie etwa „Wieso glaubst du, dass ich hier falsch liegen könnte?“ oder „Wieso denkst du, dass man diesem Beleg nicht trauen kann?“ quittieren und die Begründungsforderung damit an den Zweifelnden zurückspielen. Dieser sieht sich dadurch vor die Aufgabe gestellt sein Fragespiel zu rechtfertigen und seine Einwände durch Gründe zu belegen. Er muss einsichtig machen, wieso die Möglichkeit, die sein Zweifel impliziert, unbedingt in Betracht zu ziehen ist. Unter dieser Voraussetzung steht nicht mehr von vornherein fest, wem zuerst die Gründe ausgehen werden: dem argwöhnisch Fragenden oder dem Befragten.

Überträgt man diese Forderung, dass auch ein Zweifel prinzipiell gerechtfertigt werden muss, nun auf unseren Ausgangssatz „Die Erde ist älter als hundert Jahre“ so zeigt sich, dass der Gebrauch von Zweifelsbekundungen in diesem Fall aus Mangel an Gründen schon bald abgebrochen werden müsste. Worauf könnte man verweisen, um einem Zweifel hier Berechtigung zu verleihen? Welche Beobachtungen und Indizien ließen sich anführen, um die Aussage „Die Erde ist älter als hundert Jahre“ anzugreifen und ihre Selbstverständlichkeit und unumstößliche Gewissheit ins Zwielflicht zu rücken? Will man eine Aussage wie „Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“ in Frage stellen, so stößt man unweigerlich auf

---

<sup>63</sup> Ganz in diesem Sinne heißt es in ÜG 231: „Wenn einer bezweifelte, ob die Erde vor 100 Jahren existiert hat, so verstünde ich das *darum* nicht, weil ich nicht wüsste, was dieser noch als Evidenz gelten ließe und was nicht“.

die Schwierigkeit, dass es sich dabei um eine fundamentale Überzeugung handelt, die auf keinen Gründen beruht, an denen ein Zweifel rütteln könnte: „Wohin ich auch schaue, ich finde keinen Grund, daran zu zweifeln [...]“ (ÜG 123). Alles in meinem Weltbild spricht dafür und nichts dagegen, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat. Die Annahme, die Erde existiere vielleicht erst seit kurzem, etwa erst seit meiner Geburt, erscheint müßig. Nichts würde daraus folgen oder dadurch erklärt werden (vgl. ÜG 117). Keine meiner bisherigen Erfahrungen und Erkenntnisse ließe sich damit in Einklang bringen. Vollkommen losgelöst von all dem, was ich jemals gehört oder gesehen habe, stünde diese These als bloße Behauptung zusammenhanglos und fremd im Raum.

So wenig sich der Satz „Ich weiß, dass die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat“ durch Gründe belegen lässt, so wenig ist er durch etwaige Zweifel zu entkräften. Als fundamentale Gewissheit stoßen wir mit diesem Satz- sowie auch im Fall der anderen Mooreschen Gewissheiten- an die Grenzen der Möglichkeit des Zweifels und der Rechtfertigung. Jeder Versuch diese Gewissheiten reflexiv einzuholen oder erkenntniskritisch zu transzendieren, ist zum Scheitern verurteilt, gelangt nicht über die Feststellung hinaus, dass dies eben unsere übliche Verfahrensweise ist und wir dieses Sprachspiel eben so spielen (vgl. ÜG 56).

Müsste man einem Kind erklären, warum man so felsenfest davon überzeugt sei, dass es die Erde bereits vor seiner Geburt gegeben habe, würde man nach einigen mehr oder weniger erfolgreichen Begründungs- bzw. Rechtfertigungsversuchen verzweifelt kapitulieren und eingestehen: „Ich kann dir keine weiteren Gründe geben, aber wenn du mehr lernst, wirst du auch dieser Meinung sein“ (vgl. ÜG 206). Freilich gibt es Rechtfertigung; aber jede Rechtfertigung hat ein Ende (vgl. ÜG 192). Irgendwann kommt jede Erklärung erschöpft bei der Beschreibung an und muss darauf hinweisen, dass weitere Fragen und Zweifel keinen Sinn haben: „So ist eben dieses Sprachspiel“ (ÜG 56). Der Sprössling hat sich mit dieser Antwort zufrieden zu geben. Gläubig wird er die Fakten, die man ihm lehrt, akzeptieren. Er wird lernen, dass die Erde seit Millionen von Jahren existiert, dass sie ein Körper ist, auf dessen Oberfläche wir uns bewegen und dass sie sowenig plötzlich verschwindet und dergleichen wie irgendein anderer fester Körper (vgl. ÜG 234). All dies und unendlich viele andere geographische, geschichtliche und biologische Fakten wird er für wahr halten, wird sie auf die Autorität seiner Mitmenschen hin annehmen, ihnen vollen Glauben schenken und in sein Weltbild und Orientierungssystem integrieren. Würde er später zu einem anderen sagen „Ich weiß, daß die Erde schon viele hundert Jahre alt ist“ hieße das: Er habe es gelernt (vgl. ÜG 165).<sup>64</sup> Wer gelernt hat, dass die Erde viele Millionen Jahre alt ist, wer dies hundertmal gehört uns gelesen hat, sagt nun, er *wisse* es (vgl. ÜG 165). Dies bedeutet natürlich nicht, dass er dies selbst überprüft hat, dass

---

<sup>64</sup> Vgl. dazu auch ÜG 583: „»Ich weiß, dass das auf ... heißt.« – Wie weißt du das? –»Ich habe ... gelernt.«“.



er logisch-rationale Gründe oder eine empirische Validierung für diese Aussage vorweisen könnte, sondern dass es sich hierbei um eine Grundüberzeugung seiner Kulturgemeinschaft und einen Grundbestandteil seines Weltbildes handelt, deren Akzeptanz oder Zurückweisung keine Frage der freien Entscheidung ist: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (ÜG 94).<sup>65</sup>

Aus diesem Grund ist es irreführend im Fall der Mooreschen Sätze von begründetem Wissen oder objektiven „Wahrheiten“ zu sprechen. Mit dem Vorhandensein der Mooreschen Basissätze wird weniger auf ein System hinreichend begründeten, fundierten Wissens als auf ein Fundament unanzweifelbarer Gewissheiten verwiesen. Die Aussagen, die Moore im Rahmen seiner *Common-sense* Philosophie auflistet, stellen keine Behauptungen dar, die sich durch Verifikation oder Überprüfung von Kriterien belegen lassen, sondern repräsentieren tiefe Verbindlichkeiten, die das Verwurzelt-Sein in einer Gemeinschaft andeuten und unsere Denk- und Handlungsweisen vereinheitlichend prägen. All die Selbstverständlichkeiten, die Moore so unabweisbar zu „wissen“ beansprucht, verweisen auf einen Zusammenhang, der uns beim Spielen der verschiedenen Sprachspiele Sicherheit gibt, auf ein Feld von Unsuspendierbarem, das im Sinne eines „relativen Aprioris“<sup>66</sup> jeglichem Zweifel und jeder möglichen Infragestellung entzogen ist. Nur, weil dieses Gerüst von Grundüberzeugungen unumstößlich feststeht, ist es möglich, dass andere komplexere und in gewisser Hinsicht „beweglichere“ Sprachspielpraktiken sinnvoll zur Anwendung gebracht werden können. Als feststehende Rotationsachse unseres Urteilssystems bilden Moores Gewissheiten den Angelpunkt, um den sich die restlichen Sätze unseres Wissenssystems drehen (vgl. ÜG 152).<sup>67</sup> Ihre Infragestellung bedeutet zugleich unser gesamtes System der Evidenz in Zweifel zu ziehen. Mit ihnen steht und fällt die Basis unserer epistemischen und diskursiven Praktiken. In ÜG 509 heißt es dazu: „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt) auf etwas verlassen kann«.“

---

<sup>65</sup> Weder auf einer Erfahrungsbasis noch auf der Verifikation von Hypothesen beruhend, stellt unser Weltbild kein System naturwissenschaftlich geprüfter Axiome dar, sondern ähnelt eher einer Art Mythologie (vgl. ÜG 95).

<sup>66</sup> In Anlehnung an Kants in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (KrV 38, A2) formulierten Erkenntnistheorie verstehe ich unter einem „relativen Apriori“ Anschauungs- und Erkenntnisformen, die nicht der Erfahrung entstammen, sondern als grundlegende Modi des Wirklichkeitsbezugs dieser vorausgehen und sie bedingen. „Relativ“ sind diese Erkenntnismittel insofern, als die Art dieser Apriori nicht ein für alle mal feststeht und für alle Menschen in gleichem Maße gilt, sondern als wandelbare, kontextuell abhängige Maßstäbe und Grundsätze einem dynamischen, veränderlichen Prozess unterworfen sind.

<sup>67</sup> Vgl. dazu Wittgensteins Flussbettmetapher in ÜG 96. Hier wird das Verhältnis zwischen normativen und deskriptiven Erfahrungssätzen als Verhältnis zwischen Flussbett und dem darin fließenden Wasser zur Darstellung gebracht: „Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten [...]“.

### 3. Wissen und Wahrheit im Rahmen eines „objektiven Relativismus“

So trügerisch nebensächlich diese in Klammern gesetzte Bemerkung auch auf den Plan treten mag, findet sich in diesem Zusatz ein Kernelement von Wittgensteins Erkenntnistheorie zum Ausdruck gebracht, das ob seiner Lakonie und verkürzt-verdichteten Form einiger Erklärungen bedarf.

Wie bereits erwähnt, geht es Wittgenstein in *Über Gewissheit* nicht darum Moores als Sätze des Wissens deklarierte „Selbstverständlichkeiten“ unter dem Verdacht des „Sprachmissbrauchs“ unserem alltäglichen Sprachgebrauch zu entziehen. Er maß sich nicht die Autorität eines grammatischen Richters an, versteht sich nicht als „Sprachpolizei“, die darauf abzielt missbräuchliche Wortverbindungen einer zensurierenden Instanz zu unterwerfen. Wittgensteins Interesse gilt viel eher einer Art Bewusstseinschärfung. Sein Bestreben ist es auf einen blinden Fleck unserer Wissens- und Wahrheitskonzeption aufmerksam zu machen, der ihm in Moores aussichtslosem- weil unter falschen Voraussetzungen stattfindendem- Kampf gegen seinen skeptischen Widerpart klar wird. Grundsätzlich hindert uns natürlich nichts daran Moores Rede von „Wissen“ aufzugreifen und zu übernehmen. In speziellen Situationen tun wir dies auch. Unter ganz bestimmten, eher ungewöhnlichen Umständen können Aussagen wie „Ich weiß, dass ich zwei Hände habe“<sup>68</sup> oder „Ich weiß, dass die Erde vor meiner Geburt existiert hat“ durchaus sinnvoll zur Anwendung gebracht werden. Die eigentliche Gefahr besteht für Wittgenstein darin, dass wir uns dabei in den seltensten Fällen Gedanken über die logisch-grammatischen Implikationen dieser Behauptungen machen. Unterschiedlos verwenden wir den Begriff „wissen“ im Fall von gewöhnlichen, auf Gründen und Belegen basierenden Erfahrungssätzen sowie im Fall von unumstößlichen, irrtumsneutralen, tautologischen Weltbildgewissheiten, ohne zu berücksichtigen, dass letztere weder auf Erfahrungserkenntnissen noch auf der Verifikation von Hypothesen, sondern schlicht und einfach auf einem Setzungsakt beruhen. Das Unheil dieser undifferenzierten Verwendungsweise entfaltet sich schließlich darin, dass wir uns durch diese Analogiebildung in die Irre führen und zu Trugschlüssen bezüglich invarianter, ontologisch-metaphysischer Wahrheiten verleiten lassen, die letztgültig begründet, transzendent abgesichert und unveränderlich sind. Worum es Wittgenstein in *Über Gewissheit* also geht- wenn ein synthetisierendes Urteil dieser Art bezüglich dieses breit gefächerten, thematisch unendlich verzweigten Werkes nur irgendwie zu verantworten wäre- ist eine Entmythologisierung unseres emphatischen Wissensbegriffs und unserer Konzeption von „Wahrheit“. Für Wittgenstein gibt es kein „objektives Wissen“ in einem sprachspieltranszendenten, kulturinvarianten Sinne, weil es

---

<sup>68</sup> Etwa nach einem Unfall, wo durchaus berechtigte Zweifel darüber bestehen können, ob ich zwei Hände besitze oder nicht.

keine letzte Begründung des Wissens gibt. Der grundlegende Gedanke, der sich hinter Wittgensteins Beharren auf dem kategorialen Unterschied zwischen „Wissen“ und „Gewissheit“ verbirgt, ist die Idee, dass unser gesamtes Wissenssystem und unsere epistemischen Praktiken auf Annahmen, Regeln und Prinzipien beruhen, die selbst unbegründet oder zumindest nicht letztgültig begründet sind. Unsere (sprachspielrelativen) Sätze des Wissens beruhen auf Sätzen des Glaubens<sup>69</sup>, oder wie es in ÜG 253 heißt: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“. Damit unsere Sprachspiele des Prüfens, Untersuchens und Begründens sinnvoll zur Anwendung gebracht werden können, müssen die Grundlagen und Instrumente der Prüfung akzeptiert und nicht auch der Prüfung unterzogen werden. Damit unser Wahrheitsspiel überhaupt „greift“ und funktionieren kann, muss es etwas geben, das den tradierten Verfahren der Verifikation und Falsifikation keine Angriffsfläche bietet, sondern gegenüber diesen Techniken der Überprüfung immunisiert ist: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch“ (ÜG 205).

Was bedeutet diese Unbegründbarkeit unserer Weltbildgewissheiten aber für unser Konzept des Wissens, für unsere Theorien von Wahrheit und Erkenntnis? Wenn unser gesamtes System der Evidenz auf dem Prinzip des Glaubens und ›Fürwahrhaltens‹ beruht: Macht es dann überhaupt noch Sinn an dem Begriff der Wahrheit festzuhalten? Wird er nicht zum „leeren Signifikanten“, der sich mit allen möglichen Werten, Annahmen und Denkstrukturen besetzen lässt? Polemisch formuliert: Müssen wir die Kategorie „Wahrheit“ dann nicht dem Verdacht der Beliebigkeit aussetzen? Sinken unsere Erkenntniskriterien und Maßstäbe der Vernünftigkeit nicht auf den Status arbiträrer Festlegungen herab, die sich den Launen des Zufalls oder der Willkür einzelner gelehrter „Persönlichkeiten“ verdanken? Sind Wahrheitsansprüche im Anschluss an die hier vorgetragenen Thesen überhaupt noch zu rechtfertigen?

Der besondere Reiz der Wittgensteinschen Philosophie besteht darin, dass sie in Bezug auf Fragen dieser Art keine eindeutigen Antworten liefert. Gekonnt verhindert es der Philosoph komplexe Fragestellungen wie „Gibt es eine Rechtfertigung für unser Wissen?“ oder „Kann man sich auf etwas verlassen?“ definitiv zu beantworten, indem er sich auf die Seite eines radikalen Erkenntnisskeptizismus schlägt oder einem metaphysischen Dogmatismus argumentativ den Rücken stärkt. Wittgensteins große Kunst ist es theoretischen Verlockungen dieser Art zu widerstehen, ihnen gegenüber eine „asketische Haltung“ einzunehmen bzw. bezüglich ihrer Ideale agnostisch zu bleiben. Bravourös gelingt es ihm die Kontingenz und Relativität unserer Sprachspiele und Prinzipien offen zu legen, ohne einem Relativismus zu verfallen und jeder Form

---

<sup>69</sup>„Was ich weiß, das glaube ich“ (ÜG 177).

von Rationalität eine Absage zu erteilen.<sup>70</sup> Natürlich ist unser Wissen von Unsicherheiten behaftet und unsere Wahrheitskriterien nur begrenzt gültig. Dennoch wäre es verfehlt von einer Willkür<sup>71</sup> und Beliebigkeit unserer Rationalitätsstandards und unserer Begriffsbildung zu sprechen. Die Willkür lässt sich womöglich von einem systemexternen Standpunkt aus feststellen, als aktives Mitglied einer kulturellen Gemeinschaft hat man es jedoch mit verbindlichen Normen und Ordnungsprinzipien zu tun, die nichts dem Zufall oder der freien, individuellen Entscheidung überlassen.<sup>72</sup> Der Zwang, der von diesen Verbindlichkeiten ausgeht, gründet aber nicht in einer wie auch immer gearteten naturgegebenen „Ordnung der Dinge“, sondern besteht einzig und allein in einer sozialen Praxis, die erlernt wurde.<sup>73</sup>

Müsste Wittgenstein also zu der eben formulierten Frage bezüglich der Legitimität des Begriffs der „Wahrheit“ Stellung beziehen, würde er womöglich gegen dessen Verwendung im Singular wettern, seine Gebrauchsform im Plural jedoch anerkennen und befürworten. Für den späten Wittgenstein gibt es nicht *die eine* Wahrheit in einem absoluten, metaphysischen Sinne, sondern nur „Wahrheit“ im je kulturspezifisch integrierten System von Erkenntnis und Handeln. Wahrheit ist für Wittgenstein immer *unsere* Wahrheit, ist das, was die Mitglieder einer Weltbildgemeinschaft denkend und handelnd verbindet. Eingebettet in eine spezifische Lebensform und in einem konkreten Gebrauchszusammenhang stehend kann für ein Wahrheits- und Urteilsspiel niemals absolute *Gültigkeit* beansprucht, sondern durch Unterricht und Erziehung bestenfalls dessen *Geltung* gesichert werden (vgl. dazu Kober 1993, 185). Ganz in diesem Sinne ist auch das Zitat zu verstehen, mit dem dieses Kapitel eingeleitet wurde. Die Tatsache, dass wir uns erkenntnistheoretisch und erkenntnispraktisch auf ein Fundament von unanzweifelbaren Gewissheiten verlassen, bedeutet nicht, dass wir uns darauf im Sinne

---

<sup>70</sup> Michael Kober spricht in diesem Sinne, in Bezug auf Wittgensteins Konzeption von Wissen, die Wissen zwar relativiert, Rationalität dabei aber nicht aufgibt, Rationalität innerhalb einer Lebensform also nicht als willkürlich oder dezisionistisch betrachtet, von einer „Rationalität ohne Dogma und Relativismus“ (vgl. Kober 1993, 348).

<sup>71</sup> Die Frage nach der Willkür der Grammatik ist insofern delikater, als Wittgenstein zwar konventionalistische Züge hat (wir legen die Regeln fest und folgen diesen Regeln blind), er den Spielraum für eine freie Ausgestaltung des Regelwerks aber im Hinblick auf die Zwecke und die Praxis, in der wir stehen, und die uns zu bestimmten Handlungen motivieren, begrenzt. Rudolf Haller schreibt dazu, diesen Gedanken „willkürlicher Regeln“, die ad libitum gesetzt sind, hinsichtlich der Optionen ihrer Anwendung jedoch durch Zwecke und Handlungszusammenhänge begrenzt sind, auf das Spiel ganz allgemein übertragend: „Die Willkür, die dadurch nahegelegt scheint, daß die Regeln eines Spiels nicht an und für sich gelten, sondern nur für den, der ein Spiel spielt oder es anerkennt, diese Willkürlichkeit ist 'von innen' durch die Tatsache des Befolgens der Regeln und 'von außen' durch die Lebensform begrenzt“ (Rudolf Haller: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise“, in: R. Haller (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*. Beiträge des Wittgenstein-Symposiums von Rom 1979 [Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 5]. Wien: Holder-Pichler-Tempsky. 1981, 57-68, 63).

<sup>72</sup> Vgl. dazu Z 357. Wittgenstein bezieht sich hier auf unser System der Farben, das er als Beispiel heranzieht, um sich die kulturbedingte, gleichzeitig willkürliche und nicht-willkürliche Begriffsbildung jeder Art klar zu machen: „Hat denn dieses System etwas Willkürliches? Ja und nein. Es ist mit Willkürlichem verwandt, und mit Nichtwillkürlichem“.

<sup>73</sup> Schon in einer Vorlesung aus den Jahren 1930-35 reflektiert Wittgenstein diese Idee der Willkür unserer Sprachspiele, die sich nicht als eine Willkür der Beliebigkeit verstehen lässt, sondern als Gegenpol zu dem Konzept einer metaphysischen Notwendigkeit unserer Sprachspiele betrachtet werden muss: »Die Regeln der Grammatik sind willkürlich in dem Sinne, in dem die Regeln eines Spiels willkürlich sind. Wir können sie auch anders gestalten, doch dann ist es ein anderes Spiel.« (VORL, 79; zitiert nach Hintikka 1996, 306).

ewiggültiger, transzendent abgesicherter Wahrheiten, die jegliche Möglichkeit einer Revision ausschließen, verlassen *können*. Die Fundamentalität und Sicherheit unseres Erkenntnissystems muss als lebenspraktische Verwurzelung verstanden werden, die sich auf kein wie auch immer geartetes ontologisches Substrat zurückführen lässt. In diesem Sinne heißt es in ÜG 196: „Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher *annehmen*, nach der wir mit Sicherheit und ohne Zweifel *handeln*.“

Ein abstrakter Gebrauch von „wahr“ und „falsch“ jenseits der sprachspielspezifischen praktischen Bewährung sowie metaphysische Aussagen über die Welt so wie sie *wirklich* ist, machen daher keinen Sinn und müssen als ein Rückfall in ein von apriorischen Mythen geprägtes Denken zurückgewiesen werden:

Unsinn aber wäre es zu sagen, wir betrachten etwas als sichere Evidenz, weil es gewiß wahr ist (ÜG 197).

Wir müssen vielmehr die Rolle der Entscheidung für und gegen einen Satz erst bestimmen (ÜG 198).

Der Gebrauch von »wahr und falsch« hat darum etwas Irreführendes, weil es ist, als sagte man »es stimmt mit den Tatsachen überein oder nicht«, und es sich doch gerade fragt, was »Übereinstimmung« hier ist (ÜG 199).

#### **4. Wittgensteins Einwände gegen einen erkenntnistheoretischen Naturalismus**

Wogegen Wittgenstein hier argumentativ zu Felde zieht, ist ein korrespondenztheoretischer Begriff von Wahrheit, der Wahrheit als Übereinstimmung von Sprache und außersprachlicher, von uns unabhängiger „Wirklichkeit“ fasst sowie der auf dieser Sprache-Welt-Dichotomie aufbauende naturalistische Versuch unsere Sprachspiele, Regeln und Begrifflichkeiten durch den Verweis auf eben diese „Wirklichkeit“ empirisch zu begründen. Die Argumentationslogik, die diesem hier von Wittgenstein in Frage gestellten wahrheitstheoretischen Begründungsmodell zugrunde liegt, erweist sich als folgende (man verzeihe mir die hier um der Kürze der Darstellung willen vollzogenen Vereinfachungen): Da wir als Menschen eine uns angeborene, evolutionär in der biologischen Naturgeschichte des Menschen ausgebildete unterscheidungsfähige Perzeptivität besitzen, die es uns ermöglicht Verschiedenheiten in der Wirklichkeit festzustellen, die auch tatsächlich bestehen, ist es möglich, dass wir im Rahmen unserer Zeichen- und Sprachhandlungssysteme Sprache und Welt dergestalt miteinander verknüpfen, dass jedem sprachlichen Element (oder jeder sprachlichen Differenz) ein Element (oder eine Differenz) in der Wirklichkeit korrespondiert. Unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit die Korrektheit eines Satzes oder einer Regel- und Begriffsverwendung durch den Verweis auf das faktische Vorliegen der entsprechenden empirischen Tatsache (oder des entsprechenden Sachverhalts) zu rechtfertigen (Wir erinnern uns an die von Wittgenstein in seinem Spätwerk zurückgewiesene atomistische Ontologie der *Tractatus*-Philosophie). Damit ein derartiges

Rechtfertigungs- und Begründungsverfahren aber widerspruchsfrei zur Anwendung kommen kann, muss unterstellt werden, dass es sich im Fall dieses Sprache-Welt-Konnexes, im Fall der Verbindungen zwischen den Regeln praktizierter Sprachspiele und den „Tatsachen der Welt“ um ein-eindeutige, kausale Verknüpfungen handelt, die den Regelgebrauch exakt festlegen, ja gewissermaßen determinieren. Denn sonst wäre es möglich, dass sich in Bezug auf ein und dieselbe „Wirklichkeit“ verschiedene Sprachspielpraktiken mit divergierenden Logiken entwickeln ließen, wodurch ein Rekurs auf *die* „Wirklichkeit“ zur Begründung unserer Begriffsbildung hinfällig werden würde. Doch genau diese hier ausgeschlossene Möglichkeit entspricht der faktischen Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Praktiken verschiedener Kulturen zu verschiedenen Zeiten (vgl. Kober 1993, 180). Die Pluralität an Sprachspielen, die in verschiedenen Lebensformen und Kulturkreisen in Bezug auf dieselbe Wirklichkeit hervorgebracht wurde, widerspricht der Logik eines „realistisch“ ausgerichteten Rechtfertigungsmodells dieser Art, dem ein naives, materialistisch verkürztes *adaequatio*-Verständnis von Wahrheit zugrunde liegt. Wenn es wirklich stimmen sollte, dass unsere Sprachspielpraktiken und Begriffe deshalb „wahr“ sind, weil sie mit der „Welt der Tatsachen“ übereinstimmen: Inwiefern ließen sich dann die Vielfalt und Heterogenität menschlicher Sprachen rechtfertigen und begründen?<sup>74</sup> Wieso sollten unterschiedliche Ausdrücke, diskursive Praktiken und Grammatiken entwickelt werden, wo es doch nur eine „Wirklichkeit“, ein „Erfahrungssubstrat“ gäbe, auf das es Bezug zu nehmen gelte? Im Umkehrschluss müsste jeder Regelgebrauch und jede Begriffsbildung, die den eigenen kultur- und sprachspielspezifischen Korrektheitskriterien widerspräche, als „falsch“ zurückgewiesen werden.

Der Widersinn dieser Argumentation stellt ganz klar unter Beweis, dass man sich der Wahrheitsproblematik nicht auf diesem Weg nähern kann, dass sich die Frage nach der Rechtfertigung unserer Sprachspiele und Begriffe nicht *tatsachenbezogen* stellen und beantworten lässt. Dass wir *de facto* in unserer Lebensform dieser oder jener Regel folgen, rechtfertigt diese Regel nicht, denn es ist durchaus denkbar, dass man im Kontext eines anderen Sprachspiels oder einer anderen Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft in Bezug auf dieselbe Wirklichkeit andere Sprachspielpraktiken mit einer divergierenden Sprachspiellogik entwickelt, die für uns unverständlich oder mit den Regeln unserer Grammatik sogar inkommensurabel sind (vgl. ebd., 184).

---

<sup>74</sup> Vgl. dazu Nietzsches Kritik an der Vorstellung einer adäquaten sprachlichen Repräsentation des „Wesens der Dinge“ in „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“: „Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges! Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen“ (Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (WL) [1873]. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bde. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchges. Auflage. München u.a.: dtv/de Gruyter, 1988 [= KSA; Bd. 15 Konkordanz zur KGW; nicht erhalten sind Abt. I und II (Vorlesungen und Jungendschriften) und die Philologica], 875-890, 879).

Der Versuch unsere Begriffsbildung durch den Verweis auf die Wirklichkeit empirisch zu begründen, muss folglich abgelehnt werden. Die Beschaffenheit der Welt (sowie die natürliche epistemische, biologisch-psychologische Ausstattung des Menschen) ist zwar die Grundlage und Voraussetzung für unsere praktizierten Sprachspiele, deterministisches Prinzip in dem Sinne, dass sie die Logik unserer Sprachspiele mit Notwendigkeit festlegt oder begrenzt ist sie mitnichten. In ÜG 130 heißt es dazu: „Aber ist es nicht die Erfahrung, die uns lehrt, *so* zu urteilen, d.h., daß es richtig ist, *so* zu urteilen? Aber wie *lehrt's* uns die Erfahrung? *Wir* mögen es aus ihr entnehmen, aber die Erfahrung rät uns nicht, etwas aus ihr zu entnehmen [...]“. Für Wittgenstein ist es daher ausgeschlossen die Empirie als Grund für unser Urteilsspiel heranzuziehen. Viel eher gilt für ihn: „Die Grenze der Empirie – ist die *Begriffsbildung*“ (BGM. IV, Nr. 29, 231).

Gemäß der Wittgensteinschen Doktrin von der „Autonomie der Grammatik“ sind es die Regeln der Sprache, die die Grenzen des Sinns in der Erfahrung der Welt festlegen und dabei, wie Wittgenstein in der *Philosophischen Grammatik* schreibt, „keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig sind“ (PG, 184). Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung, d.h. sie konstituieren sie und sind daher keiner Bedeutung „unterhalb“ oder jenseits des institutionalisierten Wortgebrauchs verantwortlich (vgl. ebd.). Dies gilt auch für die Regeln, die das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit betreffen, d.h. für die Regeln, die determinieren, wie wir uns sprachlich auf die Wirklichkeit beziehen können. Die Verwendungsregeln der Sprachspiele, die unsere Darstellung und Konzeptualisierung von Wirklichkeit anbelangen, sind weder auf sprachexterne Zwecke bezogen noch in irgendeiner Art und Weise von „Naturtatsachen“ abgeleitet, sondern definieren sprach(spiel)intern *Bedeutung* und *Referenz* der Begriffe, in denen sich unser sprachlich vermitteltes Wirklichkeitsverständnis offenbart. Dazu heißt es erneut in der *Philosophischen Grammatik*:

Die Zuordnung von Gegenstand und Namen [...] ist ein Teil des Symbolismus (PG, 97).

Die Verbindung zwischen »Sprache und Wirklichkeit« ist durch die Worterklärungen gemacht, - welche zur Sprachlehre gehören, so daß die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt (ebd.).

Der empirische Rekurs auf natürliche „Gegebenheiten“, so wie er im Rahmen des eben beschriebenen Begründungsmodells unserer Begriffsbildung skizziert wurde, läuft damit leer, denn was als „Tatsache“ und „Gegebenheit“ gilt hängt eben nicht von der „Natur der Dinge“, sondern von den Regeln des jeweiligen Sprachspiels ab.<sup>75</sup> Ihrer wirklichkeitskonstitutiven

---

<sup>75</sup> Ein grundlegendes Problem besteht in diesem Kontext sicherlich darin, dass wir uns stets an dem Paradigma der Beschreibung einer Substanz orientieren.

Vgl. dazu auch zwei Textstellen aus dem *Tractatus*, in denen sich Wittgensteins Konzeption einer wechselseitigen Abhängigkeit von Tatsache und Begriff, Wirklichkeit und Sprache bereits ankündigt: „Wir machen uns Bilder der Tatsachen“ (TLP 2.1) und: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken“ (TLP 4.01). Die Untersuchung der produktiven (bzw. konstruktiven) und nicht bloß

Funktion gemäß sind es die Regeln der Grammatik, die das semantische Wesen einer Sache bestimmen und festlegen, auf welche „Art“ von Gegenständen wir uns sprachlich beziehen können. Lakonisch heißt es in diesem Zusammenhang in den *Philosophischen Untersuchungen*:

Was es, scheinbar, geben *muß*, gehört zur Sprache (PU § 50).

Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen (PU § 371).

Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik (PU § 373).

Wenn Wittgenstein nun an einer anderen Stelle betont, dass „wesentlich‘ nie die Eigenschaft des Gegenstandes, sondern das Merkmal des Begriffs ist“ (BGM, I, § 73, 64), so bedeutet das nicht, dass das Wesen der Gegenstände durch das Wesen von Begriffen ersetzt werden soll. Wittgenstein lässt sich hier nicht zu der absurden Behauptung hinreißen, dass die Gegenstände der wahrnehmbaren Wirklichkeit in irgendeinem mythischen Sinne durch unsere Begriffe erschaffen werden. Viel eher steckt in dieser Aussage der Gedanke, dass das Wesen der Gegenstände in den Begriffen selbst vorliegt, da sie es sind, die festlegen, was im Rahmen eines Sprachspiels überhaupt „wirklich“ heißen und als „seiend“ Geltung beanspruchen kann. Mit den Worten Heideggers lässt sich sagen: „Etwas *ist* nur, wo das geeignete und also zuständige Wort etwas als seiend nennt und so das jeweilige Seiende als ein solches stiftet“. <sup>76</sup> „Erst wo das Wort gefunden ist für das Ding, ist das Ding ein Ding. So erst *ist* es. Demnach müssen wir betonen: Kein Ding *ist*, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein“ (ebd., 164).

Natürlich existieren die Dinge auch unabhängig von uns und unserer logisch-begrifflichen Bezugnahme. Aber *dass* sie sind und *was* (*wie*) sie sind, hängt nicht von ihnen, sondern von den Sätzen unserer Sprache ab. Ihre Existenz und Bedeutung kann nur durch Sprache festgehalten, verstanden und vermittelt werden. In Anlehnung an eine Aussage aus dem *Tractatus*- mit der sich Wittgenstein allerdings auf die Autonomie der Logik bezieht, die er später durch sein Konzept der Autonomie der Grammatik ersetzt- kann man sagen: Die »Erfahrung«, die wir zum Verstehen der Grammatik brauchen [d.h. die „Erfahrung“, die unserer sprachlichen Bezugnahme vorausgeht; erg. F.R.], ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas *ist*: aber das ist eben *keine* Erfahrung. Die Grammatik ist *vor* der Erfahrung – daß etwas *so* ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was“ (vgl. dazu TLP 5.552).

---

reproduktiven Aspekte von Wittgensteins allgemeiner Bildtheorie der Sprache, die, wie Janik / Toulmin (1987, 198ff.) und auch Mersch (1991, 18) darauf hingewiesen haben, bereits im *Tractatus* vorhanden sind und dann ganz deutlich in den späteren Schriften hervortreten, würde sich hervorragend als Thema für eine weitere Projektarbeit eignen. Im Rahmen dieser Analysen kann auf derartige Fragestellungen, auf etwaige Kontinuitäten in Wittgensteins Früh- und Spätwerk jedoch nicht näher eingegangen werden.

<sup>76</sup> Martin Heidegger: *Untenwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta. 14. Auflage, 2007, 165.



Was bedeutet dieser Gedanke einer „grammatischen Faltung unserer Vorstellungen von der Wirklichkeit“<sup>77</sup> nun aber für unsere Frage nach der Wahrheit und der Rechtfertigung unserer Sprachspiele und Wissenspraktiken, mit der dieser Argumentationsverlauf seinen Anfang genommen hat? Wenn die Sprache der Ort ist, an dem Wirklichkeit entworfen wird, wenn sie es ist, die als fundamentales Erkenntnisinstrument und rational-semantische „Brücke“ zur Welt die Seinsordnung erst festlegt, d.h. sie konstituiert; wenn die Regeln unserer Grammatik angeben von welcher „Art“ die Gegenstände sind und unsere Worte und Begriffe- so wie Nietzsche in seiner sprachtheoretischen Schrift „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ schreibt- nicht das „'Ding an sich' (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein)“, sondern „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“ bezeichnen<sup>78</sup>, dann kann Wahrheit nicht mehr im klassischen korrespondenztheoretischen Sinne durch die direkt wahrnehmbare Übereinstimmung zwischen Satz und empirischer „Tatsache“, sondern nur mit Hilfe des Kriteriums der Übereinstimmung durch eine diskursive Praxis entschieden werden. Wissen und Wahrheit sind das Produkt von Sprachregelungen. Ihre Gesetzmäßigkeiten und Kriterien der Überprüfung werden durch die Regeln des jeweiligen Sprachspiels festgelegt. Die Korrektheit einer Aussage hängt nicht von dem ontologischen Inventar einer „Welt an sich“, sondern von den Verwendungsregeln des jeweiligen Sprachspiels ab. Um die Wahrheit eines Satzes zu eruieren, müssen wir uns nicht auf die Suche nach apriorischen Grundlagen oder universal und ewig geltenden Kategorien des menschlichen Verstandes machen, sondern uns auf die epistemischen Normen des jeweiligen Sprachspiels beziehen, die determinieren, was in dem konkreten Fall „Übereinstimmung mit den Tatsachen“ bedeutet.

Der Versuch, die Richtigkeit einer Aussage bzw. einer Erkenntnis durch den Verweis auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu rechtfertigen, entlarvt sich vor diesem Hintergrund als *petitio principii*, denn was »übereinstimmen« heißt, ist durch die Regeln des Sprachspiels immer schon festgesetzt. In der Art eines definitorischen Zirkels begrenzt die Begründungsmethode bereits den Bereich möglicher Schlussfolgerungen, sodass die Übereinstimmung letztlich einzig und allein darin besteht, dass, was in dem entsprechenden Sprachspiel als „Evidenz“ konventionalisiert wurde, für unseren Satz spricht (vgl. ÜG 203).

Dies impliziert, dass wir uns über eine Entsprechung zwischen den Formen unserer Sprache und der Wirklichkeit überhaupt keine Gedanken machen müssen. Ein Widerspruch zwischen Sprache und Wirklichkeit ist gar nicht möglich, da wir in unseren Wahr-Falsch-Spielen nie aus dem Bereich der Sprache heraustreten, sondern bloß sprachspielinternen Änderungen an der Grammatik

---

<sup>77</sup> Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [aus dem Franz. Von Ulrich Köppen]. – 13. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995, 363.

<sup>78</sup> Nietzsche KSA, WL, 879.

vornehmen, die einen Wandel der Korrektheitskriterien für die Darstellung von und Bezugnahme auf Wirklichkeit nach sich ziehen (vgl. dazu PG, 111).

Da es sich im Fall von Wahrheit und Wissen also um eine Übereinstimmung im Urteilen, nicht aber um eine Übereinstimmung von Sprache, Diskurs oder Weltbild mit der Wirklichkeit handelt, können wir die Frage, warum wir gewisse Begriffe haben und bestimmten Urteilslogiken folgen, nur durch den Verweis auf unsere Naturgeschichte, auf Unterricht und Erziehung sowie gewisse während der Erziehung vorherrschende Umweltbedingungen und kulturgeschichtliche Hintergründe beantworten. Mit anderen Worten: Wir können Ursachen angeben, die *erklären*, warum wir gewisse Sprachspiele spielen und dabei spezifische Gewissheiten zugrunde legen, aber keine Gründe liefern, die diese Praktiken *rechtfertigen*.<sup>79</sup>

Gleichzeitig bedeutet das, dass sich durch eine andere Unterrichts- und Erziehungspraxis in einem anderen Kulturkreis ein ganz anderes Begriffssystem herausbilden könnte: „Ich will sagen: eine ganz andere Erziehung als die unsere könnte auch die Grundlage ganz anderer Begriffe sein“ (Z 387).<sup>80</sup>

Da die Gewissheiten unserer Sprachspiele somit „kontingent“ sind, d.h. nicht notwendigerweise gelten und in keiner naturgegebenen „Ordnung der Dinge“ gründen, ist es nötig, dass sie durch gemeinschaftliche Praktiken intersubjektiv eingeschliffen und konsolidiert werden. Gäbe es apriorische Erkenntnisgrundlagen und weltbildneutrale, kulturell und historisch invariante Entscheidungs- und Bewertungskriterien, die unseren Sprachgebrauch gewissermaßen determinierten, wäre die Übereinstimmung als Kriterium für eine erfolgreiche Erziehung und Sozialisation irrelevant. Naturgegeben wären wir zu einer bestimmten Regel- und Begriffsverwendung genötigt, wodurch der Begriff und das Zielvorhaben einer Übereinstimmung bedeutungslos wären. In diesem Sinne heißt es in den *Zetteln*: „Wäre die Übereinstimmung vollkommen, so könnte ihr Begriff ganz unbekannt sein“ (Z 430).

Da wir jedoch nicht von Natur aus zu einem bestimmten Sprach- und Regelgebrauch „gezwungen“ werden, besteht die Notwendigkeit, dass die Übereinstimmung in unseren kultur- und sprachspielspezifischen Praktiken und Urteilsspielen durch Unterricht und Erziehung hergestellt wird.<sup>81</sup> Mit anderen Worten: Die Kontingenz unseres Regel- und Begriffsgebrauchs,

---

<sup>79</sup> Zu dem Unterschied zwischen Ursachen und (rechtfertigenden) Gründen vgl. Kober 1993, 186.

<sup>80</sup> Als Beispiel ließe sich in diesem Kontext die unterschiedliche Verwendungsweise von Farbwörtern anführen, die man im russischen Sprachraum oder im Kulturkreis der Inuits feststellen konnte.

In ÜG 262 merkt Wittgenstein zu dieser Thematik auch an, dass es durchaus möglich wäre, dass jemand, der unter ganz besonderen Umständen aufgewachsen ist und dem man beigebracht hat, dass die Erde erst vor 50 Jahren entstanden sei, dies deshalb auch glauben könnte (vgl. ÜG 262).

<sup>81</sup> Das bedeutet, dass die Notwendigkeit in den Sprachspielnormen, in der Art und Weis, wie wir über die Dinge sprechen und nicht in den Dingen selbst liegt. Dazu heißt es in PU § 372: „[...] Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das Einzige, was man von dieser Naturnotwendigkeit in einen Satz abziehen kann“.

d.h. die Tatsache, dass prinzipiell auch andere Arten des Regelverständnisses und der Regelbefolgung möglich wären, macht einen entsprechenden Unterricht und „synchronisierende“ Abrichtungsverfahren erst relevant. In diesem Sinn fragt und antwortet Wittgenstein: „Wie ist die Anwendung einer Regel fixiert? [...] wie kommt es, dass wir alle sie übereinstimmend so und nicht anders anwenden? Durch Abrichtung, Drill und die Formen des Lebens“ (MS 160, 51; zitiert nach Kober 1993, 185). Nun sollte besser verständlich sein, in welchem Sinn die Idee des Lernens qua Abrichtung mit dem Thema der Unbegründbarkeit unserer Weltbildgewissheiten verwoben ist. Im Folgenden sollen noch einige Gedanken dazu formuliert werden.

## **5. Die Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis und ihre Implikationen: Entmachtung des souveränen Erkenntnissubjekts**

*„Früher war mir jeder vernünftige Satz eine Last  
und jede vernünftige Ordnung verhaßt  
doch künftig  
bin ich vernünftig“  
(Handke, Kaspar , 69)*

Das Ziel einer erfolgreichen Erziehung hinsichtlich diskursiver Sprachspiele besteht den vorangegangenen Ausführungen folgend somit darin eine Übereinstimmung im Urteilen zu erreichen und nicht darin eine korrekte Ausbuchstabierung des „Alphabets der Natur“ in die Wege zu leiten. Der Schüler, um zu unserem alten Beispiel zurückzukehren, soll dazu gebracht werden mit den restlichen Mitgliedern einer Interpretationsgemeinschaft in zentralen Bereichen des Urteilens und Handelns übereinzustimmen. Nur durch diese urteilspraktische Kongruenz besteht die Möglichkeit, dass er sich anderen mitteilen und in der Kommunikation verständlich machen kann.

Wie bereits erwähnt, geht es zunächst einmal darum elementare Praktiken einzuüben, die im Laufe des Unterrichts durch immer elaboriertere Sprachspiele und Formen des Wissens ergänzt und erweitert werden. Der primitiven Abrichtung auf fundamentale epistemische Inhalte, die sich auch nur in einem Handeln ausdrücken können, folgen avanciertere Formen des Unterrichts, die darauf abzielen auch komplexe Techniken wie die des begründeten Wissens, des Urteilens, Argumentierens und Rechtfertigens zu vermitteln. Die Fähigkeit Wörter und Begriffe richtig zu verwenden, d.h. die Verinnerlichung der Kriterien, die ihren Gebrauch (sprachspielimmanent) rechtfertigen, wird damit sukzessive durch zusätzliche Kompetenzen angereichert und erweitert, die letztlich in einem bestimmten Denkstil, in einer spezifischen Weltsicht und Wirklichkeitsauffassung Niederschlag finden.

*Peu à peu* wird der Schüler in eine Bedeutungswelt eingeführt, lernt die Wirklichkeit den Fügungsgesetzen der Sprache entsprechend zu kategorisieren und zu klassifizieren und die Wahrheits- und Rationalitätsstandards seiner Weltbildgemeinschaft als persönlichen Maßstab des Urteilens und (Inter-)Agierens zu verinnerlichen. Die Wortwahl legt schon nahe, dass hier recht wenig Raum für die Idee der uneingeschränkten Denk- und Handlungsfreiheit des Menschen, für das Ideal der Selbstbestimmung und den Gedanken einer aus selbstgeschöpfter Erfahrung gewonnenen Erkenntnis bleibt.

Die Tatsache des Hineingeborens in eine je schon gesellschaftlich geleitete Interpretation von Sein und intersubjektiv fundierte Sprachpraxis bedeutet eine radikale Einschränkung der semantischen Allmacht des souveränen Erkenntnissubjekts, wie sie philosophiegeschichtlich, beispielsweise im Rahmen des Denkens der neuzeitlichen Aufklärung, lange Zeit konzeptualisiert wurde. Die Tragik, um es etwas pathetisch zu formulieren, besteht darin, dass sich der Einzelne immer schon in Bedeutungszusammenhängen bewegt, die er nicht selbst gestiftet hat, dass er in ein kulturelles Überlieferungsgeschehen und eine Wirkungsgeschichte eingebunden ist, für die er sich nicht bewusst entschieden hat. In seiner grundlegenden Bezogenheit auf den Mitmenschen ist er auf die Überlieferung durch andere angewiesen, die ihm die Grundlagen und Prinzipien der öffentlichen Weltauslegung vermitteln. All sein Wissen, all seine Meinungen und Urteile über die Welt sind daher zunächst einmal solche, die andere gebildet haben. Befangen in den Denkkategorien der Sprache, in der er zu denken erzogen worden ist, einer Sprache, die ihm immer schon voraus und von den Differenzierungen und Interpretationsleistungen früherer Generationen gekennzeichnet ist, kann er gar nicht anders, als die sprachlich sedimentierten Ansichten, Vorstellungen, Wahrheits- und Wissensstandards sowie entsprechende Urteilspraktiken seiner Sprach- und Weltbildgemeinschaft zu übernehmen.

Man darf sich die Initiation in eine Lebensform und die Einübung in die mit einem Weltbild verbundenen Sprachspiele und diskursiven Praktiken nicht als einen Entscheidungsprozess vorstellen, bei dem der Einzelne zwischen verschiedenen Formen der Welterschließung wählen kann. Auch wenn diese Wahlfreiheit bezüglich Weltauslegung und Regelgebrauch in einem späteren Entwicklungsstadium in begrenztem Maße gegeben sein mag, befindet sich das zur Sprache und damit zur Welt kommende Individuum zunächst einmal in keiner Position, in der ihm Entscheidungen abverlangt werden. Im Erstspracherwerb, aber auch im Rahmen eines elaborierten Unterrichts steht der Schüler nicht vor der Wahl zwischen der Akzeptanz oder der Zurückweisung der Praktiken und Urteile, die man ihm beizubringen versucht, sondern hat den Anweisungen und Unterweisungen seiner Lehrer schlicht und einfach Folge zu leisten. Im Normalfall erkennt der Schüler seine Lehrer als „epistemische Autoritäten“ an, schenkt ihnen und ihren Urteilen (und den von ihnen eingesetzten Unterrichtsmaterialien z.B. Schulbüchern)

vollen Glauben und akzeptiert ihre Maßstäbe des Wissens und der Erkenntnis, ohne sie selbstständig überprüft oder einem Zweifel unterzogen zu haben. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, dass die entsprechenden Sprachspiele erfolgreich erlernt und die relevanten Wissenspraktiken erworben werden. In ÜG 170 schreibt Wittgenstein zu dieser Idee der gläubigen Hinnahme des sprachlich vermittelten Wissens auf die Autorität bestimmter Bezugspersonen hin als Bedingung der Möglichkeit des Wissenserwerbs: „Ich glaube, was mir Menschen in einer gewissen Weise übermitteln. So glaube ich geographische, chemische, geschichtliche Tatsachen etc. So *lerne* ich die Wissenschaft. Ja, lernen beruht natürlich auf glauben“ (ÜG 170). Die kürzeste Formel dieses Gedankens der unvermeidlichen „Akzeptanz“ eines intersubjektiv geteilten, „wahren“ Bezugssystems findet sich aber in ÜG 378, wo es lapidar heißt: „Das Wissen gründet sich am Schluss auf der Anerkennung“.

So wenig Wittgenstein mit dieser Aussage die Fähigkeit des Menschen zur kritischen Distanznahme gegenüber tradierten Bedeutungskonstruktionen in Abrede stellen, noch ein Potential zur skeptischen Befragung überkommener Überzeugungen ganz prinzipiell bestreiten möchte, verweist dieses Zitat dennoch auf die Grenzen, die dem vernunftbegabten Wesen in seinen Möglichkeiten des Zweifelns und Hinterfragens allgemein anerkannter epistemischer Objekte und Praktiken gesetzt sind. Liegt es in meiner Macht, was ich glaube und wovon ich überzeugt bin, aber auch woran ich zweifeln und was ich beargwöhnen kann? Sprich: Kann ich zweifeln, woran ich zweifeln *will*? (ÜG 221). Besteht die Möglichkeit das Gegenteil von jenen Sätzen zu behaupten, die im Rahmen einer Weltbildgemeinschaft als unumstößlich und absolut gewiss gelten, und wenn ja, mit welchen Konsequenzen hat man zu rechnen?

In ÜG 155 findet sich dazu eine interessante Bemerkung Wittgensteins, in der er darauf hinweist, dass eine derartige Behauptung, die im Widerspruch zu den allgemein anerkannten epistemischen Normen und Gewissheiten stünde, nicht bloß als Meinungsunterschied aufgefasst werden würde, sondern die Etikettierung des durch seine absonderlichen Äußerungen Aufsehen erregenden Sprechers als „geistesgestört“ nach sich zöge.<sup>82</sup> Dieses Beispiel veranschaulicht auf äußerst einprägsame Art und Weise den Zwangscharakter, der jeder Sprach- und Wissensordnung

---

<sup>82</sup> „Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*. (»Kann« ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, daß unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann.). Wenn Moore das Gegenteil von jenen Sätzen aussagte, die er für gewiß erklärt, würden wir nicht nur nicht seiner Meinung sein, sondern ihn für geistesgestört halten“ (ÜG 155).

Ein anderes Beispiel für diesen Zusammenhang von divergentem (Sprach-)Verhalten und „Geisteskrankheit“ findet sich in ÜG 217. Hier wird eine Person, die annimmt, *alle* unserer Rechnungen seien unsicher (mit der Rechtfertigung, dass Fehler überall möglich sind), für verrückt erklärt. Vgl. zu dieser Thematik auch ÜG 67-81, wo Wittgenstein den Unterscheid zwischen „Irrtum“ und „Geisteskrankheit“ herausarbeitet. Insofern jemand den grundlegenden Wahrheiten einer Weltbildgemeinschaft widerspricht, so die These Wittgensteins, kann nicht mehr von einem Irrtum gesprochen werden, sondern es müsste eine Art „Geistesstörung“ unterstellt werden, die sich durch eine tiefgreifende Veränderung im Wirklichkeitsbezug bemerkbar macht. Ein Irrtum setzt laut Wittgenstein einen Grundkonsens, eine Anerkennung der Spielregeln voraus. Er lässt sich in das richtige Wissen des Irrenden einordnen (vgl. ÜG 74), was im Fall einer „Geistesstörung“ nicht möglich sei.

zukommt und die Wirkungsmacht der Kontrollmechanismen, die ein ordnungsloses Sprechen und damit eine Zersetzung der Grundlagen intersubjektiver Vernunft verhindern. All die diskursiven Regeln und epistemischen Prinzipien – die strikte Reglementierung der Äußerungsmodalitäten, die klare Organisation des Feldes möglicher Aussagen und der fest umrissene Regelkorpus, der determiniert, welche Gegenstände als Gegenstände des Diskurses gebildet werden können – wirken in ihrer Begrenzung dessen, was sinnvoll gesagt und behauptet werden kann, äußerst restriktiv. Gleichzeitig bilden sie jedoch auch den Boden und das Fundament dafür, dass wir übereinstimmend über die Wirklichkeit sprechen und in einer Welt der geteilten Bedeutungen leben und uns bewegen können. Die Konformität unserer Praktiken und Weisen der Bezugnahme auf die Wirklichkeit ist die Basis und Voraussetzung für jedes weitere Interaktions- und Kommunikationsgeschehen, oder, um einen Gedanken aus Matthias Flatschers Studie *Logos und Lethe* aufzunehmen: Die Sprache ist die Möglichkeit des Übereinkommens als Übereinstimmung zwischen Menschen.<sup>83</sup> Nur weil wir uns auf gemeinsame Lebensgrundlagen beziehen und auf verbindliche Interpretationsmaßstäbe zurückgreifen können, ist es möglich, dass wir über einzelne Elemente debattieren und Bedeutungen verhandeln können: „[...] einigen und streiten können wir uns über diesen oder jenen Sachverhalt, doch dies passiert immer schon innerhalb der sprachlichen Strukturen, in denen wir uns miteinander verständigen und die somit stets vorausgesetzt werden müssen“ (ebd.).

Ein Widerstand gegen diese allgemeinen Bedingungen der Verständlichkeit und Prinzipien öffentlicher Weltauslegung ist daher nur begrenzt möglich. Er kann, wenn überhaupt, „[...] nur aus der Sprache heraus erfolgen, da es für das Dasein als Geworfenes keinen Punkt außerhalb einer sprachlich interpretierten Welt gibt, von dem aus es sich auf diese beziehen könnte“<sup>84</sup>. Jedes noch so selbstständige Denken und Handeln bleibt an überkommene, nicht hintergehbare Sprach- und Bedeutungsstrukturen rückgekoppelt, die dem Ideal einer unkontaminierten, von allen gesellschaftlichen Implikationen befreiten Bezugnahme auf die „reine“ Wirklichkeit einen Strich durch die Rechnung machen. Zu dieser Idee der gesellschaftlichen Bedingtheit aller menschlichen Erkenntnis und des Eingelassenseins des Einzelnen in ein Beziehungsgefüge und wirkungsgeschichtliches Geschehen, oder, wie Heidegger es ausdrücken würde, zu der „Geworfenheit“ des Daseins in ein schicksalhaftes Seinsgeschehen heißt es in *Sein und Zeit*:

Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, dass je ein Dasein unberührt und unverführt

---

<sup>83</sup> Vgl. Matthias Flatscher: *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein*. Diss. Universität Wien. 2006, 111.

<sup>84</sup> Erik Thomann: *Die Entmündigung des Menschen durch die Sprache*. Wien: Passagen Verlag. 2004, 43.

durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«. <sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, 169f.

## IV. Wittgensteins Privatsprachenkritik

*„Weil du von nichts den Namen  
weißt, tut dir alles weh, wenn du  
auch nicht weißt, daß es dir weh  
tut, weil du nicht weißt, was das  
Wort Wehtun bedeutet“  
(Handke, Kaspar, 23)*

Wohl wissend, dass sich Heideggers Begriff der „Befindlichkeit“ und der des „Gestimmtseins“ nicht so ohne Weiteres mit dem gleichsetzen lassen, was wir gemeinläufig als emotionales Empfinden und affektives Erleben bezeichnen<sup>86</sup>, möchte ich dennoch die letzten Zeilen dieses Zitats zum Anlass nehmen, um folgende, von vielen als äußerst provokant empfundene Frage aufzuwerfen, die einer genaueren Untersuchung unterzogen werden soll: Ist es tatsächlich so, dass nicht nur unsere Urteile über die Welt, unser Denkstil und unsere Wissens- und Wahrheitsrituale, sondern auch die innere Gestimmtheit, mit der wir uns der Welt nähern, unser Empfinden, Fühlen und Erleben Ergebnis eines kulturellen Überlieferungsgeschehens sind? Beschränkt sich die Herrschaft der alltäglichen Ausgelegtheit, so wie Heidegger in dem Zitat anklingen lässt, wirklich nicht auf den Bereich des „Öffentlichen“, sondern macht sich ebenso in unserer Gefühlswelt als spezifische Modi des Empfindens und affektiven Affiziertseins bemerkbar?

Wir wagen uns mit diesen Fragen in ein äußerst komplexes und emotional aufgeladenes Themengebiet vor, handelt es sich doch um das „Innerste“ und „Ureigenste“ des Menschen, ja womöglich um „die letzte Bastion, die so etwas wie eine ‘Authentizität des Selbst’ zu verbürgen schien, nämlich die subjektive Befindlichkeit“ (Thomann 2004, 43), die hier auf dem Spiel steht.

Vergegenwärtigt man sich die Implikationen, die diese hier als Frage formulierte These beinhaltet, so ergeben sich radikale Konsequenzen für unser tradiertes Erkenntnismodell und unsere traditionelle Auffassung von Subjektivität, die nicht nur romantisch veranlagten Personen ein Dorn im Auge sein werden. Geht man davon aus, dass nicht nur unsere Konzeption von

---

<sup>86</sup> Laut Heidegger muss das Phänomen der Befindlichkeit „vor aller Psychologie der Stimmungen“ als „fundamentales Existential“ gesehen und in seiner Struktur umrissen werden (vgl. *SuZ*, 134). Die Befindlichkeit ist für ihn „[...] weit entfernt von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes“ (ebd. 136). „Das Gestimmtsein [wie auch die Befindlichkeit; erg. F.R.] bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt“ (ebd. 137), sondern ist als „existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist“ (ebd.) zu betrachten (vgl. dazu § 29. „Das Da-sein als Befindlichkeit“ in: *SuZ*, 134-140). Man könnte Heideggers Begriff der „Befindlichkeit“ daher mit „Erschlossenheit“ übersetzen und in diesem die Weltoffenheit des Daseins betonendem Sinne von den auf ein persönliches „Inneres“ fokussierenden Begriffen wie etwa „Affekt“ und „Gefühl“ abgrenzen. Auf Grund seiner Verabschiedung eines Denkens, das der klassischen Außen-Innen-Dichotomie verhaftet und verpflichtet bleibt, stellen Heideggers Ausführungen zum Phänomen der Befindlichkeit und der Stimmungen einen interessanten Reflexionshintergrund für die folgenden Betrachtungen zur Unmöglichkeit einer als privat und individuell verstandenen Empfindungssprache dar. Vgl. dazu z.B.: „Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von »Außen« noch von »Innen«, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf“ (ebd. 136).



Wirklichkeit, sondern auch die Art und Weise, wie wir Gefühle, Empfindungen und mentale Erlebnisse interpretieren, diskursiv (vor)geformt ist, müssen wesentliche Aspekte unseres Selbstverständnisses überdacht und fundamentale, fest in unserem Denken und in unserem Sprachgebrauch verankerte Vorstellungen und Bilder einer kritischen Revision unterzogen werden. Die immer wiederkehrende Trope der „reinen Innerlichkeit“ unseres Gefühlslebens, das Konzept der Singularität unserer emotionalen Erfahrung und die Idee der Unmittelbarkeit und epistemischen Privatheit unserer Empfindungen: Sie alle müssen im Rahmen eines derartigen Denkens unter Metaphysikverdacht gestellt und als Trugbilder zurückgewiesen werden.

Wir befinden uns mit diesen Gedanken im „Herzen“ dessen, was Fachkundigen als Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache der unmittelbaren Erfahrung, oder kurz, als „Privatsprachenargument“ bekannt ist und *in nuce* die These beinhaltet, dass eine private (Empfindungs-)Sprache, deren Wörter sich auf das beziehen, „wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen“ (PU § 243) nicht möglich ist.<sup>87</sup> Es wird mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich sein dieses „Argument“<sup>88</sup>, das als Kernstück von Wittgensteins Spätphilosophie gilt und eine Flut an Kontroversen und Diskussionen ausgelöst hat, erschöpfend zu erörtern, alle wesentlichen darin enthaltenen Argumentationslinien und Gedankenfiguren nachzuzeichnen, geschweige denn auf damit verbundene Fragestellungen sowie entsprechende Einwände und Kritikpunkte einzugehen. Die Fülle an Themen und Problemstellungen, die mit Wittgensteins Untersuchung des privaten Erlebens- die sich übrigens über die §§ 243-315 der *Philosophischen Untersuchungen* erstreckt<sup>89</sup>- verbunden ist, überschreitet schlicht die Grenzen einer wissenschaftlichen Arbeit dieses Formats und einer derartigen Fragestellung. Sie gäbe Anlass für eine eigenständige Bearbeitung, in der all die Themen der philosophischen Tradition, die damit aufgeworfen werden und in Zusammenhang stehen – Kartesianismus, transzendentes Subjekt, Solipsismusproblem, Privatheit, Konstitution von Sprache, Behaviorismusdebatte (vgl. Sedmak 1996, 233), um nur einige zu nennen und ausschlaggebenden Details einer genauen Analyse unterzogen werden könnten.

Dies vorausgesetzt soll, um der Gefahr einer oberflächlichen, rein überblicks- und schlaglichtartigen Darstellung von Wittgensteins „Privatsprachenargument“ zu entgehen, der

---

<sup>87</sup> Albrecht Wellmer weist darauf hin, dass Wittgensteins „Privatsprachenargument“ konsequenterweise als „Anti-Privatsprachen-Argument“ bezeichnet werden müsste (vgl. Albrecht Wellmer: *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, Hrsg. von Thomas Hoffmann, Juliane Rebetisch und Ruth Sonderegger. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2004, 90).

<sup>88</sup> Clemens Sedmak weist in seiner Arbeit *Kalkül und Kultur* darauf hin, dass der Begriff „Argument“ mit Reserve zu gebrauchen sei, da es sich im Fall von Wittgensteins Auseinandersetzung mit privaten Sprachspielen um „eine Untersuchungssequenz nach dem immer wiederkehrenden Muster einer *reductio ad absurdum* handelt, die eher ‚Untersuchungen über die Privatheit von Sprachspielen‘, denn ein ‚Privatsprachenargument‘ sind“ (Sedmak 1996, 235).

<sup>89</sup> Nach Merrill B. und Jaakko Hintikka ist es wesentlich das »Privatsprachenargument« in Zusammenhang mit Wittgensteins vorhergehenden Erörterungen zum Regelfolgen in den §§ 143-242 der *Philosophischen Untersuchungen* zu betrachten (vgl. Hintikka 1996, 311). Dass einem derartigen Ansatz durchaus beigespflichtet werden kann, wird im Zuge der Erläuterungen klar werden.

breite Horizont potentieller Herangehensweisen eingeschränkt und ein konkreter Blickwinkel angegeben werden, unter dem die nachstehenden Betrachtungen zu Wittgensteins Erörterung der privaten Erlebnisse erfolgen werden. Folgende Fragen gilt es zu beantworten: Weshalb ist es dem Wittgensteinschen Interpretationsansatz zufolge widersinnig im Fall unserer Gefühle und Empfindungen von einem letzten Hort der Authentizität, von Formen subjektiven Erlebens und individueller Erfahrung zu sprechen? Warum muss die Idee einer autonomen „Innenwelt“, zu der jeder Sprecher einen exklusiven Zugang hat, als trügerisches Bild zurückgewiesen werden?

Zielscheibe von Wittgensteins „Privatsprachenargument“ ist eine Konzeption, die uns allen mehr oder weniger geläufig ist: Unser äußeres Verhalten- unsere Handlungen, Aktivitäten und körperlichen Reaktionen- ist fremden Zwängen unterworfen, in unserem „Inneren“ sind wir jedoch autonom. Wie könnte eine derartige Binsenweisheit auch in Zweifel gezogen werden, möchte man, die Rolle des *advocatus diaboli* übernehmend, fortsetzen, ist es doch ausgeschlossen, dass jener Bereich, der nur dem fühlenden Subjekt durch direkte Introspektion zugänglich ist, fremden Einflüssen ausgesetzt oder von externen Strukturen und Instanzen abhängig ist. Gefühle und Empfindungen sind privat. Sie bezeichnen Objekte, die nur dem „inneren Sinn“, nur dem betroffenen Subjekt direkt und unmittelbar zugänglich sind und von Außenstehenden lediglich erraten oder mittelbar erschlossen werden können.

So das Alltagsverständnis von unserer Gefühls- und Empfindungswelt wie es von Wittgenstein im Rahmen der *Philosophischen Untersuchungen* Element für Element auseinandergesetzt, hinterfragt und *ad absurdum* geführt wird. Vorab muss jedoch präzisiert werden, um welche Art von Frage- und Problemstellung es sich im Fall von Wittgensteins sogenanntem „Privatsprachenargument“ handelt und von welchen Problemansätzen es prinzipiell abzugrenzen ist, um mögliche Missinterpretationen zu vermeiden. Wittgenstein geht es in seiner Untersuchung des privaten Erlebens nicht darum Fragen, die den ontologischen Status von Empfindungen und „inneren“ Erlebnissen betreffen, zu beantworten. Sein Interesse gilt nicht dem Sein, sondern der Semantisierung unserer „Innenwelt“, der Art und Weise, wie wir darauf Bezug nehmen, wie wir über „Inneres“ sprechen, es beschreiben, gestalten, strukturieren und mit Bedeutung aufladen.<sup>90</sup> Hält man sich dies vor Augen und geht man davon aus, dass es sich im Fall seiner Fragestellung also um eine bedeutungs- und erkenntnistheoretische und nicht um eine ontologische handelt, wird klar, dass es nicht die Privatheit der Empfindungen ist, die Wittgenstein in seinem „Privatsprachenargument“ in Frage stellt, sondern die Behauptung der Möglichkeit einer privaten und individuellen Bezugnahme auf diese, die er in Zweifel zieht und im Zuge seiner Untersuchungen zu widerlegen versucht. Um dies noch deutlicher zu sagen: Wittgenstein

---

<sup>90</sup> Dass es sich im Fall seiner Fragestellung um eine grammatische und nicht um eine ontologische handelt, unterscheidet Wittgenstein ganz explizit in PU § 305ff.

bestreitet nicht die Realität von privaten *Empfindungen*<sup>91</sup>, sondern die Möglichkeit einer privaten *Empfindungssprache*. Seine Kritik richtet sich gegen die Vorstellung von privaten Einzelerlebnissen, die wir als epistemisch autonome Subjekte direkt erfassen und über die wir ohne jede Bezugnahme auf einen öffentlichen Rahmen oder ein öffentliches Sprachspiel sprechen können. Die grundlegende These von Wittgensteins „Privatsprachenargument“ ist somit, wie Hintikka und Hintikka in ihrer Arbeit hervor streichen, „dass wir einen öffentlichen Rahmen ein öffentliches Sprachspiel – benötigen, um dem Vokabular und der Syntax unserer Aussagen über Empfindungen und sonstige private Erlebnisse ihre Bedeutung zu geben“ (Hintikka 1996, 346).<sup>92</sup> Wittgenstein zufolge ist es also unmöglich, ohne die Vermittlung eines öffentlichen Sprachspiels über private Erlebnisse und Empfindungen zu reden.

Um diese Behauptung zu untermauern, ja letztlich zu beweisen, verfährt Wittgenstein auf indirekte Art und Weise. Er wählt die Methode des „Widerspruchsbeweises“, auch als *reductio ad absurdum* bekannt, bei der die Verifikation der herzuleitenden Annahme über den Umweg der Widerlegung ihres kontradiktorischen Gegenteils erfolgt. In diesem Sinne leitet Wittgenstein sein „Privatsprachenargument“ in PU § 243 mit der Konstruktion einer fiktiven Sprache ein, in der die These von der Privatheit der Empfindungen Sachgehalt hat und die er im Zuge seiner Analyse sukzessive demontiert:

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? – Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun?– Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen (PU § 243).

Die hier präsentierte fingierte private Sprache zeichnet sich demnach durch folgende Eigenschaften aus:

- (a) Sie kann *per definitionem* nur von einer Person verwendet und verstanden werden.
- (b) Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf die „Innenwelt“, die intimen, unmittelbaren Erlebnisse des Sprechers beziehen.

---

<sup>91</sup> Hinsichtlich der Frage, ob es nach Wittgenstein wirklich private ereignisähnliche Erlebnisse und Empfindungen gibt oder nicht, scheiden sich die Geister. G.E.M. Anscombe beispielsweise vertritt die These die Notwendigkeit eines öffentlichen Rahmens bzw. Sprachspiels, um unseren Aussagen über Empfindungen ihre Bedeutung zu geben, impliziere, dass diese Empfindungen selbst ihrerseits *nicht privat* sind. Die Unmöglichkeit privater hinweisender Definitionen, die Wittgenstein herausstreicht, bedingt ihrer Ansicht nach, dass es auch keine privaten „Gegenstände“ geben könne (vgl. Anscombe 1982). In meinen Ausführungen schließe ich mich jedoch dem Ansatz Hintikka und Hintikkas an, die in ihren Untersuchungen einleuchtend zur Darstellung bringen, weshalb Wittgenstein ihrer Ansicht nach nicht daran zweifelt, dass es möglich sei, private Erlebnisse zu haben, sondern dass das Problem für ihn einzig und allein darin bestünde, wie wir über sie reden sollten (vgl. dazu Hintikka 1996, 341ff.).

<sup>92</sup> Mit Stefan Majetschak könnte man das „Privatsprachenargument“ somit auch als „Argument von der Unmöglichkeit eines privaten Bedeutungswissens“ bezeichnen (Stefan Majetschak: *Ludwig Wittgensteins Denkwege*. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Alber. 2000, 200).

(c) Sie ist grundsätzlich nicht mitteilbar. Ein Anderer kann diese Sprache prinzipiell nicht verstehen (vgl. dazu Sedmak 1996, 236).

An dieser Stelle ist es wesentlich auf den Unterschied zwischen kontingentem und prinzipiellem Nichtverstehen aufmerksam zu machen, denn es ist leicht möglich die hier skizzierte private Sprache als eine solche aufzufassen, die zufällig von nur einer einzigen Person gesprochen oder verstanden wird, wie es beispielsweise bei einer Kunst- oder Geheimsprache, die nur dem Erfinder bekannt ist, einer nur mehr von einer Person gesprochenen Sprache (z.B. dem letzten Angehörigen eines Volksstammes) oder einer isoliert gesprochenen Sprache (z.B. Robinson Crusoe auf einer einsamen Insel) der Fall wäre (vgl. ebd.).

Bei der hier intendierten privaten Sprache soll es sich aber, im Gegensatz zu diesen Beispielen einer privat verwendeten Sprache, um eine Sprache handeln, die „notwendig“ privat ist in dem Sinne, dass sie unmöglich von mehr als einer Person „gesprochen“ werden kann. Wittgenstein geht es um eine Sprache, die nicht öffentlich zugänglich zu sein scheint.

Weitere Voraussetzungen für eine Privatsprache dieser Art sind die Annahme einer „Innenwelt“, zu der der Sprechende einen exklusiven Zugang hat, die Möglichkeit sich mit Wörtern auf die „Objekte“ und „Entitäten“ dieser „Innenwelt“ zu beziehen und der Aufbau einer eigenen „Sprache“ ohne Rückbezug auf einen öffentlichen Rahmen oder ein öffentliches Sprachspiel, um die prinzipielle Unverständlichkeit dieses Sprachspiels zu wahren (vgl. ebd., 237).

All das sind die Rahmenbedingungen, um von einer privaten Sprache im Wittgensteinschen Sinne sprechen zu können, einer Sprache also, deren Wörter sich- sofern es sich um eine private Empfindungssprache handelt- einzig und allein auf das beziehen sollen, was das fühlende Subjekt „hat“, sprich seine idiosynkratischen, individuellen, privaten Empfindungen. Angesichts des logisch-semantischen Charakters von Wittgensteins Argument, der Tatsache, dass es ihm um Semantisches und nicht um Ontologisch-Empirisches geht, muss hier die entscheidende Frage aufgeworfen werden, wie denn im Rahmen einer derartigen Privatsprache Bedeutung konstituiert wird, d.h., wie die semantischen Basisrelationen zwischen Empfindungswörtern und Empfindungen hergestellt und aufrechterhalten werden. Um dieser Frage nachzugehen, schlägt Wittgenstein in PU § 258 ein Gedankenexperiment vor: Ein Tagebuchschreiber möchte über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung Tagebuch führen und assoziiert diese zu diesem Zweck mit dem Zeichen »E«, sodass er folglich jedes Mal beim Auftreten dieser E-Empfindung eine E-Eintragung in seinem Kalender vornimmt. Hinsichtlich einer möglichen Definition des Zeichens geht er davon aus, dass die Bedeutung des Zeichens in der E-Empfindung, in dem „phänomenalen Gehalt“ seines individuellen Bewusstseins besteht und dass sich das Zeichen daher durch eine Art private hinweisende Definition definieren lässt. Doch wie, so möchte man an dieser Stelle fragen, würde eine derartige hinweisende Definition aussehen? Kann man auf eine

Empfindung zeigen? Die Antwort des Tagebuchschreibers in Wittgensteins Beispiel zur Illustration der Unmöglichkeit einer privaten Empfindungssprache fällt in dieser Hinsicht folgendermaßen aus: „Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung zeige also gleichsam im Innern auf sie“ (PU § 258). Nach der Meinung des Tagebuchschreibers, der gewissermaßen als Repräsentant für unser fehlgeleitetes Alltagsverständnis von vermeintlich unmittelbar gegebenen und direkt erfassbaren innerpsychischen Phänomenen auftritt, wird die Bedeutung des Zeichens also durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit festgelegt. Durch diesen Vorgang scheint er sich die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung einzuprägen, so, dass er in Zukunft imstande ist sich *richtig* an diese Verbindung zu erinnern (vgl. ebd.).

Immer wieder findet sich in der Sekundärliteratur der Verweis darauf, dass die ganze Problematik der Bedeutungskonstitution im Rahmen einer Privatsprache, wie sie hier von Wittgenstein zur Darstellung gebracht wird, in der Fehlbarkeit der Erinnerung bestehe, sprich in der Tatsache, dass sich der Tagebuchschreiber bezüglich seiner Erinnerung jederzeit täuschen könne- weil er ein schlechtes Gedächtnis hat oder weil Erinnerungen *per se* unzuverlässig sind- und ein derartiges bedeutungsgebendes Verfahren daher zu unsicher sei, um seinen Zweck zu erfüllen. Ein derartiger Deutungsansatz verfehlt jedoch die eigentliche Pointe der Wittgensteinschen Argumentation, übersieht ihren Kern und radikalen Grundgedanken. Denn der Grund dafür, weshalb der Vergleich des Tagebuchschreibers zwischen seinen eigenen Erlebnissen zu verschiedenen Zeiten problematisch ist, liegt nicht darin, dass die Erinnerung trügen kann, sondern, dass gar nicht definiert ist, was das eigentlich ist, woran er sich erinnern können soll (vgl. Hintikka 1996, 317). Bei genauerer Betrachtung besteht der Witz des Gedankenexperiments rund um den Tagebuchschreiber und seine private Empfindungssprache darin, dass auf Grund der Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um von einer „Privatsprache“ sprechen zu können, eigentlich gar nicht von einer bestimmten Empfindung „E“ gesprochen werden kann, da dies die Bezugnahme auf eine Kategorie der allgemeinen Sprache bedeutet, die *per definitionem* ausgeschlossen ist. In diesem Sinne heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen* § 261:

Welchen Grund haben wir, »E« das Zeichen für eine *Empfindung* zu nennen? »Empfindung« ist nämlich ein Wort unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen, Sprache. Der Gebrauch dieses Wortes bedarf also einer Rechtfertigung, die Alle verstehen. – Und es hülfe auch nichts, zu sagen: es müsse keine *Empfindung* sein; wenn er »E« schreibe, habe er *Etwas* – und mehr könnten wir nicht sagen. Aber »haben« und »etwas« gehören auch zur allgemeinen Sprache- 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 (PU § 261).

Die Idee der Täuschung, welcher der Tagebuchschreiber bezüglich der Assoziation des Zeichens »E« mit der Empfindung beim Versuch einer wiederholten Bezugnahme auf diese unterliegen

könnte, ist deshalb fehlgeleitet, weil sie voraussetzt, dass der Status des Geschehens bei der ersten Tagebucheintragung klar, distinkt und definitiv ist. Sprich, im Rahmen eines derartigen Interpretationsansatzes besteht das Problem des Tagebuchschreibers einzig und allein im Problem des korrekten *Wiedererkennens* der „Empfindung“, wo doch alles andere als klar ist, worauf sich dieser mit seiner *ersten* E-Inschrift bezieht. Welche Mittel und Kriterien der Identifikation stehen ihm denn zur Verfügung, um etwas Bestimmtes aus seinem diffusen Gefühls- und Empfindungsstrom „herauszugreifen“, um es mit dem E-Zeichen zu assoziieren, wo ihm doch die Bezugnahme auf Typen und Kategorien der allgemeinen Sprache versagt ist? Wie grenzt er die „Empfindungen“ voneinander ab? Wie identifiziert und individuiert er sie? Die private hinweisende Definition, die sich der Tagebuchsreiber gibt, um Wort und „Empfindung“ vermeintlich in Beziehung zueinander zu setzen, erscheint uns ja nur deshalb als ein mögliches Verfahren zur Erklärung der Bedeutung des Wortes, weil wir bereits wissen, welche Art von „Gegenstand“ bezeichnet, unter welchen Typus („Empfindung“) das fragliche Phänomen subsumiert werden soll.<sup>93</sup> Im Raum epistemischer, kartesianischer „Privatheit“ (Sedmak 1996, 238) sind ein derartiger sprachlicher Hintergrund sowie der Rückhalt in sozial angefertigten Unterscheidungen und Typisierungen jedoch nicht vorhanden. Die private hinweisende Definition steht als bedeutungsgebendes Instrumentarium daher nicht zur Verfügung. Das private, mentale Zeigen offenbart sich als bloße Zeremonie (vgl. PU § 258), als müßige Geste die jeglicher Bedeutung beraubt ist, da das, was zeigt und worauf gezeigt wird miteinander verbunden sind, sodass hier von einem „Zeigen“ und damit von einer möglichen Bedeutungsfixierung nicht gesprochen werden kann.<sup>94</sup>

Natürlich kann man wie Wittgensteins imaginärer Dialogpartner in PU § 262 sagen: Wer sich eine private Worterklärung gegeben hat, der muss sich ganz einfach im Innern *vornehmen*, das Wort so und so zu gebrauchen (vgl. PU § 262). Doch wie macht man das: sich im Innern etwas vornehmen? Kann man sich im Innern *vornehmen* in Zukunft DAS »E« zu nennen (vgl. PU § 263)? Und woher weiß man, dass man es sich auch gewiss vorgenommen hat und dass das Konzentrieren der Aufmerksamkeit auf das „Gefühl“<sup>95</sup> dafür auch ausreichend war (vgl. ebd.)? Ist es nicht viel eher so, dass eine derartige private Definition von »E« letztlich darauf hinausläuft,

---

<sup>93</sup> Vgl. dazu PU § 257: „Wenn man sagt »Er hat der Empfindung einen Namen gegeben«, so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, daß einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes »Schmerz« hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird.“

<sup>94</sup> Um die Verfehltheit der Idee eines mentalen Zeigens zu untermauern, wirft Wittgenstein in PU § 266 die Frage auf, wie das Bild einer Uhr in der Vorstellung dazu dienen könnte die Zeit zu bestimmen. Zeiger und Ziffernblatt wären in diesem Fall miteinander verbunden. Wie könnte hier also die Zeit angezeigt werden? Warum uns die Idee der Möglichkeit einer privaten hinweisenden Definition so naheliegend scheint, soll etwas später erörtert werden.

<sup>95</sup> Obwohl es angesichts der vorhergehenden Erläuterungen eigentlich folgerichtig wäre, unterlasse ich es von nun an Ausdrücke und Wörter für psychische Erlebnisse einer allgemein gebräuchlichen Sprache, die im Rahmen einer Privatsprache ihre Anwendung verlieren würden, stets unter Anführungszeichen zu setzen.

dass »E« mit beliebigen Empfindungen, mit jedem beliebigen „Etwas“, aber gleichermaßen auch mit einem „Nichts“ vereinbar ist, sodass hier von einer Definition, von „richtig“ und „falsch“ und damit von „Bedeutung“ nicht die Rede sein kann?

Der Begriff der Täuschung macht im Rahmen einer Privatsprache überhaupt keinen Sinn, verliert vielmehr seine Anwendung, da man sich nur täuschen kann, wo auch Korrekturen möglich sind. Diese Möglichkeit ist im privaten Fall aber gerade ausgeschlossen. Der Privatsprachler verfügt über keinerlei Kriterien, die wenigstens prinzipiell eine Überprüfung seiner fraglichen Aussagen gestatten. Er kann an keine unabhängige Stelle appellieren, um die Richtigkeit seiner Zuordnung von Name und Benanntem- was immer das auch sein soll- zu überprüfen und sie damit zu rechtfertigen. Man möchte sagen: richtig ist, was immer ihm als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von »richtig« nicht geredet werden kann (vgl. PU § 258).

An dieser Stelle zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Wittgensteins Argumentation gegen die Möglichkeit einer notwendig privaten Sprache und seiner Erörterung des Regelfolgens in den *Philosophischen Untersuchungen* §§ 143-242, die seiner Untersuchung des privaten Erlebens unmittelbar vorausgeht. Wie im Kapitel zum Sprachspiel-Begriff bereits dargelegt wurde, argumentiert Wittgenstein in diesen Passagen gegen eine intellektualistische Auslegung des „Regelbegriffs“, gegen unsere Neigung jedes Handeln nach einer Regel als ein Deuten aufzufassen oder auf einen derartigen Deutungsakt zurückzuführen (vgl. PU § 201). Diesem Denkansatz stellt er sein Konzept des „Sprachspiels“ entgegen, das den Praxischarakter der Sprache und ganz allgemein die handlungstheoretischen Grundlagen jeder Form des Regelfolgens betont und damit das Sprachspiel mitsamt der Vielfalt dazugehöriger Verhaltensweisen und nicht die Regeln zur höchsten semantischen Berufungsinstanz erklärt (vgl. Hintikka 1996, 309). „Regelfolgen“ wird damit ganz grundlegend an ein Sprachspiel, an einen Handlungskontext, eine Sprachgemeinschaft und die Möglichkeit öffentlicher, intersubjektiver Überprüfung rückgebunden. Was wir »einer Regel folgen« nennen ist nicht etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte (vgl. PU § 199). Eine Regel ist stets Bestandteil einer institutionalisierten Praxis. Sie impliziert Öffentlichkeit, den Bezug auf gemeinsame Handlungsformen, das Vorhandensein von Erfüllungskriterien des Handelns sowie intersubjektive Kontroll- und Bewertungsmöglichkeiten. Der Begriff „*privates Regelfolgen*“- wie er im Rahmen einer notwendig privaten Sprache zur Anwendung käme- entlarvt sich vor diesem Hintergrund als *contradictio in adiecto*, da die Privatheit all die genannten Voraussetzungen und Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um von einem „Regelfolgen“ sprechen zu können, *per definitionem* ausschließt. Zurückgeworfen auf seine „Innenwelt“ stehen dem Privatsprachler keine Mittel zur Verfügung, um seine subjektive Überzeugung »einer Regel zu folgen« durch Erfolgskontrollen oder -kriterien, die sich von seinem subjektiven Handlungssinn unterscheiden,

abzustützen. Sein angeblich privates Regelfolgen wäre letztlich nichts weiter als ein vermeintliches Regelfolgen (vgl. Schulte 1989, 194). Alle üblichen Konsequenzen des Regelfolgens, die sich in dem äußern, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen (vgl. PU § 201), würden fehlen. Der Unterschied zwischen richtigem Regelfolgen und dem Glauben eines richtigen Regelfolgens würde in einem individualistischen Handlungsmodell in sich zusammenbrechen. Aber der Regel zu folgen *glauben* ist nach Wittgenstein 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“ (PU § 202).

Es sollte klar geworden sein, dass der Versuch des Tagebuchschreibers seine unmittelbaren Empfindungen durch eine nur ihm verständliche, private Sprache zu fassen zum Scheitern verurteilt ist. Die Ironie seines Schicksals besteht darin, dass auch ihm seine private Empfindungssprache letztlich unverständlich bliebe. Seine E-Inskriptionen hätten keine Bedeutung, da sie keinen praktisch fassbaren Unterschied markierten, der sich identifizieren und re-identifizieren ließe. Seine Regeln des Sprachgebrauchs und privaten Definitionen hingen in der Luft, da die Institution ihrer Anwendung sowie die Möglichkeit der Kontrolle und der Korrektur fehlte. Alles hänge letztlich von ihm, seinen Launen und seiner Willkür ab. In diesem Fall von „Bedeutung“, von „Verständnis“ und von „Sprache“ zu sprechen macht jedoch keinen Sinn. Die Rede von „Bedeutung“ ist, wie Sedmak hervorhebt und damit die hier ausgeführten Gedanken noch einmal auf äußerst prägnante Art und Weise zusammenfasst, stets „mit der Rede von "Kriterien", "Regeln", "Korrektheit" verbunden [...], sodaß von "Bedeutung" nur im Kontext von Sprachspielen (sprachlichen Tätigkeiten) gesprochen werden kann, daß von "Sprache" nur im Kontext einer Praxis geredet und daher im Rahmen einer "Innenwelt" weder von "Regeln" noch von "Kriterien" (und so auch nicht von "innerer hinweisender Definition") und damit nicht von "Sprache" und "Sprachspiel" gesprochen werden kann“ (Sedmak 1996, 237f.).

Trotz dieser Widerlegung der Möglichkeit einer privaten (Empfindungs-)Sprache, die sich auf den Gedanken der „Unmöglichkeit eines privaten Bedeutungswissens“ (Majetschak 2000, 200)<sup>96</sup> und auf die kritische Zurückweisung der Vorstellung der epistemischen Privatheit von Erfahrung stützt, bleibt zu ergründen, weshalb das *Bild* von unmittelbar gegebenen Empfindungen, die wir im introspektiven Zugriff direkt erfassen und individuell beurteilen können, eine derartige Anziehungskraft auf uns ausübt. Ein wesentlicher, vielleicht sogar der entscheidende Grund, weshalb uns die Möglichkeit einer privaten Sprache so naheliegend erscheint, ist bis jetzt nämlich

---

<sup>96</sup> Auch Severin Schroeders Argumentation weist in diese Richtung: „Die private Semantik, aus der sich die Privatheit einer Empfindungssprache ergeben würde, ist gar keine Semantik; und *a fortiori* nicht die Semantik unserer Empfindungsaussagen“ (Severin Schroeder: *Das Privatsprachen-Argument. Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck*. Paderborn, Wien [u.a.]: Schöningh. 1998, 26).



noch unerwähnt geblieben. Wittgenstein erkennt diesen, wie könnte es anders sein, in einem Missverständnis unserer Sprachlogik, genauer gesagt, in unserer Tendenz Aussagen über Empfindungen nach dem verfehlten Modell von privatem Gegenstand und Bezeichnung zu deuten. Wir unterliegen dem Irrglauben, dass Empfindungsausdrücke für etwas stehen müssen, was durch sie benannt wird, dass Wörter für Empfindungen dazu verwendet werden, um private, sprachunabhängige Entitäten zu bezeichnen. Empfindungen werden diesem Schema entsprechend als innere „Gegenstände“ eines isolierten Subjekts aufgefasst, werden gewissermaßen als Objekte in einem Behälter- nämlich dem Inneren der Psyche- begriffen. Diese Intuition Gefühle im Sinne von „Gegenständen“ aufzufassen, die unserem Alltagsverstand vertraut ist, verleitet uns auch dazu die oben beschriebene private hinweisende Definition als ein mögliches Verfahren zur Bedeutungskonstitution anzunehmen, das im Rahmen einer Privatsprache zur Anwendung kommen könnte. Denn der Begriff des „Gegenstandes“ suggeriert eine „Abgrenzbarkeit der Gefühle“, die ein derartiges „inneres Zeigen“ und damit eine Assoziation von Empfindungsvokabular und „Empfindungsobjekt“ möglich erscheinen lässt. Wie bereits erläutert wurde, macht eine derartige mentale Zeigegeste jedoch keinen Sinn. Sie bleibt folgenlos, wenn nicht bereits klar ist, an welchen „Ort“ der Sprache das zu definierende Wort gestellt werden soll. Verwirrungen entstehen hier dadurch, dass wir uns einbilden man könne auf Empfindungen zeigen, indem man seine Aufmerksamkeit auf sie richtet und dass uns eine derartige Introspektion, die wir uns als einen Akt des Schauens auf einen bestimmten Punkt oder Gegenstand im „inneren Bewusstsein“ vorstellen, die Bedeutung des Wortes z.B. des Wortes „Trauer“ liefert. Aber was würden wir in diesem Fall „sehen“? Was würde uns die Introspektion zeigen? Wir würden steif vor uns hinschauen – aber nicht auf einen konkreten Punkt oder Gegenstand, unsere Augen wären weit geöffnet, aber unser Blick wäre, wie Wittgenstein in PU § 412 schreibt „vacant; oder *ähnlich* dem eines Menschen, der die Beleuchtung des Himmels bewundert und das Licht eintrinkt“.

Die Introspektion liefert nicht die Bedeutung von Ausdrücken, die wir für Empfindungen und mentale Erlebnisse gebrauchen. Bedeutung existiert nur im Rahmen von Sprachspielen und hat mit öffentlichen Gebrauchsweisen, Regeln und Kriterien zu tun. Damit wir unser „inneres Geschehen“ fassen können, müssen wir uns auf ein äußeres Sprachspiel stützen, denn erst dieses ermöglicht es uns *bestimmte* Gefühle zu identifizieren, sie auf eine gewisse Art und Weise zu interpretieren und Gebrauch von ihnen zu machen. Dies besagt nicht, dass der private Bereich unseres Bewusstseins nicht wesentlich sei. Die ganze Problematik besteht darin, dass sich nichts darüber sagen lässt. Die Eigenart und Beschaffenheit unserer seelischen Vorgänge und Zustände wird erst durch ein allgemeines Sprachspiel bestimmt. Unser Irrtum besteht darin, dass wir glauben geistige Erlebnisse und „innere“ Regungen seien bedeutungskonstitutiv. Wir nehmen an,

dass wir *von den Empfindungen* lernen was sie bedeuten und übersehen in unserem Hang zur Hypostasierung von Begriffen, dass sich die Identität von *bestimmten* Empfindungen erst aus einer gemeinsamen Praxis der Äußerung und des Reagierens herleitet. Unsere Empfindungsausdrücke beziehen sich nicht auf „private Gegenstände“ im Inneren der Psyche eines isolierten Subjekts, sondern auf Empfindungen im Rahmen von öffentlichen, intersubjektiven Sprachspielen. Es ist der kartesianische Innen-Außen-Dualismus, die dichotome Einteilung zwischen einem privaten Bereich des Bewusstseins und dem Draußen der Welt, die uns hier fehl leitet.

Wenn sich die Semantik unserer Empfindungsausdrücke also nicht nach dem verfehlten Schema von „privatem Objekt und Bezeichnung“ deuten lässt: Auf welche Art und Weise beziehen sich unsere Empfindungswörter dann auf Empfindungen? Wie wird die Verbindung zwischen Namen und Benanntem hergestellt? Um diese verwirrende Frage nach dem Verhältnis zwischen sprachlichem Ausdruck und gehabter Empfindung zu beantworten, empfiehlt es sich einen Blick auf die Art und Weise, wie wir Empfindungsausdrücke im Normalfall lernen zu werfen. Gleich zu Beginn des „Privatsprachenarguments“ liefert uns Wittgenstein ein Beispiel:

Die Frage ist die gleiche wie die: wie lernt ein Mensch die Bedeutung der Namen von Empfindungen? Z.B. des Wortes »Schmerz«. Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzverhalten.

»So sagst du also, daß das Wort »Schmerz« eigentlich das Schreien bedeutet. Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht (PU § 244).

Diesem Modell zufolge ist eine Empfindung also ein Fall von Schmerzen, wenn sie der Art angehört, die mit dem einhergeht, was normalerweise als Schmerzverhalten aufgefasst und worauf dementsprechend reagiert wird (vgl. Hintikka 1996, 330). Die privaten Erlebnisse finden somit vermittels ihrer natürlichen physiologischen Korrelate (einschließlich Gesichtsausdruck, Gesten, Körperbewegungen) Eingang in das Sprachspiel. Diese verhaltensbezogenen Entsprechungen sind erforderlich, damit unseren Aussagen über private Erlebnisse Bedeutung gegeben werden kann, denn die privaten Erlebnisse selbst sind- wie schon erwähnt wurde- nicht bedeutungskonstitutiv: „Ein innerer Vorgang bedarf äußerer Kriterien“ (PU § 580). Das bedeutet, dass sich unsere Empfindungswörter zunächst einmal auf ein spontanes Ausdrucksverhalten und auf primitive Reaktionsweisen beziehen, die sie ersetzen. Das Kind lernt einen vorsprachlichen Ausdruck durch einen sprachlichen zu substituieren. Gesten werden durch Worte, „eine Menge von Symbolen durch eine andere“ (vgl. VORL, 65, 83f., 122; zitiert nach Hintikka 1996, 332) *ersetzt*. An dieser Stelle zeigt sich, dass uns die Frage, was unsere Wörter für Empfindungen *bezeichnen* nicht weiter bringt, denn der Wortausdruck des Schmerzes dient nicht dazu ein privates Erlebnis zu bezeichnen oder seelische Vorgänge zu beschreiben, sondern

öffentliche Verhaltensweisen, den physiologisch-physiognomischen Rahmen des spontanen Ausdrucks der Empfindungen (oder sonstiger Bewusstseinszustände, -vorgänge oder -ereignisse) zu ersetzen. Ontogenetisch ist selbstverständlich zuerst der physiologische Schmerz und dann sein natürlicher Ausdruck da, doch das Empfindungswort, das zwar für die Empfindung und nicht für das Ausdrucksverhalten steht, ersetzt das primitive Schmerzbenehmen und nicht den Schmerz. Stets gehen wir davon aus, dass es sich im Fall unserer Empfindungssprache um eine Beschreibung unseres persönlichen Seelenlebens handelt, dass sich der Gebrauch von Empfindungsausdrücken in der Wiedergabe dessen, was man empfindet, erschöpft und vergessen dabei, dass die Benennung von Empfindungen einen gewissen „Witz“ hat, d.h., dass sie einem Zweck dienen und eine Aufgabe erfüllen soll (vgl. Schulte 1989, 200). Gesetzt den Fall eine private Sprache wäre entgegen den bisherigen Erläuterungen möglich und ein kluger Mensch würde Namen erfinden, die sich einzig und allein auf das bezögen, was ihn beträfe: Was wäre damit erreicht? Was immer er auch getan hat: Was hätte es für einen Zweck? Er könnte sich mit diesen Wörtern nicht verständlich machen, könnte niemandem die Bedeutung dieser Namen erklären, wenn seine privaten Erlebnisse nicht mit wahrnehmbaren „Entsprechungen“ einhergingen und logisch-semantic mit diesen verknüpft wären. Normalerweise verfolgen wir eine bestimmte Intention, wenn wir unsere Gefühle oder Empfindungen äußern. Wir wollen uns mitteilen, wollen etwas erreichen, möchten bei unseren Mitmenschen gewisse Reaktionen evozieren, die je nach Kontext ganz unterschiedlich ausfallen können. Ohne sichtbare „Äußerungen“ der privaten Erlebnisse blieben unsere Empfindungsworte jedoch unverständlich. Wir wären nicht in der Lage unsere Empfindungen zu vergleichen, wüssten nie, was der Betreffende mit diesem oder jenem Wort meinte, sodass es unmöglich wäre intersubjektiv über Empfindungen, Gemütsbewegungen, Stimmungen und Erlebnisse zu sprechen. Damit unser Empfindungsvokabular eine Funktion hat, ist die Bezugnahme auf einen öffentlich zugänglichen Rahmen daher unabdingbar. Nur, weil wir auf äußere Kriterien zurückgreifen können, ist es möglich, dass wir in unserer Empfindungssprache/- ausdrücken übereinstimmen und einander verstehen können. Gäbe es keine natürlichen Manifestationen von Empfindungen, könnte man die Verwendungsweise, das Sprachspiel der Empfindungsworte auch nicht lehren bzw. lernen. Rein angenommen Menschen äußerten ihre Schmerzen nicht (stöhnten nicht, verzögen ihr Gesicht nicht, etc.): Wie könnte man einem Kind dann beispielsweise den Gebrauch des Wortes ›Zahnschmerzen‹ beibringen (vgl. PU § 257)? Das Kind lernt nicht von der Empfindung, von dem physiologischen Reiz, wie das Wort ›Zahnschmerzen‹ zu gebrauchen ist, sondern wird im Rahmen eines intersubjektiven Sprachspiels darauf abgerichtet bestimmte Verhaltensweisen durch dieses Wort zu ersetzen. Durch kulturelle Lernprozesse wird es dazu gebracht ein spezifisches Schmerzbenehmen mit dem Wort „Zahnschmerzen“ zu assoziieren und den

Ausdruck dem Kontext entsprechend richtig zu gebrauchen. Die Verbindung zwischen Empfindungsäußerungen und Empfindungswort könnte im Fall von „Zahnschmerzen“ in etwa so aussehen: Jemand der Zahnschmerzen hat, ist unruhig, unkonzentriert, greift sich immer wieder an die Wange, verzieht sein Gesicht, stöhnt und gibt leise Klagelaute von sich, wenn man die schmerzende Stelle berührt. Er meidet sowohl kalte als auch heiße Speisen, nimmt womöglich Tabletten ein und wenn die Schmerzen nicht nachlassen, wird er einen Arzt aufsuchen. All das sind typische Verhaltensweisen, die jemand zeigt, der Zahnschmerzen hat. Liegt keine dieser Äußerungs- und Ausdrucksformen vor, verhält sich der Betreffende wie sonst auch, so ist anzunehmen, dass er keine Zahnschmerzen hat, auch wenn er dies behaupten sollte. Intuitiv möchte man hier Einspruch erheben und darauf verweisen, dass das Wesentliche von „Zahnschmerzen haben“ doch nicht die beschriebenen Verhaltensweisen, sondern die Empfindung sei, das *Etwas*, was derjenige, der seine Schmerzen äußert, „habe“. Wir neigen dazu zu sagen: Das Wichtige ist doch die Empfindung, *das*, was die Aussage „Ich habe Zahnschmerzen“ begleitet, um dessentwillen ich sie mache. Aber dieses *Etwas*, dieser innere Vorgang gibt uns nicht die Idee von der richtigen Verwendung des Wortes „Zahnschmerzen“. Die Frage nach der Bedeutung von „Zahnschmerzen haben“ lässt sich nicht lösen, indem man seinen gegenwärtigen Zustand betrachtet. Das private Erlebnis, das, was in dem fühlenden, empfindenden Subjekt gerade vorgeht, die Empfindung als „privater Gegenstand“, um diese fehlgeleitete Vorstellung noch einmal zu erwähnen, spielt für die Konstruktion der Bedeutung unserer Empfindungswörter keine Rolle. „Das Ding in der Schachtel“, wie Wittgenstein das private, nur dem Sprecher zugängliche Erlebnis in seinem berühmten Käfer-Gleichnis nennt, „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“ (PU § 293).

Um Wittgensteins Position hier nicht in die Nähe eines Behaviorismus oder gar eines behavioristischen Reduktionismus zu bringen, muss erwähnt werden, wie dieses Zitat endet. Wittgenstein geht es nämlich keineswegs darum den ontologischen Bereich des Psychischen auf objektiv beobachtbares Verhalten zu reduzieren oder gar für die Nichtexistenz von Empfindungen und sonstigen vermeintlich privaten Erlebnissen zu argumentieren. Sein Ansinnen ist es nicht Empfindungen als unwichtig oder irrelevant aus unserer Betrachtungsweise zu eliminieren. Ziel seiner Analysen ist es hervorzukehren, dass sich nur mit Hilfe eines öffentlichen Korrelats über Empfindungen (und Psychisches überhaupt) sprechen lässt. Unabhängig von dieser Verbindung zwischen Empfindung und wahrnehmbarem, spontanem Ausdruck haben unsere Empfindungswörter keinen Sinn (vgl. Hintikka 1996, 339). Die abschließenden Worte des Zitats- man achte auf die konditionale Formulierung- präzisieren

daher in welcher Hinsicht nach Wittgenstein „durch das Ding in der Schachtel ›gekürzt werden kann“. Nur wenn wir die Semantik von Empfindungsaussagen nach dem verfehlten Bezeichnungsmodell deuten, „[...] 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“ (PU § 293). Wittgensteins Kritik richtet sich daher gegen ein falsches semantisches Paradigma, von dem wir uns stets leiten lassen. Zur Veranschaulichung des Gedankens, dass der Urgrund der Semantik unserer Empfindungsaussagen kein privates Erlebnis, sondern ein intersubjektives Sprachspiel ist, ja, dass dem privaten Erlebnis im Sprachspiel überhaupt keine Funktion zukommt, weil es die Möglichkeit eines intersubjektiven Vergleichs ausschließt und daher „ein Nichts [im Inneren; erg. F.R.] die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen lässt“ (PU § 304), liefert Wittgenstein in PU § 271 folgendes Beispiel. Wie so oft fordert er uns dazu auf: „»Denke dir einen Menschen, der es nicht im Gedächtnis behalten könnte, *was* das Wort ›Schmerz‹ bedeutet – und der daher immer wieder etwas Anderes so nennt– das Wort aber dennoch in Übereinstimmung mit den gewöhnlichen Anzeichen und Voraussetzungen des Schmerzes verwendet!« – der es also verwendet, wie wir Alle“ (ebd.). Die Möglichkeit der ständigen Veränderung des „privaten Objekts“ bei gleichbleibendem korrektem Wortgebrauch stellt für Wittgenstein kein Problem dar, da die Darstellungsbeziehung zwischen der Empfindungssprache und den Empfindungen ohne die Bezugnahme auf private, innere Fakten auskommt. Die Wechselhaftigkeit der privaten Empfindungen bleibt folgenlos, da die inneren Erlebnisse erst vermittels ihrer öffentlichen, expressiven Korrelate Eingang in das Sprachspiel finden und daher für den Semantisierungsprozess auch nur in dieser Weise eine Rolle spielen.

Immer wieder kippen wir in das Bild von Empfindungen als „privaten Gegenständen“, lassen uns von dem mentalistischen Paradigma eines direkten, unmittelbaren und vor allem exklusiven und privilegierten Zugangs zu unseren Gefühlen, Bewusstseinszuständen und Erlebnissen leiten. Wir supponieren, dass sich Empfindungen von selbst kund tun, dass sich uns deren Bedeutung gewissermaßen im „inneren Bewusstsein“ offenbart. Statt scheinhaften, theoretischen Verfestigungen dieser Art zu erliegen, sollten wir uns viel eher von der Frage leiten lassen, wie es möglich ist, dass wir intersubjektiv über vermeintlich private Erlebnisse, Bewusstseinszustände und Empfindungen sprechen können. Die Frage, die uns eigentlich interessieren muss, ist: Wie vergleichen wir die Erlebnisse? „Das Wesentliche am privaten Erlebnis“ ist nämlich- wie Wittgenstein in PU § 272 schreibt- „eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes“. Sind wir uns der Notwendigkeit der Möglichkeit von interpersonellen Vergleichen bewusst, wird klar, dass sich unsere Empfindungssprache auf einen öffentlichen Rahmen und wahrnehmbare

„Entsprechungen“ der Empfindungen stützen muss. Das Paradigma der Intersubjektivität bedingt eine Anpassung der öffentlichen Sprache an die Unterschiede des Erlebens zwischen Personen und macht eine Abstraktion von der phänomenalen Erlebnisgrundlage des Einzelnen unabdingbar.<sup>97</sup>

Entgegen der Alltagsvorstellung hängen die psychologischen Termini, die wir uns selbst zuschreiben, hinsichtlich ihres Sinns also nicht von den Privatissima unseres Bewusstseins, sondern von öffentlichen Korrelaten der inneren Zustände und Erlebnisse ab, die sich intersubjektiv vergleichen lassen. Wenn ich sage »Ich fürchte mich«, beschreibe ich nicht meinen gegenwärtigen Seelenzustand, sondern wende allgemeine, öffentliche Kriterien an, die für die Identität dieses Geschehnisses festgelegt wurden, d.h. ich ersetze mit diesen Worten spezifische typische Verhaltensweisen, die *man* zeigt, wenn man sich fürchtet.

Dies widerspricht zunächst unserer alltagspsychologischen Intuition von der Praxis mentaler Selbstzuschreibung. Denn im Unterschied zur kriterienbasierten, wahrnehmungsgestützten Fremdzuschreibung von psychologischen Prädikaten sind wir im eigenen Fall doch weder auf Verhaltensbeobachtungen angewiesen noch benötigen wir Identifikationskriterien, um zu wissen, in welchem mentalen Zustand wir uns befinden. Das erstpersonale Zuschreibungssprachspiel scheint ohne Kriterien auszukommen und sich voll und ganz auf die epistemische Souveränität des Subjekts, auf das „Faktum“ der Unfehlbarkeit von mentalem Selbstwissen zu stützen. Diese Alltagsintuition, dass das Subjekt im Fall von mentalem Selbstwissen über eine privilegierte epistemische Zugangsform verfügt, die sich von der drittpersonalen Zugangsperspektive unterscheidet<sup>98</sup>, wird von Wittgenstein im Rahmen der *Philosophischen Untersuchungen* massiv in Frage gestellt. Die epistemische Asymmetrie von mentalen Prädikaten, d.h. die uns vertraute

---

<sup>97</sup> In seinem Aufsatz „Das »Durcheinander« der Sprachspiele. Wittgensteins Auflösung der Mentalismus-Alternative“ liefert Wilhelm Lütterfels einen interessanten Interpretationsansatz zu Wittgensteins „Philosophischer Psychologie“. Er charakterisiert Wittgensteins Position hinsichtlich psychologischer Sprachspiele als ein Konzept des »Durcheinanders«, mit dem es diesem gelinge die Aporien des kartesischen Modells zu vermeiden. Lütterfels geht davon aus, dass Benehmen und Emotion (bzw. Seelenzustand) für Wittgenstein Inhalte zweier verschiedener Sprachspiele darstellen, die dennoch in einer internen Einheit, nämlich in der Einheit des »Durcheinanders« verknüpft sind (vgl. Wilhelm Lütterfels: „Das »Durcheinander« der Sprachspiele. Wittgensteins Auflösung der Mentalismus-Alternative“, in: Eike von Savigny und Oliver R. Scholz (Hrsg.): *Wittgenstein über die Seele*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995, 108). In dieser internen Beziehung sind beide Phänomene so miteinander verflochten, „daß das eine das andere als das eigene Moment enthält, wodurch gerade auch das interne Erlebnis des Seelenzustandes zu einem öffentlichen Phänomen und zum Inhalt eines intersubjektiven, semantisch-allgemeinen Begriffes wird [...]“ (ebd., 116). Dieser ursprünglichen Einheit von Benehmen und Emotion entsprechend sieht man, wie Wittgenstein in den *Zetteln* anmerkt, die Verstimmung oder den Schmerz im Gesicht (Benehmen) der anderen Person, und zwar so deutlich, wie man sie in der „eigenen Brust“ fühlt (vgl. Z 220ff.). Es bedarf daher nicht noch eines „Mittelgliedes“ zwischen Benehmen und Praxis, etwa eines zusätzlichen Berichtes über ein Schmerzgefühl, um in einem Analogieschluss, in einer Übertragung der eigenen Erlebnisse auf fremdes Verhalten den Gefühlszustand des anderen zu erschließen (vgl. Lütterfels 1995, 116). Mit dieser Position vermeidet Wittgenstein sowohl einen aporetischen kartesischen Dualismus als auch einen Verhaltens-Monismus.

<sup>98</sup> Christoph Michel und Albert Newen: „Wittgenstein über Selbstwissen: Verdienste und Grenzen seiner Sprachspiel epistemologie“, [http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/staff/newen/download/paperonline/michel\\_newen\\_selbstwissen\\_bei\\_wittgenstein.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/staff/newen/download/paperonline/michel_newen_selbstwissen_bei_wittgenstein.pdf), < zuletzt eingesehen am 24. 5. 2011>, 2.

Disparität zwischen kriterienbasierter Fremdzuschreibung und kriterienloser, unmittelbarer Selbstzuschreibung wird von ihm als Produkt einer falschen epistemologischen Substantialisierung (vgl. ebd., 9) der Grammatik unserer psychologischen Sprachspiele entlarvt und in eine Symmetrie überführt. Um dies anhand eines Beispiels zu verdeutlichen: Für Wittgenstein ist es einerseits falsch, andererseits sinnlos zu sagen „Nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten“ (vgl. PU § 246). Epistemisch haben wir laut Wittgenstein genau dieselben Bedingungen zum Erfassen unserer mentalen Phänomene wie eine andere Person- abgesehen von der größeren Vertrautheit, die man mit sich selbst im Vergleich zu anderen hat (vgl. Michel / Newen, 9). Die Autorität der ersten Person ist für Wittgenstein eine Sprach-Reglementierung und basiert nicht auf einer spezifischen erstpersionalen informationellen Grundlage, über die das Erkenntnissubjekt in der Einschätzung seiner eigenen mentalen Phänomene (Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken) verfügt. Mit der Zurückweisung der epistemischen Asymmetrie stellt Wittgenstein aber auch gleichzeitig den Sachverhalt der semantischen Asymmetrie von mentalen Prädikaten in Frage. Mentale Prädikate haben ihm zufolge nicht einerseits private und andererseits öffentliche Bedeutungen. Das Prädikat „Schmerzen haben“ hat laut Wittgenstein im Satz „Ich habe Schmerzen“ dieselbe Bedeutung wie in „Er hat Schmerzen“. Die Bedeutung von mentalen Prädikaten ist dieselbe, egal ob sie in Sätzen mit Erste-Person- oder Dritte-Person- Pronomina verbunden sind (vgl. ebd., 8). Und da ein sprachlicher Ausdruck, wie im Zuge der Erläuterungen zur Unmöglichkeit einer privaten Sprache gezeigt werden konnte, nur Bedeutung hat, insofern es öffentlich zugängliche Kriterien für die korrekte Verwendung gibt, bleibt auch die herausgehobene kriterielle Funktion der mentalen Selbstzuschreibung letztlich implizit von öffentlichen Kriterien abhängig, die das Subjekt in der Einschätzung seiner mentalen Zustände „anwendet“ (vgl. ebd., 20).

Um diese Gedanken zur Grammatik mentaler Prädikate und mentaler Selbstzuschreibungen etwas aufzuschlüsseln und nachvollziehbar zu machen, wie es dazu kommt, dass das Sprachspiel der Selbstzuschreibung in unserem alltäglichen Sprachgebrauch einen privilegierten Status genießt, ist es wesentlich, etwas genauer auf die Differenzierung zwischen erster und dritter Person Singular Präsens einzugehen, die Wittgenstein hinsichtlich der Verwendung von psychologischen Verben einführt. Bei seiner Analyse unserer alltäglichen Sprachspiele über innere Zustände und Erlebnisse weist er die zwischen erster und dritter Person bestehende „epistemische Disparität“ auf.<sup>99</sup> Insofern wir anderen Personen mentale Prädikate zuschreiben, sind wir auf „äußere“ Kriterien angewiesen. Wir müssen uns auf Beobachtungen stützen, um die Verwendung von psychologischen Verben wie „Trauer“, „Rührung“, „Wut“ oder „Freude“

---

<sup>99</sup> Vgl. Hans Rudi Fischer: *Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*. Frankfurt am Main: Athenäum. 1987, 238.

hinsichtlich Dritter zu verifizieren/falsifizieren. Gerade wegen dieses notwendigen Gebrauchs von Kriterien besteht auch die Möglichkeit, dass unsere Zuschreibungen falsch sein können, d.h., dass die betreffende Person gar nicht diesen „inneren Zustand“ hat, sondern einen anderen. Im eigenen Fall ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Sage ich von mir selbst, dass ich traurig, wütend, müde oder niedergeschlagen bin, so ist nicht damit zu rechnen, dass ich mich irre. Ich *kann* mich in meinen Auskünften über meine eigenen seelischen Zustände nicht irren, wobei das „kann“ hier das „kann“ der logischen Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit ist (vgl. Schulte 1989, 190); ich werde darauf zurückkommen. Es ist schlicht sinnlos anzunehmen, wir könnten ein Gefühl mit einem anderen verwechseln oder uns in unserer „Person“ irren (vgl. ebd., 188). Irrtum, Zweifel, Vermuten und Infragestellen sind in der Selbstzuschreibung *logisch* ausgeschlossen. Auf Grund der Tatsache, dass Selbstzuschreibungen irrtumsimmun und zweifelsresistent sind, macht es auch keinen Sinn hier, im Fall von selbstbezüglichen Überzeugungen über die eigenen mentalen Zustände und Empfindungen, von „wissen“ zu sprechen. Wenn ich sage, dass ich Schmerzen habe, ist es sinnlos zu fragen, woher ich dies wisse. Wenn ich meine Schmerzen äußere, ziehe ich keine Schlüsse aus unanzweifelbar gegebenen Indizien (ebd., 189) oder verifiziere einen Sachverhalt, sondern äußere mein Gefühl. Der Begriff „wissen“ macht in diesem Zusammenhang überhaupt keinen Sinn.<sup>100</sup> Viel eher muss in Bezug auf die eigenen Bewusstseinszustände- wir erinnern uns an Wittgensteins Betonung der kategorial verschiedenen Konzepte von „Wissen“ und „Gewissheit“ - von „Gewissheit“ gesprochen werden. Die Tatsache, dass eine Selbstzuschreibung wie „Ich habe Schmerzen“ oder „Ich bin traurig“ nicht falsch sein kann, d.h. infallibel und inkorrigibel ist, basiert nicht auf dem Umstand, dass der Sprecher einen (scheinbar) privilegierten epistemischen Zugang zu seinen Bewusstseinszuständen hat und daher absolute Sicherheit bezüglich der Identifikation seiner „privaten, inneren Objekte“ beanspruchen kann, sondern hängt von grammatischen Regeln ab, die festlegen, dass Sprachspiele mit psychologischen Verben bei Selbstzuschreiben der ersten Person auf eine Art und Weise funktionieren, dass Zweifel *logisch* ausgeschlossen sind. Die Gewissheit, mit der wir uns Empfindungen und mentale Prädikate präzisieren, ist als eine *grammatische* in unser Sprachspiel über Bewusstseinszustände der ersten Person „eingegossen“ (vgl. Fischer 1987, 239) und hängt wesentlich mit unseren Begriffen der „Person“ und des „Bewusstseins“ zusammen (vgl. ebd.). Wie Hans Rudi Fischer in seiner Arbeit *Sprache und Lebensform* hervor streicht, kann der Erwerb der kriterienlosen Selbstzuschreibung als erste

---

<sup>100</sup> Vgl. dazu PU § 246 „[...] Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten. – Das ist in einer Weise falsch, in einer anderen unsinnig. Wenn wir das Wort »wissen« gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen!), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. – Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß! – Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer im Spaß), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer, dass ich Schmerzen *habe*?“.



Grundlage, als grammatisches Substrat einer rudimentären personalen Identität betrachtet werden (vgl. ebd., 239ff.). Die durch die Regeln unserer Sprachspiele festgelegte grammatische „Tatsache“, dass meine Aussagen hinsichtlich meiner Bewusstseinszustände nicht bezweifelt bzw. korrigiert werden können, das „Faktum“, dass ich als oberste Instanz meiner seelischen Ereignisse gelte und diese auch *bin* (vgl. ebd., 240) sowie der Umstand, dass *andere* über meine Bewusstseinszustände prinzipiell nicht besser Bescheid wissen, als *ich* sind wesentlich für das, was man im psychologischen Diskurs als „Ich-Identität“ bezeichnet und was unter dem Terminus *Selbstbewusstsein* beschrieben wird (vgl. ebd., 241).

Ganz entscheidend ist hierbei jedoch, und damit komme ich auf Wittgensteins Infragestellung der epistemischen und semantischen Asymmetrie von mentalen Prädikaten zurück, dass diese grundlegende Gewissheit im Spiel erlernt und vermittelt werden muss. Die Praxis der Autorität der ersten Person, das Sprachspiel der Unbezweifelbarkeit von Selbstzuschreibungen- die keine substantiell epistemische Unfehlbarkeit, sondern eben eine „Sprachspiel-Unbezweifelbarkeit“ ist- muss als Gepflogenheit, als normativ geleitetes Äußerungsverhalten in einem intersubjektiven Sprachspielkontext „antrainiert“ und eingeschliffen werden. Das Kind hat die kriterienlose Selbstzuschreibung von psychologischen Prädikaten erst zu lernen und dabei ist es von den Kriterien der Eltern abhängig. Da es zu Beginn des Spracherwerbs noch nicht über die Möglichkeit verfügt sich in seiner Welt der Empfindungen, Bewusstseinszustände und Emotionen zu orientieren, insofern diese Orientierung an sprachlich-kognitive Prozesse gebunden ist, ist es voll und ganz auf den elterlichen grammatischen Maßstab angewiesen, der an sein Ausdrucksverhalten angelegt wird (vgl. ebd., 239). Als Lehrer der Sprache müssen die Eltern bzw. die nächsten Bezugspersonen das Verhalten des Kindes interpretieren d.h. sie müssen dem Kind spezifische kommunikative Absichten unterstellen, indem sie seine Verhaltensäußerungen z.B. als „Müdigkeit“, „Schmerzen haben“, „Wut“ oder „traurig sein“ deuten. Auf diese Art und Weise lernt das Kind, welche „Interpretation“ (Reaktion) durch sein Bemühen ausgelöst wird und welches Äußerungsverhalten den Gebrauch von welchen Empfindungswörtern und damit *à la longue* auch die Selbstzuschreibung von psychologischen Prädikaten rechtfertigt. Grundlage dieses Verbalisierungs- und Klassifizierungstrainings (vgl. Michel / Newen, 20) sind somit stets intersubjektive Kriterien, die das Kind verinnerlicht und die seinen Umgang mit Gefühlen, Empfindungen etc. prägen. Hier wird klar, dass die elementare Selbstgewissheit, mit der wir uns im Alltag jenseits „objektiver“ Kriterien psychologische Prädikate zuschreiben in Wahrheit ebenso an öffentlich zugängliche Kriterien rückgebunden bleibt. Der Erwerb der (kriterienlosen) Selbstzuschreibungskompetenz offenbart sich als das Ergebnis eines gelungenen Verinnerlichungsprozesses, der über den „Umweg“ von kriterienbasierten „Übungseinheiten“ und Konditionierungsvorgängen verläuft. Als Produkt eines Trainings entlarvt, wird die

herausgehobene kriterielle Funktion der Selbstzuschreibung massiv abgeschwächt. Indem Wittgenstein die Autorität der ersten Person als Sprachspiel herausstellt und die Zuschreibung von mentalen Prädikaten konstitutiv an öffentlich zugängliche Kriterien bindet- da diese die Verklammerung von erster und dritter Person im Sprachspiel mit psychologischen Prädikaten ermöglichen und dadurch deren einheitliche Bedeutung in beiderlei Gebrauch sichern- werden wesentliche Aspekte unseres kartesianisch geprägten Bildes über die Natur und die Beschaffenheit sowie die epistemische Zugänglichkeit des Mentalen fragwürdig und müssen zusammen mit unseren tradierten Konzepten von „Subjektivität“ und „Selbstbewusstsein“ überdacht und Neubewertet werden.

Wenn es stimmt und die Identitätsbedingungen für die objektive Welt untrennbar mit den Identitätsbedingungen für mich als Ort der Subjektivität verflochten sind, wenn jede Selbstausslegung einen Umweg impliziert und die Semantisierung unseres Erlebens ganz grundlegend von externen Interaktionsprozessen und intersubjektiv-etablierten Direktiven des Sprache-Weltverhältnisses abhängt: Inwiefern kann dann einerseits an der starren Dichotomie von persönlicher, subjektiver „Innenwelt“ und öffentlicher, objektiver Außenwelt und andererseits an der Idee eines autonomen Subjekts, das über sein Erkenntnisvermögen triumphiert, festgehalten werden? Zeigt sich anhand der hier vorgetragenen Überlegungen Wittgensteins nicht ganz klar, dass sich äußere und innere Erfahrungsbereiche wechselseitig durchdringen? Stellen sie nicht das reziproke Abhängigkeitsverhältnis von subjektivem „Innen“ und objektivem bzw. intersubjektivem „Außen“ unter Beweis oder belegen sogar die Auflösung dieser konstruierten Grenzen? Wittgenstein zeigt im Rahmen seines „Privatsprachenarguments“ und in den *Philosophischen Untersuchungen* ganz allgemein, dass die Trennung zwischen „Innen“ und „Außen“ sprachlich nicht gewährleistet werden kann. Die Rede von einer exklusiven Welt des Sprechers lässt sich grammatikalisch nicht rechtfertigen. Sie muss als Mystifikation zurückgewiesen werden. Wenn wir unseren Empfindungen und Erlebnissen Sinn und Bedeutung zuschreiben, so tun wir dies nicht in solipsistischer Isolation, indem wir nichtverbalisierte Bewusstseinsströme in Sprache gießen, sondern, indem wir Regeln und Kriterien eines allgemeinen, öffentlichen Sprachspiels anwenden, die es uns ermöglichen ein spezifisches Äußerungsverhalten auf ein „Objekt“ hin auszurichten, d.h. einem bestimmten Gefühl oder einer Empfindung zu attribuieren. Der vermeintliche Prozess der nachträglichen Versprachlichung unserer „tiefinnersten“ Gefühle und geistigen Erlebnisse muss daher revidiert und- sofern man an der traditionellen Innen-Außen-Dichotomie festhält- nicht nach einem „*bottom-up*“ Schema, sondern aus einer „*top-down*“ Perspektive betrachtet werden. Unsere intrapsychischen Instanzen werden nicht *après coup* versprachlicht, sondern offenbaren sich als Produkte von gelungenen

Verinnerlichungsprozessen. Im Zuge der Sozialisation lernen wir die Kriterien für die Zuordnung von bestimmten Verhaltensweisen und bestimmten (kollektiven) Mentaleigenschaften und applizieren diese intuitiv auf den Bereich des Eigenpsychischen. Die Art und Weise, wie wir unsere intersubjektiven und intrapsychischen Erfahrungen und Erlebnisse interpretieren, hängt daher nicht von uns und der individuellen Verfasstheit unseres Bewusstseins, sondern von allgemeinen Verhaltensweisen, institutionalisierten Praktiken und einem sprachlich-begrifflichen Normsystem ab. Was bedeutet diese Verquickung, oder besser gesagt, diese Interdependenz von subjektiven und objektiven Erfahrungsstrukturen aber für die Souveränität des Erkenntnissubjekts, für seine Freiheit und Autonomie? Wenn man voraussetzt, dass nicht nur unser Weltverständnis, sondern auch unser Selbstverständnis sprachlich vermittelt ist, wenn offenbar wird, dass sich die „Privatheit“ unseres Bewusstseins sozialen, grammatischen Konventionen verdankt und der Gefühlston unserer Empfindungen von intersubjektiven Sprachspielen reguliert wird: Muss man nicht den Abgesang auf das faustische Subjekt anstimmen, das souverän über seine Erkenntniskapazitäten verfügt? Ist das ins Sprachbad getauchte Subjekt, das verschiedene Modalitäten zur Verfügung hat, um sich auszudrücken, nicht radikal fremdbestimmt? Oder noch viel grundsätzlicher: Bedeutet die Tatsache, dass Subjektivität nur innerhalb der außen liegenden Sozietät einer Sprachgemeinschaft möglich ist nicht eine fundamentale Entmachtung des Einzelnen? Geht die intersubjektiv und sprachlich vermittelte Selbstwerdung des Menschen nicht notwendigerweise mit einer Dezentrierung des Subjekts einher?

### 1. Sprache und Subjekt im Poststrukturalismus – ein Überblick

Wer nur ein bisschen im Fundus der zahlreichen Werke poststrukturalistischer Provenienz „gestöbert“ hat, dem wird der Begriff der „Dezentrierung“ weitgehend bekannt sein. Er vereint eine Vielzahl von philosophischen Ansätzen und uneinheitlichen Subströmungen, die sich der Kritik an dem emphatischen Subjektbegriff der Neuzeit, an den ‘narzisstischen Ichfeiern’ des deutschen Idealismus (vgl. Thomann 2004, 28) verschrieben haben und mit ihrer fundamentalen Rückbesinnung auf die Sprache als Konstitutionsmedium menschlichen Denkens und Weltverstehens die Dekonstruktion des traditionellen, sich als souverän begreifenden Subjekts eingeleitet haben. Das Subjekt, das jahrzehntelang als Grundlage seines eigenen Denkens und als autonomes Zentrum seiner Äußerungen und Willensentscheidungen betrachtet wurde, sinkt im post- bzw. neostrukturalistischen Diskurs zum Vollzugsorgan einer sich selbst sprechenden Sprache herab. Nicht er, der Mensch, so stellt man im Rekurs auf Heideggers bekannte Formel aus *Unterwegs zur Sprache* fest, sondern die Sprache spricht. „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht“ (Heidegger 2007, 33). Im Zuge der linguistischen Wende der Geistes- und Sozialwissenschaften Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts - die wesentliche, wenn nicht sogar die entscheidenden Impulse von Wittgensteins Errungenschaften im Bereich der Sprachphilosophie erhalten hat- und dem damit verbundenen wiedererwachten Interesse an der modernen Semiotik erfährt der Mensch als transzendentes Subjekt, wie es Kant begründet hat, eine tiefgreifende Kränkung. Mit der Zurückweisung des klassischen abbildtheoretischen Sprachparadigmas und der Entwicklung von neuen Repräsentationsmodellen, die im Gegensatz zu anthropozentristisch verengenden Sprachauffassungen die Autarkie der Sprache und deren wirklichkeitserschließenden und -schaffenden Charakter betonen, verliert der Mensch seine Zentralstellung als erkenntnisbegründendes Subjekt und weltbildender Souverän. Die Welt, so wie sie uns begegnet, ist immer schon sprachlich strukturiert. Wir bedienen uns nicht der Sprache- so die neue Grundprämisse, die sich im Zuge des Paradigmenwechsels von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie durchsetzt- um Bereiche der Außenwelt, vorgefertigte Gedanken oder Bewusstseinsinhalte korrekt abzubilden, sondern sind immer schon in einen kulturellen Bezugsrahmen sprachlicher Überlieferung eingebettet, der unser Denken und Handeln, unsere Wahrnehmung, unsere Meinungen und unsere Urteile über die Welt bestimmt. In das diskursiv vorgeprägte Verständnis einer Lebenswelt geworfen, muss der Mensch einen (Groß-) Teil der Macht, die ihm (philosophiegeschichtlich) einst zugestanden wurde, an überindividuelle Sinnstrukturen zedieren, die seine Freiheit und Autonomie von Beginn an stark

begrenzen. Das selbstmächtige, transzendente Subjekt wandelt sich im poststrukturalistischen Denken zum sprachhörigen Subjekt. Die Idee der Sprachbeherrschung wird in ihr Gegenteil verkehrt, in verschiedene Formen des Beherrscht-Werdens, denen sich der Einzelne auf Grund der chiasmatischen Verbindung von Sprache und Subjektivität in seinem Welt- und Selbstverständnis ausgesetzt sieht.

Ein wesentlicher Referenzpunkt für derartige Ansätze, die das Subjekt unter die Vorherrschaft der Sprache gestellt sehen und damit die Positionen von Sprache und Sprecher gegenüber dem landläufigen, intuitiven Verständnis vertauschen, d.h. das Sprechen als einen Modus des Gesprochen-werdens begreifen, ist die von Ferdinand de Saussure eingeführte strukturalistische Basisunterscheidung zwischen *langue* und *parole*, die im Poststrukturalismus nicht nur linguistische, sondern auch soziologische Bedeutung erhält. Saussure unterscheidet strikt zwischen der Sprache als einem in sich geschlossenen System von Zeichen (*langue*) und der konkret-individuellen Rede des Einzelnen, dem Sprechen (*parole*). Die Sprache (*langue*) ist für Saussure eine soziale Institution, die sich durch Konventionalität und interne Gesetzmäßigkeiten auszeichnet und unabhängig von ihren individuellen Manifestationen ist, d.h. unabhängig von den sprechenden Individuen existiert. Als ein System von Elementen, die nicht positiv durch ihren Inhalt, sondern negativ durch ihre Beziehungen zu den anderen Gliedern des Systems definiert sind, stellt sie ein in sich geschlossenes Relationsgefüge dar, in dem jede mögliche individuelle Position systematisch vorgezeichnet ist. Überträgt man dieses Modell auf die Gesellschaft, auf den Bereich der Kultur und auf das konkrete Sprechen der Individuen, ergeben sich radikale Konsequenzen für den Einzelnen. Nicht nur, dass die Realität als ein universell kodiertes, durch Zeichen, Symbolsysteme und sprachimmanente Beziehungen präformiertes Bedeutungsganzes erscheint. Jeder Sprechakt, jede individuelle Artikulation sinkt vor dem Hintergrund eines derartigen synchronen Sprachmodells auf den Status einer bereits im System angelegten Äußerung herab. Das Individuum unterwirft sich dem Spiel der Signifikanten, wird zur bloßen Stimme, die sich dazu hergibt, eine Kombinatorik auszudrücken, die sich aus in den Sprachstrukturen liegenden Zwängen ergibt. Schon bei Saussure findet sich der Gedanke des unbewussten Charakters der Sprache, die Idee eines strukturierten Unbewussten, das sich im Menschen denkt und ausspricht.<sup>101</sup> In seiner Nachfolge, sprich im Übergang vom Strukturalismus zum Post- bzw. Neostrukturalismus Ende der 1950er Jahre, wird dieser Gedanke noch viel radikaler gefasst und schärfer konturiert. Während es bei Saussure der Systemcharakter der Sprache, die Ordnung und wechselseitige Bedingtheit der sprachlichen Einheiten sind, die den Menschen in seinem Denken, Sprechen und Handeln bestimmen und in diesem Sinne „unterwerfen“, ist es im

---

<sup>101</sup> Vgl. Roland Posner [Hrsg.]: *Semiotik. Ein Handbuch zu den Zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 2003, 2785.

poststrukturalistischen Diskurs die jedem Zeichen inhärente Instabilität, die Unbestimmtheit und Unbeherrschbarkeit des Sinns, die das sprechende Subjekt aus der souveränen Stellung eines im Denken seiner selbst gewissen Wahrheitsgaranten verdrängen. Was im Strukturalismus als fixe, eindeutige Struktur erscheint, enthüllt sich im Poststrukturalismus als dynamische Differentialität, als ein heterogenes, bewegliches Gefüge von Zeichen, die stets auf andere Zeichen verweisen, sodass ein Zerfall ihrer Identität und Sinnpräsenz nicht verhindert werden kann. Jeder Sinn, da er sich in einem nicht abzuschließenden Verweisungszusammenhang von Zeichen permanent verschiebt und dadurch einem ständigen Bedeutungswandel unterliegt, erweist sich als flüchtig. Der Geist, das Denken verliert damit jeglichen Halt. „Anstatt den zentralperspektivischen Fluchtpunkt seiner Gedankenarbeit zu begründen, sieht sich das Denken im Netz der Sprache hin-und-her verwiesen“ (Thomann 2004, 17) und muss seinen Status als *fundamentum inconcussum* der Gewissheit der eigenen Existenz aufgeben. Die Konstruktion des kartesischen Cogitos, das im Selbstbezug des Denkens den sicheren Boden seiner Wahrheit zu finden glaubte, erweist sich im Poststrukturalismus als Täuschung. Die Nichteindeutigkeit des Signifikanten in der Sprache, seine Unbestimmtheit und sein Spielraum, unterminieren jeden Ansatz, der im „reinen Denken“ den archimedischen Punkt der Erkenntnis und den zweifelsfreien Ursprung jeder Sinnggebung zu erkennen glaubt. Die unendliche Semiose, der jedes Zeichen und jeder Ausdruck unterworfen ist, trägt in das Feld der klaren und distinkten Ideen die Subversion hinein und konfrontiert jede Reflexion mit einem Überschuss an Sinn, mit der irreduziblen Differenz zwischen dem Verborgenen und dem Erklärten, die jeden Anspruch auf Totalität- der determinierten Seiendheit und des determinierten Sinns- untergräbt.

Die geschützte und gesicherte Burg der denkenden Subjektivität wird damit in ihren Grundfesten erschüttert. Ohne die Stütze auf das Absolute der Vernunft und den Rückhalt in der unanzweifelbaren Evidenz des *ego cogito* verschwindet das Subjekt der traditionellen Philosophie Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in der reinen Ordnung der Sprache. Es verliert sich im Reich der Symbole, wird zum Schnittpunkt von verschiedenen Diskursen und zur Kreuzungsfläche von Sprachspielen, die als autonome Strukturen mit sich selbst spielen. Die poststrukturalistische und dekonstruktivistische ‘Dissemination’, die Zerstreung und Dezentrierung des Subjekts ist damit vorgezeichnet. Als Effekt von offenen und dynamischen Zeichengebilden und Produkt von kollektiven Aussageverkettungen, die sich in ihrem Sinn nie vollständig erschließen lassen, löst es sich als sinngebende Einheit auf. Wo „es spricht“, so kann man mit Bezug auf Foucaults berühmte These vom Verschwinden des Menschen im Sein der Sprache behaupten, da existiert der Mensch nicht mehr - man möchte ergänzen: [...] im Sinne eines selbstbestimmten, freien, souveränen Subjekts. Die Moderne, so bekundet Foucault in seiner Schrift *Die Ordnung der Dinge* (1966), ist gekennzeichnet von der Erfahrung, dass es niemals so etwas wie die „Souveränität

eines ersten Diskurses“ gegeben haben kann, sondern „[...] daß wir vor dem geringsten Wort bereits durch die Sprache beherrscht und durchdrungen sind“<sup>102</sup>.

Da das Subjekt von einer Sprache her spricht, deren Regelsystem es immer erst nachträglich und das auch niemals vollständig verstehen lernt, da es seine Gedanken in Wörtern ausdrückt, derer es nicht Herr ist und deren historische Dimension ihm entgeht<sup>103</sup>, ist der Eintritt in die Sprache, mit dem das Subjekt als Subjekt geboren wird, gleichbedeutend mit einer fundamentalen Selbstentfremdung und kann als ein Akt der Unterwerfung verstanden werden. In der Sprache und im Sprechen, so die immer wiederkehrende Formel, ist das Subjekt im buchstäblichen Sinne *subjectum*: es ist ein Subjiziertes, ein Unter-worfenes.

Kaum einer hat diese Doppeldeutigkeit des Begriffs des „Subjekts“, seine dialektische Konstellation aus einer gegenüber dem „Objekt“ autonom agierenden und andererseits einer auf dem Feld der Sprache von Beginn an „unterworfenen“ Instanz, so ernst genommen und so facettenreich und tiefgründig analysiert, wie der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan. Die verhängnisvolle Verklammerung von Sprache und Subjekt zieht sich wie ein roter Faden durch sein schillerndes „Werk“, kann als Leitprinzip betrachtet werden, das, auf unterschiedliche Themenbereiche angewandt und in verschiedene semantische Kontexte integriert, sein Denken durchgehend bahnte wie bannte.

Woher rührt der Impuls, so möchte man nach dieser Darstellung einiger wesentlicher Annahmen und Denkfiguren, die die verschiedenen, der Strömung des „Poststrukturalismus“ zuzuordnenden Theorieansätze in all ihrer Heterogenität einen und gewissermaßen die Matrix und den „Denkraum“ bilden, in dem sich Lacans eigene Theoriekonzeption entwickelt, das „Netzwerk“, in dem ihm gewisse Probleme und Lösungsansätze angetragen werden, von denen er einige auswählt, um an ihnen durchaus originelle Neuinterpretationen vorzunehmen, fragen eine Verbindung zwischen Wittgensteins Philosophie und Jacques Lacans einem der Revision der Freudschen Psychoanalyse verpflichteten psychosemnologischen Ansatz herzustellen, wie es in der Einleitung angekündigt wurde und wie es der Titel dieser Arbeit erahnen lässt?

In der soeben vollzogenen vagen Skizzierung einiger grundlegender konzeptueller Linien, die den poststrukturalistischen Diskurs, dem auch Lacans Theorieansatz zugeordnet wird, mit all seinen kritischen Ober- und Unterströmungen mehr oder weniger durchgängig durchziehen, sollte sich Wittgensteins Einfluss auf das Denken der „Postmoderne“<sup>104</sup> zumindest ansatzweise bemerkbar

---

<sup>102</sup> Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humantwissenschaften* [aus dem Franz. von Ulrich Köppen]. – 13. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995, 364.

<sup>103</sup> Vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1994, 208.

<sup>104</sup> Norbert Meder vertritt beispielsweise die These, dass Wittgenstein mit seinem Sprachspielmodell die Postmoderne antizipiert hätte (vgl. Norbert Meder: „Wittgenstein: Die Antizipation der Postmoderne“ (1984), in: Roderick M. Chisholm; Johann Chr. Marek; John T. Blackmore; Adolf Hübner (Hrsg.): *Philosophie des Geistes*,

gemacht haben. Zweifellos handelt es sich dabei oft nur um Spuren seiner Philosophie, die in neue Diskursformationen inkorporiert, um Denkansätze, die ausgebaut, erweitert und modifiziert wurden und in ihrer neuen Gestalt nur selten den Anspruch erfüllen den Geist und die Absichten ihres Urhebers getreu „widerzuspiegeln“. Wichtiger als die Frage, wie gut Wittgenstein von seinen Interpreten verstanden wurde- eine Frage, die im Rahmen des professionalisierten, akademischen Umgangs mit Wittgenstein natürlich immer wieder aufgeworfen wird- erscheint jedoch die Tatsache, dass sich sein philosophisches Werk und Wirken fruchtbar auf die nachfolgende Philosophie ausgewirkt hat und weiterwirkt. Es ist der Einfluss, der wesentlich ist, nicht die Frage, wie rein und getreu Wittgensteins vermeintliche Intentionen in den diversen Rezeptionen verwirklicht wurden.<sup>105</sup>

Es ist unbestritten, dass so fundamentale theoretische Umwälzungen in der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts wie der *linguistic turn*<sup>106</sup> und sein mächtiger „*offspring*“, das postanalytische und poststrukturalistische Denken sowie eine Vielzahl an weiteren Forschungsprogrammen und Strömungen, die die Wichtigkeit sprachlicher Vermittlung betonen, nicht ohne den Einfluss Wittgensteins und seine bahnbrechenden Untersuchungen zu dem Problem des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit zu denken sind. Versucht man einige wesentliche Erkenntnisse seiner (Spät-) Philosophie zu eruieren, die die verschiedenen unter dem Schlagwort „Poststrukturalismus“ abgehandelten Theorieansätze in ihrem Entstehen und Werden, in ihrer Ausrichtung und ihrem kritischen Ansinnen geprägt und- implizit oder explizit, positiv oder *ex negativo*- beeinflusst haben und die die zentralen Aspekte des noch ausstehenden Versuchs Gemeinsamkeiten im Denken von Wittgenstein und Lacan aufzudecken darstellen, so können folgende Einsichten genannt werden.

## 2. Sprache und Wirklichkeit ‚nach‘ Wittgenstein

Zuallererst ist es sicherlich Wittgensteins Zurückweisung eines repräsentationalistisch vereinfachenden Bildes von Sprache, seine Kritik am Abbildparadigma des *Tractatus*, das er durch ein konstruktivistisches Paradigma ersetzt, das in den Intentionen der Vertreter des

---

*Philosophie der Psychologie*. Akten des 9. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 19. bis 26. August 1984, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky. 1985, 519-522, 519.

<sup>105</sup> Vgl. dazu Georg Henrik von Wright, der anlässlich der Veröffentlichung von Wittgensteins „Vermischten Bemerkungen“ 1977 in Kirchberg den Versuch unternahm „Wittgensteins Einfluss auf das zeitgenössische Denken“ einzuschätzen (Georg Henrik von Wright: „Wittgenstein und seine Zeit“ (1986), in: *Wittgenstein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 206-219, 208; zitiert nach Ludwig Nagel: „Wittgenstein und die Postmoderne“, in: Fritz Wallner und Arne Haselbach [Hrsg.]: *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*. Wien: Braumüller. 1990, 53-69, 53). Vgl. dazu auch Wittgensteins einleitende Worte in dem Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen*: „Ich möchte nicht mit meiner Schrift Anderen das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen“ (PU, 233).

<sup>106</sup> Der Ausdruck „*linguistic turn*“ wurde bekannt als Titel des im Jahre 1967 von dem amerikanischen Philosophen Richard Rorty herausgegebenen Buches *Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*.



Poststrukturalismus weiterlebt. Wird im Abbildgedanken des *Tractatus* die logische Syntax der Sprache noch weitgehend als Widerspiegelung der ontologischen Strukturen betrachtet, so stellt Wittgenstein diese Verbindung in seiner Spätphilosophie, wie gezeigt werden konnte, auf den Kopf. Die Grammatik als „Form der Darstellung“ spiegelt die Ontologie nicht wider, sondern konstituiert sie erst. Die Struktur der Welt wird vom späten Wittgenstein als Reflexion des grammatischen Netzes begriffen, das wir mit unsrer Sprache über die Wirklichkeit legen (vgl. Fischer 1987, 7). Diese Art der Sprachbetrachtung und die damit einhergehende Abkehr von einer realistisch-objektivistischen Ontologie konstituieren quasi das Fundament, auf dem die einzelnen Autoren des Poststrukturalismus ihre je spezifischen Theorien entwickeln.

Dieser Gedanke, dass der Grammatik das kognitiv entscheidende Moment der Sinnbestimmung und Wirklichkeitskonstitution zukommt, dass die grammatischen Regeln als „Maß der Realität“ die Paradigmata darstellen, die unserer Beschreibung und sprachlichen Erfassung von Welt vorgängig sind, bleibt bei Wittgenstein jedoch nicht auf den Bereich der „Außenwelt“ beschränkt, sondern behält auch bezüglich der ontologisch problematischen Sphäre der Bewusstseinsphänomene, der Empfindungen, Gefühle, Verhaltensdispositionen etc. seine Gültigkeit.

Wie ausführlich erläutert wurde, macht Wittgenstein in seiner Analyse der Grammatik psychologischer Prädikate auf die Verwobenheit „innerer Zustände“ mit äußeren Kriterien in Form von beobachtbaren Verhaltensweisen aufmerksam. Ein „innerer Vorgang“- so ein Kerngedanke der *Philosophischen Untersuchungen*- bedarf äußerer Kriterien, wird erst durch ein äußeres Sprachspiel fassbar. Nur weil wir Sprachspiele über „Inneres“, Empfindungen etc. ausgebildet haben, ist es möglich über „Inneres“ zu sprechen, können Empfindungen, Bewusstseinszustände und Erlebnisse in ihrer Eigenart differenziert, strukturiert, gestaltet und beschrieben werden. Unabhängig von der Sprache und von äußeren Ausdrucksformen und Verhaltensweisen ist ein epistemischer Zugang zu psychischem Geschehen nicht möglich. Die „weiche Realität“ unserer Bewusstseinsphänomene, die von nicht zu überschätzender Bedeutung für das ist, was unsere soziale und personale Identität ausmacht, wird damit an öffentliche Sprachspiele, intersubjektive Identifikationskriterien und überindividuelle Sinnstrukturen rückgebunden, die als regelgeleitete soziale Praktiken fundamental auf uns und unser Selbstverständnis einwirken. Dem Mythos vom autonomen Subjekt, der idealistischen Konstruktion, dass wir die letzte Autorität in Bezug auf unser Seelenleben darstellen, wird damit eine klare Absage erteilt.

Exakt an diesem Punkt setzen nun die verschiedenen Vertreter des Poststrukturalismus mit ihren Theorien der Entmündigung und sprachimmanenten Entmächtigung des Subjekts an. Die

Wittgensteinsche Idee, dass Ausdrücke für Psychisches nicht auf private Erlebnisse Bezug nehmen, sondern in intersubjektiven Sprachspielen eingeübt werden und ihre Bedeutung, d.h. ihr Gebrauch, in kulturellen Lernprozessen für emotionales Empfinden „antrainiert“ und eingeschliffen wird, erfährt im poststrukturalistischen Diskurs eine Radikalisierung. Im Gefolge der neostrukturalistischen Aufwertung des „Codes“ wandelt sich der Sprachbegriff des „modernen“ anthropozentrischen Denkens, wie er noch in Wittgensteins Sprachspielanalysen zutage tritt. Anstelle der Idee des Gebrauchs, des anthropologischen Vorurteils, dass die Menschen die Sprache verwenden, tritt eine Sprachkonzeption, in welcher der „Ereignischarakter der Sprache“ mit unrelativierbarem Primat versehen wird (vgl. Nagel 1990, 65). Der Mensch gebraucht die Sprache nicht mehr, er verfügt nicht über sie, sondern unterwirft sich dem entgrenzten Pluralismus von Sprach(spiel)„ereignissen“ und Diskursen, die als kollektive Erscheinungen und autonome (besser: autarke) Strukturen die Wahrnehmung und Bewertung, das Erleben und Verständnis der Welt durch die Subjekte tief beeinflussen. Die Konsequenz dieser (Über-)Betonung der Wirkungsmacht der Sprache, die sich der Kontrolle des Menschen entzieht, besteht in dem Machtverlust des Subjekts, das einst als souverän und selbstmächtig, ja vereinzelt sogar als „Demiurg des Wirklichen“ apostrophiert wurde.

Die Frage, welche Rolle die Sprache für die Genese des menschlichen Subjekts und für die Konstituierung seines Innenlebens spielt, wird von den verschiedenen, im Umfeld der poststrukturalistischen Bewegung anzusiedelnden Theoretikern ganz unterschiedlich ausgelegt, diskutiert und beantwortet. Konvergenzpunkt ihrer divergierenden Ansätze ist jedoch ihre Kritik an der herkömmlichen Subjekt-Metaphysik und ihre dekonstruktive Arbeit an damit verbundenen idealistischen Begriffen von Authentizität, Autonomie, Intentionalität, zentrierter Subjektivität und persönlicher Identität. Die klassische Auffassung vom autonomen Subjekt wird im poststrukturalistischen Diskurs jedenfalls dekonstruiert. Dem zwingenden Sprachsystem unterworfen und weit davon entfernt die Wirkungen seiner Rede zu beherrschen, löst sich das Subjekt als Effekt in einem komplexen Netz von Diskursen, Zeichensystemen, (Sprach-)Strukturen und sozialen Praktiken auf. Es zerfasert, wird brüchig, verliert sein Zentrum und seinen substantiellen Kern. Da sich das Subjekt als Subjekt erst in der Sprache bildet und folglich nicht anders kann, als sich im Feld verfügbarer Diskursivierungsstrategien des Selbst zu entwerfen, die „Präskriptionen“ des linguistischen und kulturellen Regelsystems anzuerkennen und zu verinnerlichen und sich den Vorgaben der gesellschaftlichen Diskursordnung unterzuordnen, ist es alles andere, als die solitäre, selbstmächtige, rational erkennende Einheit, als die es im Denken und in den Theoremen der traditionellen, subjektzentrierten Philosophie konzeptualisiert wurde.

Diese Einsicht, dass die Sprache sich gegenüber dem Menschen als kulturelles Artefakt zu einer selbstständigen Macht ausgewachsen hat und dass sie als Medium unserer Erkenntnis und unseres Denkens unhintergebar ist (vgl. Thomann 2004, 12), musste die Fundamente der traditionellen Bewusstseinsphilosophie erschüttern, die im denkenden Ich, das sich in reflexiver Rückwendung auf sich selbst besinnt, den einzigen Garanten von Wahrheit anzuerkennen bereit war (vgl. ebd., 13). Da sich die Sprache als transzendente Grundlage des Denkens in den Denkschablonen ihrer Grammatik selbst überliefert, bleibt noch das Denken des freiesten Geistes Vorurteilsgewohnheiten und Ideologemen verhaftet, die sprachlich fixiert sind. Die Hoffnung auf eine Befreiung von den überlieferten Autoritäten durch „selbstständiges“ Denken erweist sich daher als illusionär (vgl. ebd.) und wird bereits von Wittgenstein als philosophischer Irrtum zurückgewiesen, genauso wie die Selbstgewissheit des kartesischen Cogito. Seine Kritik an der Annahme der Existenz des sich selbst völlig transparenten Denksubjekts wird im poststrukturalistischen Denken aufgegriffen und weiterentwickelt. Während sich Wittgensteins Kritik am Cogito vornehmlich gegen die Hypostasierung des „ich denke“ zu einem in uns denkenden Subjekt-Substrat richtet und sich in der Ablehnung von Konzeptionen, die das individuelle Bewusstsein des Ich als Basis allen Denkens und Handelns apostrophieren, äußert, zielen die Theoretiker des Poststrukturalismus besonders auf die Subversion der Idee der Selbstmächtigkeit und der Einheit des Subjekts in der Reflexion ab. Inwiefern sich hier Überschneidungen, Interferenzen und Differenzen feststellen lassen, wird noch zu erörtern sein.

Eine vertiefende Analyse dieser Punkte soll nun im Rahmen eines Vergleichs, besser, einer fruchtbaren Ergänzung von Wittgensteins sprachphilosophischem Ansatz und Jacques Lacans Theorieentwurf erfolgen. Wie angekündigt, werden die vier hier kurz umrissenen Problem- und Fragestellungen – die Folgen der Sprache für die Wirklichkeitskonstitution und für Bewusstseinsstrukturen, die Problematik der Subjektkonstitution und der Ich-Bildung sowie die Kritik am Cogito – im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und den Argumentationsverlauf strukturieren. Lacans Konzeption, seine Theorie der Sprache und des Sprechens und seine Bestimmung des Subjekts, wird dabei im Vordergrund stehen und durch die Wittgensteinsche Perspektive, die bis auf seine Subjektkonzeption bereits weitgehend erörtert wurde, immer wieder ergänzt, erweitert oder auf erhellende Art und Weise gebrochen werden.

Die folgende Analyse erhebt nicht den Anspruch erschöpfend zu sein. Sie beansprucht nicht einmal einen repräsentativen Überblick über *die* zentralen Schnitt- bzw. Berührungspunkte der theoretischen Ansätze der beiden für diese komparatistische Miniaturstudie ausgewählten Philosophen zu liefern, da es hierfür an theoretischen Trampelpfaden und kanonisierten „Eckpfeilern“ mangelt, denen man folgen und auf die man Bezug nehmen könnte. Die

Quellenlage, was Untersuchungen zu etwaigen Gemeinsamkeiten der Philosophie Ludwig Wittgensteins und der Theorie Jacques Lacans betrifft, ist äußerst spärlich. Meinen Recherchen zufolge gibt es bis dato noch kein Werk oder eine umfangreiche wissenschaftliche Studie, die sich ausschließlich der Analyse von Konvergenzen, Analogien und Differenzen, die sich im Werk der beiden Denker feststellen lassen, widmet. Das Material, auf das man sich im Fall der Bearbeitung einer Fragestellung wie der hier skizzierten stützen kann, erschöpft sich in einigen Artikeln, Aufsätzen, verstreuten Bemerkungen oder kurzen Beiträgen in Sammelbänden, die meist auf die eine oder andere Weise Wittgensteins kritische Einstellung zu Freuds Psychoanalyse thematisieren und die Ausführungen durch Lacans Perspektive fruchtbar „triangulieren“. Obwohl dies weitaus einfacher wäre, da Wittgensteins Verhältnis zur klassischen Psychoanalyse sowie seine Auseinandersetzung mit dem Werk und den Annahmen Sigmund Freuds in der Sekundärliteratur recht ausführlich dokumentiert sind, soll es im Folgenden nicht um das Spannungsverhältnis Wittgenstein-Freuds Psychoanalyse *und* Lacan gehen, sondern um Kon- und Divergenzen im Denken Wittgensteins und Lacans hinsichtlich der oben genannten Punkte. Da Lacans „strukturelle Psychoanalyse“ als eine Rückbesinnung auf Freuds Schriften und eine Relektüre derselben vor dem Hintergrund der Entdeckungen der modernen Linguistik verstanden werden kann, wird es nicht möglich sein Freuds Konzeption vollständig auszuklammern. Auf eine Analyse von Wittgensteins Kritik an Freud, die in zahlreichen Bemerkungen über das poststructuralistische Werk verstreut ist- seine Hinweise zu den Schwierigkeiten der Hypothesenbildung und Hypothesenvalidierung und dem Problem der Wahrheit in der Psychoanalyse- wird im Rahmen dieser Arbeit jedoch verzichtet werden.<sup>107</sup>

Auf Grund des Mangels an exegetischen Einsichten greift die folgende Untersuchung nicht auf einschlägige Sekundärliteratur zurück, die ausgewertet und perspektiviert wird, sondern basiert auf der eigenen Lektüreerfahrung. Zur Klärung der Frage, ob und inwiefern sich zwischen Lacans und Wittgensteins Denken trotz eindeutiger systematischer, terminologischer und wesentlicher konzeptueller Unterschiede auf sachlich-inhaltlicher Ebene doch Übereinstimmungen feststellen lassen, wird mit einer Ausnahme, Sergio Benvenuto's im *Journal for Lacanian Studies* erschienenem Artikel „Wittgenstein and Lacan Reading Freud“, ausschließlich auf die Werke der beiden Denker selbst zurückgegriffen werden. Für die allgemeine Darstellung und Besprechung ihrer theoretischen Ansätze und Positionen wird Sekundärliteratur miteinbezogen.

Meine wiederholte Auseinandersetzung mit der Philosophie Ludwig Wittgensteins und den Schriften Jacques Lacans mündete nach einiger Zeit und einigen Recherchen in die Frage,

---

<sup>107</sup> Einen guten Überblick über Wittgensteins Beschäftigung mit Freuds Ansätzen bietet Hans Rudi Fischer in *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*. Frankfurt am Main: Athenäum. 1987 sowie Frank Cioffi in *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press. 1998.

weshalb ein Vergleich oder eine Konfrontation der Ansätze dieser beiden im weitesten Sinne des Wortes „Sprachanalytiker“ bis jetzt ausgeblieben beziehungsweise nur ansatzweise erfolgt ist. Wittgensteins nachhaltige Kritik an dem wissenschaftlichen Anspruch der Psychoanalyse, seine Meinung, dass es sich dabei weniger um eine Wissenschaft, sondern vielmehr um eine sowohl begriffliche als auch dichterische Sprachanalyse der Psyche handle<sup>108</sup>, aber auch die im Feld der Wissenschaften weit verbreitete „Schwellenangst“, der Widerstand gegen zu gewagte interdisziplinäre Brückenschläge und unorthodoxe Forschungsfragen werden in dieser Hinsicht sicherlich nicht unentscheidend gewesen sein.

Der Eindruck von augenfälligen Analogien, der sich bei meiner Lektüre von Wittgensteins und Lacans Texten immer wieder einstellte, veranlasste mich dazu der Frage nach einer möglichen und sei sie noch so partiell- geistigen Nachbarschaft von den beiden Denkern, deren Grundanschauungen auf den ersten Blick so weit voneinander entfernt liegen, dass man sich beinahe davor scheut ihre Namen in einem Atemzug zu nennen, dürftigen Sekundärquellen und der akademischen Sorge um die „Reinheit“ der Disziplinen zum Trotz etwas genauer nachzugehen. Einige der nachfolgenden Betrachtungen sind das Ergebnis dieses unabgeschlossenen Frage- und Untersuchungsprozesses. Die vier herausgegriffenen Problembereiche, anhand derer die Ansichten der beiden Philosophen in Bezug auf ein und denselben „Gegenstand“ beleuchtet werden sollen, sind das Resultat einer Auswahl, die ich auf der Basis meiner Lektüreerfahrung mit den Primärtexten getroffen habe. Sie stellen nicht *die* zentralen Anknüpfungspunkte für eine mögliche Annäherung von Wittgensteins und Lacans Denken dar, noch beanspruchen sie die einzigen zu sein. Bei den ausgewählten Themen handelt es sich vielmehr um einige Fragestellungen und Problemansätze, die es erlauben die Standpunkte der beiden Philosophen aufeinandertreffen zu lassen und zu zeigen, inwiefern sie Ähnlichkeiten aufweisen, in welcher Hinsicht ihre Denklinien parallel laufen und wo sie divergieren, an welchen Punkten das Fragen des einen ansetzt, wo das des anderen abbricht und an welchen Stellen das Denken des einen in Kontexte vordringt, die von dem anderen bewusst gemieden werden. Ich möchte, dass man die folgende Analyse als eine unabgeschlossene liest.

---

<sup>108</sup> Vgl. Aldo Giorgio Gargani: „Sprachkritik, Ethik und Psychoanalyse in Wittgensteins Werk“, in: Fritz Wallner und Arne Haselbach [Hrsg.]: *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*. Wien: Braumüller. 1990, 39-52, 41. Es soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass sich Wittgenstein trotz seiner ambivalenten Haltung gegenüber Freuds Werk noch im Jahr 1942 als ein „Schüler Freuds“ bezeichnete (vgl. Fischer 1987, 109) und in seinen Manuskripten auf die Analogie zwischen der psychoanalytischen Behandlungsmethode und seiner sprachanalytischen, philosophie-therapeutischen „Behandlung“ von „Denkkrankheiten“ verweist.

## VI. Sprache und Subjekt bei Lacan

### 1. Ein Untersuchungsgegenstand, ein Medium: Die Sprache und das Sprechen bei Wittgenstein und Lacan

Es ist nicht zuletzt die Wahl ihres vornehmlichen Untersuchungsgegenstandes, die einen Anhaltspunkt für eine erste Annäherung der beiden Denker bildet. Sowohl in Wittgensteins als auch in Lacans Werk nimmt die Frage nach dem „Wesen“ der Sprache eine Zentralstellung ein. Die Rolle der Sprache, ihre mediatisierende, mitunter bezwingende Funktion für das menschliche Welt- und Selbstverständnis, stellt für beide ein ausgezeichnetes Interessensgebiet dar, dem sie einen Großteil ihrer Gedankenarbeit widmen.

Auf Grund dieser fundamentalen Rückbesinnung auf die Sprache gelten beide als wesentliche Vertreter und Schrittmacher des *linguistic turn*, der den beiden Intellektuellen wichtige Denkanstöße verdankt. In diese Kerbe schlägt auch der italienische Philosoph und Psychoanalytiker Sergio Benvenuto, der in seinem Artikel „Wittgenstein and Lacan Reading Freud“ beide Philosophen in ein direktes Verhältnis zur „sprachkritischen Wende“ setzt, die sowohl die analytische als auch die kontinentale Philosophie vollzogen hat und deren zukünftige Ausrichtung und Entwicklung maßgeblich beeinflusste: „In fact, both Wittgenstein and Lacan embody a 'linguistic turn' in 20th century thought, which took place both in analytic philosophy and in so-called Continental Theory”<sup>109</sup>.

In beiden Fällen geriert sich dieser Rückbezug auf die Sprache als ein therapeutisches Unternehmen, denn entgegen ersten Annahmen lässt sich die Idee einer therapeutisch eingestellten Sprachanalyse nicht nur der Methode und der Programmatik des Psychoanalytikers zuordnen. An zahlreichen Stellen in seinem Werk vergleicht Wittgenstein seine logisch-sprachliche Analyse mit einer Therapie<sup>110</sup>, die sich dem Kampf gegen das Missverstehen der Logik unserer Sprache verschrieben hat und darauf abzielt den Zustand des von falschen Vorstellungen gefangenen Menschen aufzuklären. Für Wittgenstein liegt in der Sprache selbst der Grund für unsere geistigen Verwirrungen, die sich zu philosophischen Problemen auftürmen und letztlich nicht *gelöst*, sondern nur durch eine Sprachtherapie *aufgelöst* werden können.<sup>111</sup> Vage, viel umfassende Termini unserer Sprache wie etwa „Wissen“, „Sein“, „Denken“, „Gegenstand“ oder „Ich“, die eine Reihe von Praktiken vereinen, die in Wirklichkeit recht unterschiedlich sind und

---

<sup>109</sup> Sergio Benvenuto: „Wittgenstein and Lacan Reading Freud“, in: *Journal for Lacanian Studies* 4 (1) 2006, 99-120, 99.

<sup>110</sup> Vgl. hierzu z.B. PU § 133: „Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien“. Außerdem PU § 255: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit“.

<sup>111</sup> Vgl. dazu PU § 133: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen“.

nur schwer unter einem Begriff zusammengefasst werden können, verleiten uns dazu nach einem einheitlichen Wesen der Dinge zu suchen, anstatt den tatsächlichen Gebrauch der Wörter und ihre vielfältigen Verwendungsweisen zu *übersehen*. In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es in diesem Sinn: „Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit“ (PU § 122). Ziel von Wittgensteins grammatischen Beobachtungen ist es diesen Mangel an Übersichtlichkeit durch ein »Analysieren« unserer Ausdrucksformen (vgl. PU § 90) zu beheben. Missverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen und unter anderem durch zu weit greifende Verallgemeinerungen, durch Unterschiede einebnende, einheitliche illustrative Schemata und Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache hervorgerufen werden, sollen durch eine übersichtliche Darstellung der Vielfalt der Weisen der Verwendung der Worte bewusst gemacht und beseitigt werden. Wie im Fall einer psychotherapeutischen Behandlung müssen hier die falschen Generalisierungen und Analogien zerstört werden, um zur tatsächlichen Erfahrung der entsprechenden Gegenstände zurückzufinden (vgl. Gargani 1990, 50) und den Geist von lähmenden Bildern, unbewusst wirkenden, suggestiven Gleichnissen und Paradoxien zu befreien. Sprachphilosophie wird damit bei Wittgenstein zur Sprachtherapie, die darauf abzielt „begriffliche Neurosen“ und „Denkkrankheiten“, die den philosophischen Problemen zugrunde liegen, zu heilen, und das, indem sie ihren Ursprung, ihre Quelle aufzeigt und aufdeckt. Im so genannten *Diktat für Schlick*, das Friedrich Waismann niederschrieb, verweist Wittgenstein auf die Ähnlichkeit, die zwischen seiner sprachanalytischen und der psychoanalytischen Methode bestünde: „Unsere Methode ähnelt in gewissem Sinne der Psychoanalyse. In ihrer Ausdrucksweise könnte man sagen, das im Unbewussten wirkende Gleichnis wird unschädlich, wenn es ausgesprochen wird. Und dieser Vergleich mit der Analyse lässt sich sicher noch weithin fortsetzen“<sup>112</sup>.

Die Tatsache, dass Worte, einmal ausgesprochen und analysiert, neurotische Symptome zum Verschwinden bringen können, ist nicht nur eine Grundeinsicht und das Fundament der Behandlungsmethode der klassischen Psychoanalyse, sondern setzt sich als Leitprinzip und Leitgedanke auch in der Praxis und in der Theoriebildung Jacques Lacans fort. Dass dem Wort, dem Sprechen und der Sprache in der Psychoanalyse eine alles entscheidende Bedeutung zukommt, hat bereits Freud betont. Bei Lacan wird dieser Gedanke jedoch zum Prinzip erhoben. Das gesprochene Wort des Analysanden ist für Lacan nicht ein Untersuchungsgegenstand unter vielen, sondern wird von ihm als der für die Psychoanalyse wesentliche begründet. Das Sprechen

---

<sup>112</sup> Ludwig Wittgenstein: *Diktat für Schlick* (D302). Von von Wright zwischen 1931 und 1932 datiert. In: Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition (BEE). Oxford. 2000, 28.

des Patienten und das analytische Gespräch sind für ihn die einzige legitime Erfahrungsgrundlage. Sie sind das »Material«, mit dem im Rahmen einer Analyse gearbeitet werden soll. Die Psychoanalyse muss sich daher in erster Linie als Auseinandersetzung mit der Sprache und dem Sprechen ihrer Patienten begreifen (vgl. Thomann 2004, 145). In seiner als programmatisch anzusehenden sogenannten »Rede von Rom«, die er 1953 auf einem Kongress hält, bringt Lacan diesen Gedanken klar zum Ausdruck:

Ob sie sich als Instrument der Heilung, der Berufsausbildung oder der Tiefeninterpretation versteht, die Psychoanalyse hat nur *ein* Medium: das Sprechen des Patienten. Die Offensichtlichkeit dieser Tatsache entschuldigt nicht, daß man sie übergeht.<sup>113</sup>

Diese Rückbesinnung auf die Sprache als dem ausschließlichen Instrument psychoanalytischen Arbeitens, die vielfach als das entscheidende Verdienst Jacques Lacans angesehen wird (vgl. Thomann 2004, 145), erkennt dieser bereits in den frühen Grundlegungstexten Sigmund Freuds im Keim enthalten. Für Lacan steht fest, dass Freud selbst diese Neubesinnung im psychoanalytischen Diskurs, die Konzentration auf die Sprache, vorgenommen hat, dass seine ursprüngliche Intention die Phänomene der Psyche aus dem Geist der Sprache neu zu fassen durch die Verwirrungen der zeitgenössischen Psychoanalyse, ganz besonders jenen im Rahmen der US- amerikanischen Ichpsychologie, jedoch verdeckt wurde. Freuds Inspirationen in der Psychoanalyse, die nach Lacan besonders in dessen Urtexten- *Die Traumdeutung, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* - hervortreten, sieht er in der Geisteshaltung und in den therapeutischen Ansätzen der internationalen Ausbreitung und Etablierung der psychoanalytischen Bewegung vor allem in den USA und in England unterdrückt oder schlicht missachtet. „Man kann“, so konstatiert Lacan erneut in seiner »Rede von Rom«, „im Verlauf der letzten Jahre eine zunehmende Abneigung beobachten, sich für die Funktionen des Sprechens (parole) und das Gebiet der Sprache (langage) zu interessieren“ (Lacan 1953, 78). Und er setzt fort: „[...] es scheint, als habe man seit Freud dieses zentrale Feld unseres Gebiets brach liegen lassen“ (ebd., 80). Dieses Versäumnis gilt es nun zu korrigieren. Die Rettung der Psychoanalyse kann nach Lacan nur aus der Reflexion auf ihre eigenen Grundlagen erfolgen, sprich „[...] durch eine erneute Erforschung gerade des Gebiets, auf dem der Psychoanalytiker Meisterschaft erwerben sollte, dem der Funktionen des Sprechens“ (ebd.).

Wie argumentiert Lacan aber diese Fokussierung der Analyse auf die Sprache, oder, um seinen Fachterminus zu verwenden, auf das „Symbolische“<sup>114</sup>, das im weitesten Sinne ein auf Sprache

---

<sup>113</sup> Jacques Lacan: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ (1953), in: ders.: *Schriften I*. Weinheim, Berlin: Quadriga. 1991, 84.

<sup>114</sup> Lacan benutzt den Begriff „das Symbolische“ ab 1953 als Teil der Trias des Symbolischen, Imaginären und Realen, die in seiner Theorie die drei Strukturbestimmungen des Psychismus bezeichnen. Der Begriff des



basierendes System bezeichnet? Wie begründet er seine Forderung nach einer „Rückkehr zum Symbol als technischem Angelpunkt“ (ebd., 79) der Psychoanalyse?

Für Lacan ist die menschliche Existenz fundamental in einem symbolischen Universum verankert. Erst das Symbol macht den Menschen zum Menschen, oder, wie er dies formuliert: „Der Mensch spricht also, aber er tut es, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat“ (ebd., 117). Erst im Auftauchen des Symbols- ob als sprachliches oder sprachanaloges Zeichen- wird Natur negiert und Kultur gestiftet<sup>115</sup>. Mittels Symbolen bilden und erschließen wir uns die Welt. Durch ihren Gebrauch können wir mit anderen sozial interagieren und eine Persönlichkeit und ein Selbstbewusstsein herausbilden. Erst die Fähigkeit zur Sprache ist es, die es dem Menschen ermöglicht Bedeutungen und Erfahrungen festzuhalten, Gedanken, Gefühle und Wünsche zu fassen und zu übermitteln und in ein reflexives Verhältnis zur Welt, zu anderen und zu sich selbst zu treten. Diese anthropologische These vom Menschen als einem Sprachwesen, oder in Lacans Terminologie, als ein *parlêtre*- Lacan spielt hier, wie Hammermeister anmerkt, mit der neologistisch-homophonen Doppelbedeutung aus *parler-être*, Sprach-Sein und *par lettre*, mittels des Buchstabens (vgl. Hammermeister 2008, 50)- ist die Prämisse, von der ausgehend Lacan sein Theorie- und Lehrgebäude errichtet, ja mehr noch, sie ist letztlich auch die Wurzel und das Fundament seiner Kernthese, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist. Lacan zufolge unterliegt nämlich auch das Unbewusste der Struktur des Symbolischen und besteht aus Signifikanten. Die Fügungsgesetze der Sprache, so die Behauptung Lacans, strukturieren nicht nur unsere bewussten Gedanken, sondern haben ebenso in den Bereichen jenseits des Bewusstseins Geltung.<sup>116</sup> Dies vorausgesetzt sollte nun einsichtig sein, warum Lacan der Sprache und der Funktion des Sprechens eine herausgehobene Bedeutung beimisst. Die Sprache der Analysanden ist für ihn nicht als Unsicherheitsfaktor in einem möglichst störungsfrei zu haltenden Übertragungsprozess zu betrachten, sondern sie ist das Medium, in dem sich das Unbewusste zuallererst zeigt (vgl. Thomann 2004, 147). In der Sprache und im Sprechen verbirgt und entlarvt sich die unbewusste Wahrheit des sprechenden Subjekts. Lacan zufolge geht es in der Analyse somit darum dem Analysanden zu einem Sprechen zu verhelfen, in dem es ihm gelingt diese unbewusste Wahrheit- Lacan würde auch von „unbewusstem Begehren“ sprechen-

---

Symbolischen bringt im weitesten Sinne die Ordnung der Sprache und des Diskurses zum Ausdruck, die das Subjekt strukturiert und es umkehrt diesem ermöglicht, sich bewusst oder unbewusst darauf zu beziehen (vgl. Kai Hammermeister: *Jacques Lacan*. München: C.H. Beck. 2008, 49). An manchen Stellen steht dieser Terminus jedoch, noch weiter gefasst, ganz allgemein für die kulturellen, ökonomischen, politischen, familialen und pädagogischen Bedingungen, d.h. für das Weltverhältnis einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit.

<sup>115</sup> Vgl. Gerda Pagel: *Jacques Lacan zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1989, 41.

<sup>116</sup> Da es für Lacan kein Außerhalb des Symbolischen gibt, von dem aus man die Welt, das Sein unmittelbar und unvermittelt beschreiben könnte, da sich jede differenzierte Bestimmung schon in das Feld der Sprache einschreibt und er die Sprache als Bedingung des Unbewussten erkennt, spricht Weber davon, dass Lacans „Ontologie“ entgegen gängiger Annahmen keine des Unbewussten ist, sondern eine der Sprache (Samuel Weber: *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*. Wien: Passagen-Verlag. 2000, 278).

zu erkennen und ihr Anerkennung zu verschaffen. Ziel der psychoanalytischen Arbeit besteht für ihn keineswegs in der mehr als nur fragwürdigen „Heilung“ des Subjekts in dem Sinne, dass quälende Symptome beseitigt und das Individuum zu einer Anpassung seiner Bedürfnisse und Ideale an die gesellschaftlichen Normen gebracht werden soll. Wie Thomann herausstreicht, geht es viel eher darum „[...] diese Symptome in ihrer sprachlichen Verfasstheit verstehen zu lernen und als ein Begehren zu entziffern, das vom Analysanten nach und nach als das eigene akzeptiert werden soll“ (ebd., 172).

Was lässt sich aber unter Ausdrücken und Aussagen wie „die sprachliche Verfasstheit von Symptomen“ und „ihrer Entzifferung als ein Begehren“ verstehen? Wie gelangt Lacan zu seiner Behauptung der Sprachförmigkeit des Unbewussten und vor allem, wie begründet er diese These, die bisher nur genannt, aber noch nicht weiter erklärt wurde?

Um nachvollziehbar zu machen, wie Lacan zu seiner Neuinterpretation des Unbewussten kommt und was sich hinter der von ihm geprägten Formel „Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache“ verbirgt, bedarf es eines kleinen Exkurses. Die folgenden Erläuterungen stehen zwar nicht in direktem Bezug zu der Fragestellung der Arbeit, sind jedoch wesentlich, um zentrale Begriffe und Konzepte des Lacanschen Denkens einzuführen und zu erklären und die späteren Analysen vorzubereiten und entsprechend zu rahmen. Nicht zuletzt geht es darum die Denklinien nachzuzeichnen, die zu Lacans Konzeption von Subjektivität hinführen.

## **2. Lacans These der sprachlichen Verfasstheit des Unbewussten**

Dasselbe, nur anders. So könnte man das Verhältnis zwischen manifestem und latentem Trauminhalt, wie es Freud definiert, in aller Kürze zusammenfassen. Im berühmten VI. Kapitel der *Traumdeutung* weist Freud darauf hin, dass die Traumbilder (der manifeste Trauminhalt, d.h. der erinnerte Traum) und der ihnen zugrunde liegende, unbewusste Gedanke (der latente Trauminhalt oder auch die Traumgedanken) zwei Darstellungsweisen ein und desselben Inhalts seien, der jedoch in verschiedenen Sprachen gegeben ist.<sup>117</sup> Folglich muss eine Übertragung, eine Transposition des verdrängten Gedankens in eine andere Ausdrucksweise stattgefunden haben, deren Zeichen und Fügungsgesetze nun von dem Analytiker, so die Forderung Freuds, durch die Vergleichung von Original und Übersetzung zu ergründen seien (vgl. ebd.). Die Aufgabe des Analytikers besteht darin die Übersetzungsarbeit des Traums, die Freud als „Traumarbeit“ bezeichnet, rückgängig zu machen, d.h. durch die Untersuchung der Beziehungen des manifesten Trauminhalts zu den latenten Traumgedanken die Traumbilder in ihre ursprüngliche

---

<sup>117</sup> Vgl.: Sigmund Freud: *Die Traumdeutung* (1900). Studienausgabe Band II. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1972, 280.

Wortsprache zurück zu übersetzen. Nach Freud sind die einzelnen Traumbilder nämlich nicht in ihrem Bildwert zu verstehen, sondern müssen, wie die ägyptischen Hieroglyphen, in eine Lautschrift übertragen werden (vgl. Thomann 2004, 148). In der *Traumdeutung* heißt es in dieser Hinsicht: „[...] Der [manifeste; erg. F.R.] Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. Man würde offenbar in die Irre geführt, wenn man diese Zeichen nach ihrem Bildwert anstatt nach ihrer Zeichenbeziehung lesen wollte“ (Freud 1900, 280).

An diesem Punkt setzt nun Lacan an. Für ihn zeigt sich an Beispielen wie diesen, dass Freud von Beginn an die konstituierende Rolle des Signifikanten im Status des Unbewussten erkannt und exakt formalisiert habe<sup>118</sup>. Seite für Seite, so Lacan in seinem berühmten Aufsatz „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ (1957), handle die *Traumdeutung* von nichts anderem als dem, „was wir den Buchstaben des Diskurses nennen“ (ebd., 34). „Die Bilder des Traums“, Freud habe ausdrücklich darauf hingewiesen, „sind nur in ihrem Signifikantenwert zu nehmen, das heißt nur so weit wie sie die Möglichkeit eröffnen, den «Spruch» des Traumrebus nachzubuchstabieren“ (ebd., 35).

Für Lacan besteht die entscheidende Leistung Freuds folglich darin, dass er das Bilderrätsel des Traums nicht als zeichnerische Komposition beurteilt, sondern präzisiert habe, dass die Bestimmung des Traums als Rebus buchstäblich, d.h. als Silbenrätsel aufzufassen sei (vgl. ebd.). Seine Entdeckung, dass wir im Traum „die Einwirkungen eben der verbuchstäblichenden Struktur (*structure littérante*), in welcher sich der Signifikant im Diskurs artikuliert und sich analysieren lässt“ (ebd.) verfolgen können, stellt für Lacan die wesentliche Erkenntnis dar, an die es nun anzuknüpfen gelte. Aus Freuds Einsicht, dass die scheinbar sinnlosen Traumbilder als Zeichen zu verstehen sind, die Wörter oder einzelne Silben bedeuten können und seiner bereits in Ansätzen formulierten These, dass auch das unbewusste Denken nach streng grammatikalischen Regeln funktioniert, zieht Lacan nun die für sein Werk richtungsweisende Schlussfolgerung, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert sein muss (vgl. Thomann 2004, 149). Der latente Traumgedanke, der sich in den Traumbildern zugleich zeigt und verhüllt, entlarvt sich ihm als genau jenen sprachlichen Fügungsgesetzen unterworfen, wie sie durch die moderne Linguistik aufgewiesen worden sind (ebd.). In den Grundmechanismen der Traumarbeit, die Freud „Verdichtung“, „Verschiebung“ und „Rücksicht auf Darstellbarkeit“ nennt, erkennt er allgemeine Prinzipien der Rhetorik, Grundvorgänge der bewussten Sprache, die die unterdrückten Signifikanten im Unbewussten verschieben und transformieren, so, dass den

---

<sup>118</sup> Vgl. Jacques Lacan: „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ (1957), in: ders.: *Schriften II*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1975, 38.

hochwertigen psychischen Elementen durch diese Umformung ein kontrollierter Zugang zum Bewusstsein gestattet ist.

Diese Neuinterpretation des Unbewussten, die These, dass das Unbewusste sprachförmig strukturiert sei, ist für Lacan nun in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Einerseits kann er mit ihrer Hilfe all jenen Theorien entgegentreten, die das Unbewusste als das Ursprüngliche oder Instinktive (Lacan 1957, 48), als das Reich des Irrationalen und des Animalischen oder als einen brodelnden Kessel von Trieben definieren. Mit seinem Hinweis, dass das Unbewusste „an Elementarem nur die Elemente des Signifikanten enthält“ (vgl. ebd.), erteilt er biologistischen und naturalistischen Ansätzen dieser Art eine klare Absage und etabliert einen Rahmen, in dem die Äußerungen des Unbewussten als semantische Elemente und Produkte operativer Gesetze, die Sinn übermitteln, lesbar werden. Andererseits birgt seine Neuauslegung des Unbewussten die Möglichkeit der Psychoanalyse eine linguistisch fundierte wissenschaftliche Form zu verleihen. Mit seiner Entdeckung, dass die Struktur des Unbewussten einer symbolischen Ordnung genügt, wird es möglich unbewusst ablaufende Prozesse mit linguistischen Mitteln zu analysieren. Das linguistische Instrumentarium, das Freud zur sprachwissenschaftlichen Erfassung des Unbewussten noch fehlte, kann Lacan in seiner Nachfolge nun bereitstellen (vgl. Pagel 1989, 46). Lacans „*Rückkehr zu Freud*“<sup>119</sup> wird damit zu einem Projekt der Re-lecture und deutenden wie verschiebenden Über-setzung von dessen Texten vor dem Hintergrund der Entdeckungen und unter Zuhilfenahme der Mittel und des Begriffsinventars der modernen Sprachwissenschaften. Ziel dieses Unternehmens ist es, den integralen Kern des Freudschen Denkens herauszuschälen<sup>120</sup> und ihn in eine umfassende Sprachtheorie einzubetten (Thomann 2004, 149) und die Psychoanalyse dadurch auf ein sicheres, theoretisches Fundament zu stellen.

Wie sieht aber der linguistische Bezugsrahmen aus, in dem Lacan dieses Vorhaben gestaltet und vorantreibt?

### **3. Signifikat, Signifikant, Signifikanz – Lacans Sprachtheorie**

Lacans Sprachkonzeption sowie sein Konzept der Bedeutungserzeugung sind weitgehend von der Sprach- und Zeichentheorie des Schweizer Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure beeinflusst. Mit Saussure behauptet Lacan, dass es sich im Fall von Linguistik im Wesentlichen

---

<sup>119</sup> Vgl. Jacques-Allain Miller: „An Introduction to Seminars I and II. Lacan's Orientation Prior to 1953 (III)“, in: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (eds.): *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*. New York: Suny Press. 1996, 26-35, 33.

<sup>120</sup> Es soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass Lacans Umgang mit Freuds Erbe durchaus häretische Züge aufweist d.h., dass er in seiner Theorie zahlreiche theoretische Verschiebungen und Innovationen gegenüber dem Ansatz des Gründungsvaters der Psychoanalyse vornimmt. Die wichtigsten hat Paul-Laurent Assoun zusammengestellt (Vgl. dazu Paul-Laurent Assoun: *Lacan*. Paris: Presses Universitaires de France. 2003).

um Semiologie, also um eine strukturalistisch ausgerichtete allgemeine Zeichentheorie handle (vgl. Hammermeister 2008, 69). Wie schon erwähnt, differenziert Saussure in Bezug auf die menschliche Rede (*langage*) zwischen der Sprache (*langue*) und dem individuellen Sprechen (*parole*). Während die Untersuchung von *langage* und *parole* die Zuhilfenahme von Methoden und Erkenntnissen anderer Wissenschaften wie der Psychologie, der Soziologie oder der Geschichte erfordert, kann die Linguistik im Bereich der *langue*, wenn sie als ein in sich geschlossenes Zeichensystem, dessen historische Dimension außer Acht gelassen wird, verstanden wird, als eigenständige Disziplin operieren (vgl. ebd.). Deshalb, so erklärt Saussure mit Nachdruck, habe das vornehmliche Interesse der Linguistik der Sprache als Ganzes, der Sprache als geschlossenes System von Zeichen zu gelten. Grundlage und Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Analysen sei die Sprache als synchrones System differentieller Elemente. Die synchronische Betrachtungsweise wird somit der diachronischen Perspektive, die sich dem Wandel der Sprache in der Zeit widmet, übergeordnet.

Nach Saussure, und auch in dieser Hinsicht schließt sich Lacan dem Sprachwissenschaftler an, ist das sprachliche Zeichen, das die Semiologie untersucht, das Ergebnis der Verbindung eines Lautbildes mit einer Vorstellung, oder, um die entsprechenden Fachtermini einzuführen, von Signifikant (*signifiant*; das Bezeichnende) und Signifikat (*signifié*; das Bezeichnete). Der revolutionäre Kern von Saussures Zeichentheorie besteht nun darin, dass er dem traditionellen Begriff der Bedeutung den Begriff des sprachlichen Wertes gegenüberstellt. Saussure zufolge hat jedes Zeichen als Teil eines Systems nicht nur eine Bedeutung, sondern auch einen Wert und dieser wird durch seine Stellung innerhalb des sprachlichen Systems bestimmt. Die semantische Dimension des Zeichens ergibt sich nicht aus dem Zusammenspiel von Signifikat und Signifikant, sondern erst durch die Unterscheidung des Zeichens von den anderen Elementen im selben Zeichensystem. Seine Bedeutung gründet in der Opposition zu allen anderen Zeichen innerhalb der „symbolischen Ordnung“, oder anders formuliert: Das bestimmte Kennzeichen eines Zeichens ist, dass es etwas ist, was die andern nicht sind<sup>121</sup>. In seinem *Cours de linguistique générale* (1916 posthum von zwei Hörern der Vorlesung auf Basis ihrer Mitschriften veröffentlicht) bringt Saussure dieses Prinzip der Differenz, den Aspekt der differenzlogischen Bestimmung von Bedeutung, folgendermaßen zum Ausdruck:

Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, dass es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche

---

<sup>121</sup> Vgl. Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (CLG). posthum hrsg. von Charles Bally u. Albert Sechehaye (dt. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 1931, 2. Aufl. 1967), 139f.

Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben. Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist (ebd. 143f.).

Das sprachliche Zeichen bezieht seine Bedeutung daher nicht aus sich selbst, sondern erhält sie erst durch seine Positionierung innerhalb des Konstellationsgefüges der Sprache. Lacan übernimmt diesen Zeichenbegriff, modifiziert ihn aber in einer wesentlichen Hinsicht. Der Algorithmus der Saussureschen Linguistik wird von ihm umgedeutet, d.h. Lacan kehrt die Hierarchie von Signifikat und Signifikant, wie sie sich in Saussures Diagramm des Sprachzeichens widerspiegelt – Saussure schreibt das Signifikat oben, den Signifikanten unten – um, so, dass nun dem Zeichenträger die größere Relevanz zuerkannt wird. Das Saussuresche s/S zu lesen als: Signifikat über Signifikant wird bei ihm zu „S/s zu lesen als: Signifikant über Signifikat, wobei das «über» dem Balken entspricht, der beide Teile trennt“ (Lacan 1957, 21).

Was verbirgt sich hinter dieser Formel? Zwei Aspekte müssen beachtet und sollen im Folgenden näher beleuchtet werden: Der Primat des Signifikanten vor dem Signifikat und die radikale Trennung von Signifikant und Signifikat durch den Bruchstrich, die so genannte »barre«.

Mit den Worten »Signifikant über Signifikat« hebt Lacan die Vorrangstellung des ersten vor dem zweiten hervor. Weshalb aber diese Betonung des Signifikanten? Zum einen übt Lacan damit Kritik an dem metaphysischen Repräsentationsgedanken, an der Auffassung, dass die Ordnung der Sprache (der Wörter, der Zeichen, der Signifikanten) die Ordnung der Dinge (der Objekte, der Vorstellungen, der Bedeutungen, der Signifikate) abzubilden und ihr zu entsprechen habe. Seiner Ansicht nach müsse man sich von der Illusion befreien, „[...] daß das Signifikante der Funktion entspreche, das Signifizierte vorzustellen, besser: daß das Signifikante seine Existenz im Namen irgendeiner Bedeutung zu verantworten habe“ (ebd., 22). Sprache wird von Lacan nicht im Sinne der traditionellen Sprachauffassung als Repräsentationssystem verstanden, nicht als Instrument der Mitteilung sprachunabhängiger Vorstellungsinhalte, sondern als differentielle Artikulation: „Die Struktur des Signifikanten aber ist darin zu sehen, daß er artikuliert ist, was ja ganz allgemein von der Sprache gilt“ (ebd., 26). Lacan unterstreicht damit die Dominanz des Signifikanten gegenüber dem Sinn, dem Signifikat. Mit dem Hinweis darauf, „daß es keine Bedeutung gibt, die nicht notwendig auf eine andere Bedeutung verwiese“ (ebd., 22), verdeutlicht er, dass Sinn erst durch die Verbindung von verschiedenen Signifikanten, also letztlich ausschließlich über die Signifikanten entsteht. Das Signifikat verliert damit an Bedeutung. Es wird zweitrangig, da es seine Identität dem Verweisungsspiel der Signifikanten verdankt und letztlich nicht mehr als ein nachträgliches Produkt ist, das aus ihrer Bewegung und ihrer Wirksamkeit hervorgeht (vgl. Pagel 1989, 43). Weniger abstrakt formuliert bedeutet das, dass unsere Wirklichkeit erst aufgrund der Differenzierungsleistungen des Signifikanten gegliedert und

strukturiert und damit in gewissem Sinne erst durch dessen differentielle Absetzbewegung „erzeugt“ wird. Für Lacan steht die Sprache vor den „Dingen“- nicht umgekehrt. Indem sie aus der ungegliederten Masse der Erscheinungen diskrete, identifizierbare Einheiten herausschält, macht uns die Sprache die „Dinge“ überhaupt zugänglich. Die Regeln und Gesetze unserer Sprache konstituieren die „Tatsachen“, die „Gegebenheiten“ und die „Dinge“ und sind dabei, um mit Wittgensteins zu sprechen, „keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig“ (vgl. PG, 184). An dieser Stelle drängt sich ein Vergleich mit dessen Doktrin von der „Autonomie der Grammatik“ auf, die bereits erörtert wurde. Wittgenstein bringt mit diesem Konzept in überraschender Ähnlichkeit zu Lacans Kritik an der Illusion, „daß das Signifikante seine Existenz im Namen irgendeiner Bedeutung zu verantworten habe“, zum Ausdruck, dass die Grammatik als die Instanz, die den Gebrauch unserer Sprache regelt und damit Sinn und Bedeutung fixiert, eine Freiheit, eine Autonomie besitzt, die sie davon befreit, dass sie sich durch Zwecke, die außerhalb ihrer selbst liegen, bestimmen lässt. Sie ist insofern autonom, als sie Gesetze und Regeln festlegt, ohne selbst fremden Gesetzen unterworfen zu sein. Sie bestimmt, was möglich genannt werden kann und was nicht, was als seiend gilt und was nicht und was wahr und was falsch ist, ohne selbst begründet zu sein, d.h., ohne sich auf ein außersprachliches Fundament zu stützen und auf sprachspielexterne Gründe stützen zu müssen. Indem sie definiert von welcher „Art“ die Dinge sind (vgl. PU § 373), auf welche „Art“ von Gegenständen wir uns sprachlich beziehen können und nicht umgekehrt vorliegende, essentielle Eigenschaften der Dinge fasst und darstellt oder metaphysische Sachverhalte reproduziert, hat die Grammatik wirklichkeitskonstitutive Funktion. Mit seiner Aussage, dass das „*Wesen*“ in der Grammatik ausgesprochen sei (vgl. PU § 371), weist Wittgenstein explizit darauf hin, dass es die Begriffe als grammatische Regeln unseres Ausdrucksgebrauchs sind, mit denen wir das *Wesen* der Sachen fassen. Die Begriffe als Art und Weise, wie wir die Wirklichkeit sprachlich darstellen und bestimmen, konstituieren erst den Wirklichkeitsbezug und sind daher keinem wie auch immer gearteten Wesen der Dinge oder „an sich“ gegebenen Tatsachen der Welt Ehrerbietung schuldig.<sup>122</sup> Stellt man folglich die Frage nach der Rechtfertigung unserer Sprachspiele und unseres Wortgebrauchs, d.h. nach dem Verhältnis von Bedeutung und der zu ihrer Erklärung dienenden Instanz, so gilt für Wittgenstein: „»Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.« D.h.: willst du den Gebrauch des Worts »Bedeutung« verstehen, so sieh nach, was man »Erklärung der Bedeutung« nennt“ (PU § 560). Auch bei Wittgenstein lässt sich also eine Akzentverschiebung vom Signifikat zugunsten des Signifikanten feststellen. Die Worterklärung erfolgt nicht dadurch, dass man aus der Sprache hinaustritt und die Welt selbst, die vor der Sprache „an sich“ gegeben liegt, den

---

<sup>122</sup> Vgl. dazu: „Die Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit ist durch die Worterklärungen gemacht, welche zur Sprachlehre gehören, so daß die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt“ (PG, 97).

sprachlichen Zeichen zuordnet, sondern sie vollzieht sich im normativen Zusammenhang der Sprache. Die Bedeutung eines Wortes (oder eines Zeichens) ist die Rolle, die es im Sprachspiel spielt, d.h. dasjenige, was den Wörtern Sinn gibt, ist das Sprachspiel selbst. Die Bedeutung der Zeichen ist nichts Nicht-Zeichenhaftes, sie ist nicht etwas, was die Zeichen begleitet oder ihnen zugrunde liegt, sondern sie emergiert aus dem System der Sprache. In diesem Sinne schreibt Wittgenstein: „Das Zeichen (der Satz) erhält seine Bedeutung von dem System der Zeichen, von der Sprache, zu dem es gehört [...] Als ein Teil des Sprachsystems, so kann man sagen, hat der Satz Leben. Jedoch ist man versucht sich das, was dem Satz Leben gibt, als etwas in einer geheimnisvollen Sphäre vorzustellen, das den Satz begleitet. Aber was es auch sei, das ihn begleitet, es wäre für uns nur ein anderes Zeichen“ (BIB, 21). Diese Idee, dass Zeichen weiter verweisen und Zeichen im Prozess der Zeichenerklärung durch andere Zeichen ersetzt werden, findet sich auch bei Lacan. Er verwendet hierfür den Terminus der »signifikanten Kette«, den er wie folgt definiert: „Ringe, die in einer Kette sich in den Ring einer andere Kette einfügen, die wieder aus Ringen besteht“ (Lacan 1957, 26). Lacan beschreibt damit eine grundlegende Eigenschaft des Signifikanten, die darin besteht, dass sich die differentiellen Elemente der Sprache nach den Gesetzen einer geschlossenen Ordnung zusammensetzen und die letztlich bedingt, „[...] daß allein die Korrelationen von Signifikant und Signifikat einen Maßstab abgeben für jede Suche nach Bedeutung, was sich zeigt in dem Begriff der *Verwendung* eines Taxioms oder Semantems, ein Begriff, der auf Kontexte verweist, die graduell gerade über den betreffenden Einheiten liegen“ (ebd.). Sowohl bei Wittgenstein als auch bei Lacan findet sich also der Gedanke, dass Zeichen erst im Netz der Sprache bzw. in einem umfassenden Bedeutungs- bzw. Gebrauchszusammenhang funktionell werden. Bedeutung erwächst erst aus dem Arrangement und dem differentiellen Spiel der Signifikanten bzw. der signifikanten Elemente. Sie ist nicht *an sich* vorhanden, nicht der Ausdruck eines vor dem Signifikanten liegenden transzendentalen Signifikats, sondern emergiert aus dem „synchronen System differenzieller Kopplungen, das zur Unterscheidung einzelner Wörter in einer gegebenen Sprache notwendig ist“ (ebd.) und hängt von dem jeweiligen Gebrauchskontext ab.

Mit der Formel »Signifikant über Signifikat« postuliert Lacan aber nicht bloß die Suprematie des Signifikanten über das Signifikat. Er möchte letztlich zeigen, „wie das Signifikante tatsächlich ins Signifizierte eingeht“, und er präzisiert, „in einer Form nämlich, die [...] keine immaterielle ist“ (ebd., 24). Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, bringt Lacan ein Beispiel. Er liefert eine Illustration, in welcher er Saussures Schema, das einen gezeichneten Baum über dem Signifikanten ‘Baum’ darstellt, durch zwei identische (Toiletten-)Türen, über denen die Signifikanten ‘hommes’ und ‘dames’ stehen, ersetzt. Worauf zielt Lacan mit dieser Illustration ab?



Er bringt damit zum Ausdruck, dass die beiden Türen, die sich optisch nicht voneinander unterscheiden, erst aufgrund der Differenz der beiden Signifikanten 'Herren' und 'Damen' ihre reale Bedeutung erhalten. Erst die Opposition zweier sprachlicher Zeichen, die sich in ihrer Komplementärbedeutung befestigen, verwirklicht das Gesetz der Geschlechtertrennung, die den abendländischen Menschen für die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse im öffentlichen Leben dem Imperativ der „urinalen Segregation unterwirft“ (vgl. ebd.). Ohne die Signifikanten, ohne die sprachlichen Zeichen gäbe es hier kein Signifikat und auch keinen identifizierbaren Referenten. Erst die Sprache, die symbolische Ordnung markiert hier einen Unterschied, schält Sinneinheiten heraus und macht uns Bedeutungen zugänglich, die unser Verhalten, unsere Erfahrungs- und Wahrnehmungsweisen im Alltag grundlegend strukturieren. Die Zeichen, die Signifikanten „erzeugen“ Wirklichkeit. Sie nehmen den Charakter von sozialen Tatsachen an, generieren Wahrheitseffekte und produzieren Normen, die materiell-körperliche Gestalt annehmen, indem sie sich in den Verhaltensweisen, in den Körpern und den Subjekten sedimentieren. Genau das ist es, worauf Lacan abzielt, wenn er behauptet, dass das Signifikante auf die Ebene des Signifizierten übergegangen ist (vgl. ebd., 29).

Wie vage und unsicher die Zuordnung von Signifikant und Signifikat dennoch ist und damit auch wie kontingent und- entgegen unserer Vorstellung von scheinbar alternativlosen, eineindeutigen Verknüpfungen- wie variabel, illustriert eine kleine Anekdote, die Lacan in diesem Zusammenhang erzählt:

Ein Zug läuft in einen Bahnhof ein. Ein kleiner Junge und ein kleines Mädchen, Bruder und Schwester, sitzen in einem Abteil an der Fensterseite, und zwar einander gegenüber. Nun sehen sie eine Kette von Gebäuden vorübergleiten an einem Bahnsteig, an dem der Zug hält: «Schau, wir sind in Frauen!», sagt der Bruder. «Dummkopf», erwidert darauf seine Schwester, «siehst du denn nicht, daß wir in Männer sind!» (ebd., 25).

Das Schmunzeln, das diese Schilderung hervorruft, weicht bei näherer Betrachtung schon bald der Erkenntnis, dass hier Wesentliches, im wahrsten Sinne des Wortes, „zur Sprache kommt“. Diese kleine Geschichte demonstriert nicht nur den zuvor erläuterten Gedanken, dass Zeichen erst in einem umgreifenden Zusammenhang Bedeutung annehmen können und führt vor Augen, welche Vielzahl an Voraussetzungen erfüllt sein muss, damit Signifikanten, Worte auf eine bestimmte Art und Weise, nämlich die kulturell normierte, ausgelegt werden. Sie veranschaulicht außerdem, was man im Fachjargon die „Unterdeterminiertheit von Sprache“ oder die prinzipielle „Indeterminiertheit“ der Regeln und Normen von Sprachspielen nennt.

Zunächst muss festgestellt werden: Um auf die irrtümliche Idee zu kommen, dass eine Buchstabenfolge einen Ortsnamen bezeichnen könnte, muss das Subjekt zunächst einmal wissen, dass es in einem Zug sitzt, dass es sich damit auf einen Bahnhof zu bewegt, der normalerweise durch einen Ortsnamen bezeichnet wird. Um hingegen zu folgern, dass ein Schild- das sich im

Grunde nicht allzu sehr von Schildern, die Ortsnamen bezeichnen, unterscheidet- das auf einer Tür angebracht ist, jenes Örtchen bezeichnet, an dem wir unsere Notdurft verrichten können, muss einem das gesellschaftliche Projekt der „Zweigeschlechtlichkeit“ bekannt sein, das die symbolische Ordnung errichtet hat. Um den Sinn des Signifikanten ‘Männer’ zu erfassen, muss man wiederum gleichzeitig wissen, dass es Frauen gibt, da der Sinn jeder dieser beider Signifikanten erst aus ihrer binären Opposition erwächst. Gäbe es eine derartige Kopplung nicht, wäre es durchaus denkbar den Signifikanten ‘Frauen’ als Bezeichnung für etwas anderes, etwa für die Türe zu nehmen (vgl. dazu Thomann 2004, 153). Hier tritt klar zutage, dass das Einzelement, das einzelne Zeichen erst in einem weit verzweigten System von Bedeutungen gehaltvoll wird. Für sich alleine genommen bedeuten die Signifikanten gar nichts. Im Grunde könnte der Signifikant ‘Frauen’ mit jedem beliebigen Signifikat in Verbindung gebracht werden. Es sind die Regeln und Normen der Sprachspiele einer Sprachgemeinschaft, die hier eindeutige Verknüpfungen und Zuordnungen herstellen und bestimmte Praktiken als korrekte Anwendung der Regeln des Zeichengebrauchs festlegen. Da diese Regeln und Normen nicht naturgegeben sind, sondern von den Menschen oder den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft im Laufe ihrer Kulturgeschichte entwickelt wurden, ist es durchaus möglich, dass voneinander verschiedene Handlungsweisen als Anwendung derselben Regel auftreten können. Wie sich am Beispiel der Zug fahrenden Geschwister, die die Signifikanten ‘Männer’ und ‘Frauen’ „falsch“ auslegen und verwenden, zeigt, determinieren die Regeln unseres Zeichengebrauchs ihre Anwendung nicht, sondern lassen einen gewissen Spielraum zu, der es ermöglicht, dass die gleichen Regeln auf verschiedene Weisen begriffen und auf unterschiedliche Ausschnitte der Wirklichkeit angewendet werden können. Sprachspielimmanent ist die Interpretation der Kinder selbstverständlich falsch. An ihrem „kreativen Missverständnis“ zeigt sich jedoch, dass unsere Bedeutungen und Begriffe nicht empirisch „gegeben“, selbstverständlich und kontextinvariant sind, d.h. sie können nur in Bezug auf das Weltbild einer Kulturgemeinschaft und in einem spezifischen Zusammenhang sinnvoll angewendet und hinsichtlich der Kriterien, die in den Praktiken der jeweiligen Lebensform gelten, behauptet werden. Die Missinterpretation der Heranwachsenden, die aus den Zeichen noch geheimnisvolle Bedeutungen herauszulesen vermögen, offenbart, dass die Korrelation zwischen Signifikant und Signifikat weitaus instabiler ist, als wir annehmen möchten. Signifikant und Signifikat bilden keine fest verbundene, solipsistische Einheit. Viel eher fließt die Bedeutung vage und prekär unter dem Strom der Signifikanten, der sich auflöst und stets weitertreibt. Jedes Wort, jedes Zeichen birgt verschiedene Anschlussmöglichkeiten, je nachdem, in welchem Kontext verwendet.

Da der Sinn nur der vorübergehende Effekt einer Verkettung von Signifikanten ist und sich jedem Zugriff, der Endgültigkeit anstrebt, entzieht, drängt sich, so Lacan, „der Gedanke auf, daß

das Signifizierte unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet“ (Lacan 1957, 27). Wir sind damit bei dem zweiten Aspekt angelangt, den es im Hinblick auf Lacans Formel S/s - und ganz grundsätzlich bezüglich Lacans sprachtheoretischer Position- zu beachten gilt: die fundamentale Trennung von Signifikant und Signifikat symbolisiert durch den Bruchstrich, die »barre«. Signifikant und Signifikat, die Saussure zwar trennte, aber nur, um sie in der Totalität des konkreten Zeichens umso enger aneinander zu binden, werden bei Lacan vollkommen voneinander separiert. Die beiden Dimensionen des Zeichens stellen für ihn Elemente zweier heterogener Ordnungen dar, „die von vornherein getrennt sind durch eine Schranke, die sich der Bedeutung widersetzt“ (vgl. ebd., 21). Die Entstehung von Bedeutung wird durch die Sperre, die »barre«, zwar zugelassen, sie widersetzt sich aber zugleich einer dauerhaften, verbindlichen Fixierung. Die Annahme einer bi-univoken Entsprechung von Wort und Sache (vgl. ebd., 22), die Behauptung, dass sich jedem Signifikanten *ein* Signifikat zuordnen lasse, wird von Lacan negiert. Der Sinn, verstanden als die Identität eines Signifikats oder eines Referenten, löst sich in der horizontalen Verkettung der Signifikanten auf. Er zerrinnt, gleitet unter dem Spiel der frei flottierenden Signifikanten hinweg. Die Suche nach einer stabilen, diskreten Bedeutungseinheit unterhalb des Signifikanten bleibt somit erfolglos: „Man kann also sagen, daß der Sinn in der Signifikantenkette *insistiert*, daß aber nicht ein Element der Kette seine *Konsistenz* hat in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist“ (ebd., 27). Signifikant und Signifikat werden damit inkongruent. Die Identität des Zeichens zerbricht, da jeder Signifikant auf eine mögliche Vielzahl an Bedeutungen verweist, ja letztlich eine Vielzahl an Bedeutungen hat. Da sich jeder Signifikant in verschiedenen Kontexten situieren lässt und permanent mit neuen Gebrauchswerten beladen wird, kommt es zu einer Überdeterminiertheit des Zeichens, die das Ideal referentieller Exaktheit und Eindeutigkeit obsolet werden lässt.

Mit seiner Betonung der radikalen Heterogenität der zwei Ordnungen der Signifikanten und Signifikate verweist Lacan letztlich auf ein fundamentales Prinzip der Semantik, das gleichzeitig als „Skandalon“ der Sprache gilt: die Polysemie. Da alle unsere Wörter bis zu einem gewissen Grad polysemischer Natur sind, d.h. mehrfache Bedeutungen haben und als kumulative Entitäten die Fähigkeit besitzen neue Sinndimensionen anzugliedern, ohne die alten zu verlieren (vgl. Ricoeur 1973, 118), gibt es in jedem Sprechen, in jeder phonetischen wie schriftlichen Äußerung einen Überschuss an Sinn. Jedes Wort verweist auf eine Pluralität an Bedeutungen und auf die Polyvalenz seiner Verwendungen. Die Eindeutigkeit unserer Rede oder der klare Sinn eines Wortes ist daher nicht das Werk der Wörter, sondern das der Kontexte (vgl. ebd., 119). Der Kontext und der spezifische Wortgebrauch in einer bestimmten Situation beschneiden und verkürzen den semantischen Reichtum der Wörter, sieben eine einzige Sinndimension heraus (vgl. ebd., 119f.) und machen es möglich, dass das Bezeichnete klar und eindeutig ein- bzw.

zuordbar wird. Das Gleiten der Bedeutung wird dadurch momentan gestoppt. Signifikant und Signifikat sind vorübergehend miteinander verknüpft. Als temporäre Fixierung, die der Expansionstendenz, die aus dem kumulativen Prozess des Wortes hervorgeht, entgegentritt, wird das Spiel der Signifikanten durch diese gesteppte Verbindung jedoch nur unter- nicht abgebrochen. Der Sinneffekt, der entsteht, ist nicht mehr als eine vorübergehende Limitation des Feldes möglicher Bedeutungen, die im Hintergrund stets vorhanden bleiben und *in absentia* weiterwirken. Hören wir, wie Lacan dieses Prinzip der Polysemie, diese grundlegende Eigenschaft des Signifikanten in ein Netz von undurchschaubaren, metaphorischen Beziehungen verflochten zu sein, zum Ausdruck bringt:

Das symbolische System ist großartig verschlungen [...] jedes noch so leicht isolierte linguistische Symbol ist nicht bloß der Gesamtheit verhaftet, sondern überschneidet sich mit ihr und konstituiert sich durch eine ganze Serie von Zuflüssen, von gegensätzlichen Überdeterminierungen, die es in mehreren Bereichen zugleich situiert.<sup>123</sup>

Wendet man sich nach diesen Betrachtungen zu Lacans Sprach- und Bedeutungskonzeption, die ganz grundlegend in dem Gedanken des Verweisens und Überdeterminierens von Signifikationen und der Idee des ständigen Gleitens von Bedeutung wurzelt, nun erneut dem Begriff des Unbewussten zu, so gewinnt dieser neue Konturen: Es ist der Überschuss an Sinn, auf den die aktuelle Rede des Subjekts verweist, das Mehr an Bedeutung der benutzten Signifikanten, das dem sprechenden Subjekt nur unzureichend bewusst ist, im Gesprochenen aber dennoch sinnbildend mitschwingt. Angesichts der Tatsache, dass sich die Bedeutung eines Wortes erst „aus einer negativierenden Bewegung der Differenz, die vor dem Hintergrund der Totalität der Sprache statthat“ (Thomann 2004, 150), ergibt, kann das Subjekt den Sinn seiner Aussagen nie vollständig erfassen. Wie erläutert wurde, basiert die Fähigkeit eines Zeichens etwas zu bedeuten auf dem Prinzip der „Differentialität“, d.h. seine Bedeutung bildet sich einzig und allein durch Beziehungen und Differenzen mit den anderen Gliedern der Sprache. Da dieses weit verzweigte Netz sprachlicher Relationen, in dem sich der Sinn der gesprochenen Worte bildet, von dem Subjekt nie vollständig reflektiert werden kann, bleibt stets ein Rest, ein Bedeutungsüberschuss, der ihm entgeht, der sich im Gesagten aber gewissermaßen verbergend entbirgt. Dieses Nichtgesagte oder nicht ausdrücklich Gesagte, diese latent vorhandenen, unbewussten Bedeutungen sind, was Lacan das „Unbewusste“ nennt. In seiner Schrift „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ (1953) heißt es dazu: „Das Unbewusste ist der Teil des konkreten Diskurses als eines überindividuellen, der dem Subjekt bei der Wiederherstellung der Kontinuität seines bewussten Diskurses nicht zur Verfügung steht“ (Lacan

---

<sup>123</sup> Jacques Lacan: *Das Seminar, Buch I: Freuds technische Schriften (1953-1954)*. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1990, 72.

1953, 97). Mit dem „überindividuellen Diskurs“ ist die Totalität der Sprache, die niemals ganz zu realisierende Sprachstruktur gemeint, vor deren Hintergrund jedes gesprochene Wort seine Bedeutung empfangen kann. Da jeder Signifikant seinen Wert nur auf der Grundlage differentieller Verweisungen, nur durch seine weit verschlungenen Beziehungen zu den anderen Signifikanten des sprachlichen Systems erhält und damit durch diese ungedachten Strukturen der Sprache determiniert und überdeterminiert ist, ist es ausgeschlossen, dass das Subjekt die Implikationen seines Sprechens vollständig erfassen und die Wirkungen, die seine Rede entfaltet, kontrollieren kann. In die Sprache geworfen und den Gesetzmäßigkeiten und undurchsichtigen Zusammenhängen der symbolischen Ordnung unterworfen, wird es mehr gesprochen, als es spricht. Die unbewussten Bedeutungen, die ihm entgehen, die Wirkmechanismen, die das Subjekt sprechend machen und bedingen, dass seine sprachlichen Intentionen stets von einem Surplus an Sinn überbortet werden, sind es, die es als „Subjekt des Unbewussten“ konstituieren. Unter Rückgriff auf das Sprachmodell und die Theorie der zwei Sprachachsen<sup>124</sup> von Roman Jakobson gelingt es Lacan nachzuweisen, dass sich die beschriebenen Grundfunktionen des Sprachsystems, das Verkettungs- und Kombinationsprinzip des Signifikanten sowie die Überlagerungsstruktur von Signifikanten, die sich in dem unablässigen Gleiten von Bedeutung niederschlagen, als ebenso charakteristisch für die Vorgänge des Unbewussten auffassen lassen. Die beiden Hauptmechanismen des Unbewussten, die Freud in seiner *Traumdeutung* als *Verschiebung* und *Verdichtung* beschrieben hat und deren Manifestationen uns etwa in den Äußerungen des neurotischen Symptoms, im Traum und in diversen Fehlleistungen begegnen (vgl. Pagel 1989, 46), finden in den Sprachwissenschaften, wie Lacan durch Roman Jakobson<sup>125</sup> angeregt feststellt, ihre Entsprechung in Metonymie und Metapher. In der zuvor beschriebenen horizontalen Verkettung der Signifikanten, die die linguistische Trope der Metonymie als Wort-für-Wort-Verknüpfung zeigt, erkennt Lacan den Mechanismus der *Verschiebung*, der es ermöglicht, dass das Subjekt mit seinen Worten etwas ganz anderes sagen kann, als eigentlich zu Gebote steht (ebd.). In der Überdeterminierung der Zeichen, oder wie Lacan schreibt, in der „Überbelastungsstruktur der Signifikanten“, in der die Metapher mit der Formel »ein Wort für ein anderes« ihr Feld einnimmt

---

<sup>124</sup> Roman Jakobson formuliert seine Theorie der zwei Sprachachsen summierend in seinem Aufsatz „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances“ aus dem Jahr 1956. Jakobson unterscheidet zwischen der syntagmatischen und der paradigmatischen Achse, denen jeweils spezifische Operationsmechanismen zugeordnet werden und die zusammen das sprachliche Netz aufspannen. Der syntagmatischen Achse sind die sukzessive Kombination von Entitäten, das Prinzip der Kontiguität, der Metonymie und als literarische Gattung die Prosa zugeordnet. Unter die paradigmatische Achse fallen die Assoziation von substituierbaren Entitäten, das Prinzip der Selektion, die Metapher und als literarische Gattung die Poesie. Jakobson zufolge enthalten alle Zeichensysteme diese doppelte Axialbewegung. In einem abschließenden Passus korreliert er diese beiden Achsen mit den Freudschen Primärprozessen der *Verschiebung* und der *Verdichtung*. Die *Verschiebung* operiert ihm zufolge entsprechend der metonymischen Sprachdynamik, die Verdichtung entsprechend der Synekdoche. Lacan übernimmt diese Gedanken weitgehend. Im Unterschied zu Jakobson rückt er an die Stelle der Freudschen *Verdichtung* jedoch die Metapher und nicht die Synekdoche (vgl. dazu Hammermeister 2008, 71).

<sup>125</sup> Jakobson verbindet das Traumbearbeitungsprinzip der *Verdichtung* mit der Synekdoche und nicht mit der Metapher. In dieser Hinsicht weicht Lacan von Jakobson ab.

(vgl. Lacan 1957, 32 u. 36), zeigt sich Lacan wiederum die Freudsche *Verdichtung*, die einzelne semantische Elemente zu Knotenpunkten werden lässt, die verschiedene Inhalte komprimiert darstellen und die somit einen Bedeutungseffekt evoziert, indem sie verdrängt, indem sie einen unverträglichen Signifikanten verdeckt oder entstellt.<sup>126</sup>

Vor diesem Hintergrund mag nun verständlich sein, was Lacan meint, wenn er von einer Rhetorik des Unbewussten spricht und inwiefern er seine These der sprachlichen Verfasstheit des Unbewussten vertreten kann. Mit seinem Nachweis, dass die Regeln und Gesetzmäßigkeiten der Sprache auch jenseits des bewussten Denkens wirksam sind, verfolgt Lacan aber ein ganz spezifisches Ziel: die Erschließung des „wahren“ Subjekts, des „Subjekts des Unbewussten“, das in der Rede des Unbewussten zur Sprache kommt.

#### 4. Die Geburt des Subjekts aus dem Geiste des Signifikanten

Die Intention der vorangegangenen Analyse bestand darin Lacans Sprachkonzeption, seine Theorie des Signifikanten, die er angeregt durch Begriffe und Konzeptionen Ferdinand de Saussures und Roman Jakobsons entwickelt, in groben Zügen nachzuzeichnen und seine Verknüpfung von Sprache und Unbewusstem zu explizieren. Ein entscheidender Aspekt wurde dabei jedoch weitgehend außer Acht gelassen: die Frage nach dem Status und der Stellung des sprechenden Subjekts. Vor dem Hintergrund der bisherigen Betrachtungen stellt sich also die Frage: „Die Struktur der Sprache im Unbewussten einmal erkannt, welche Art von Subjekt können wir ihm konzipieren?“<sup>127</sup>. Welchen Subjektbegriff hat Lacan? Was ist ein Subjekt und was ist die Ursache seines Entstehens? Dies soll nun erörtert werden.<sup>128</sup> Da Lacans Subjekttheorie auf zwei Pfeilern, der Theorie des Spiegelstadiums einerseits und der Signifikanten-Artikulation des Subjekts auf dem Feld der Sprache andererseits, ruht, muss darauf hingewiesen werden, dass sich die Analyse auf Grund der Fragestellung der vorliegenden Arbeit fast ausschließlich dem zweiten, weniger bekannten Theorieteil widmen wird. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht also die Frage nach der Verankerung von Subjektivität in der Sprache.

Für Lacan liegt der Grund für die Genese des Subjekts in der Existenz anderer Menschen, die sich der Sprache bedienen: „Kein Subjekt hätte Grund im Realen zu erscheinen, wenn nicht sprechende Wesen in diesem existierten. [...] Ein Subjekt taucht erst dann zwingend auf, wenn es

---

<sup>126</sup> Lacan wird die metonymische Struktur der Sprache später mit dem Begehren, die Metapher mit dem neurotischen Symptom in Verbindung bringen.

<sup>127</sup> Jacques Lacan: *Schriften II*. Übersetzt von Chantal Creusot, Wolfgang Fietkau, Norbert Haas, Hans-Jörg Rheinberger und Samuel M. Weber (3., korr. Aufl.). Weinheim, Berlin: Quadriga. 1991, 173.

<sup>128</sup> In der folgenden Interpretation von Lacans Theorie des Subjekts folge ich größtenteils Erik Thomann (vgl. Erik Thomann: „Jacques Lacan: Das Ideal des ‘vollen Sprechens’. Die Rückbesinnung der Psychoanalyse auf ihre Sprachlichkeit“, in: ders.: *Die Entmündigung des Menschen durch die Sprache*. Wien: Passagen Verlag. 2004, 145-174).

in der Welt Signifikanten gibt, die nichts sagen wollen und die entziffert werden müssen“ (ebd., 218). In diesen Zeilen stößt man bereits auf zwei Aspekte, die für Lacans Subjektbegriff wesentlich sind. Zum einen die Idee der sprachlichen Konstitution des Subjekts. Für Lacan ist die Subjektbildung kein psychologischer oder entwicklungspsychologischer Vorgang, sondern der Effekt der Einschreibung in die symbolische Ordnung. „Subjekt“ ist ihm zufolge eine Qualität der Sprache. Das Subjekt wird *als* Subjekt auf dem Feld der Sprache konstituiert, *dadurch, dass es spricht*. Andererseits tritt in diesem Zitat der Gedanke der intersubjektiven Emergenz von Subjektivität hervor. Da die Subjektwerdung im Medium der Sprache erfolgt und der Prozess der Individuierung, aus dem das Ich letztlich hervorgeht, über sprachlich vermittelte Interaktionen verläuft, ist das Subjekt von Beginn an die sprachlichen Prinzipien einer kommunikativ erzeugten Intersubjektivität rückgebunden, denen die Subjektivierung Rechenschaft ablegen muss. Der Vorrang des Sozialen vor dem je Eigenen impliziert, dass sich das vergesellschaftete Subjekt gemäß einer in den Prinzipien der Sprachpragmatik niedergelegten Konzeption des Subjektiven entwerfen muss- bevor es sich partiell davon ablösen kann-, da die Legitimation der je eigenen Selbstsetzung nur im „Einverständnis“ mit der sozialen Umwelt des Subjekts zu bewerkstelligen ist. Kein Subjekt kann Ursprung seiner selbst sein, weil es der Legitimation und der Anerkennung durch den Anderen<sup>129</sup> bedarf, um Subjekt werden zu können. Die Subjektkonstitution vollzieht sich Lacan zufolge daher als Unterwerfung (*assujettissement*) auf dem Feld des Anderen, da von hier die Signifikanten stammen, die ihm zur Bezeichnung und zur Identifikation dienen. Der konkrete Andere fungiert dabei als Repräsentant des „großen Anderen“, der die symbolische Ordnung der Sprache und den Ort des Gesetzes bezeichnet. Er determiniert das Subjekt insofern, als er es als Effekt des Signifikanten erscheinen lässt. Was darunter zu verstehen ist, wird im Verlauf der Erörterung klar werden.

Wie erläutert wurde, bedeutet ein Signifikant, ein Zeichen, für sich alleine genommen gar nichts. Mit den Worten Wittgensteins: „Wird das Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos“ (TLP 3.328). Ein Signifikant ist für einen Betrachter- hier synonym mit dem der Sprache noch nicht mächtigen Subjekt, d.h. dem Kind, das gerade zu sprechen anfängt- zunächst einmal nicht mehr als eine materielle Konfiguration unter vielen anderen (vgl. Thomann 2004, 154). Die Zeichen bleiben stumm und sind bedeutungslos, bis sich ein anderes Subjekt damit an einen Dritten wendet, dem ihre Bedeutung geläufig zu sein scheint (ebd.). Erst ab diesem Zeitpunkt offenbart sich dem Betrachter, dass die Signifikanten Bedeutungen haben, die für ihn als Sprachnovizen

---

<sup>129</sup> Die Großschreibung des Anderen verweist in der Theorie Lacans auf die radikale Alterität eines Gegenübers. Assimilationsbemühungen, die der Angleichung der Alterität an das Subjekt dienen, greifen nicht mehr und hinterlassen ein Gefühl der Fremdheit. Lacan verbindet die Andersheit grundsätzlich mit der Sprache, der symbolischen Ordnung und dem Gesetz, dem *Namen-des-Vaters*. Nichtsdestotrotz besteht aber auch die Möglichkeit, dass ein konkreter Anderer den Ort innerhalb der Alterität einnehmen kann (vgl. Hammermeister 2008, 65).

jedoch noch schwer verständlich sind. Mit anderen Worten: Das werdende Subjekt wird hier mit der Tatsache konfrontiert, „daß die Sprache, bevor sie etwas bedeutet, für jemanden etwas bedeutet“<sup>130</sup>. In gleichem Masse bemerkt das angehende Subjekt, dass es selbst als Signifikant für andere, für Vater und Mutter, die nächsten Bezugspersonen etc. eine Bedeutung hat. Sich fragend, was es für den Anderen bedeutet, ist es gezwungen sich selbst vom Ort des Anderen her zu denken. Da sich sein Selbstverständnis auf die Frage gründet, welcher Platz ihm von anderen, natürlich ganz besonders von den Eltern in der Welt und in der Gesellschaft zugewiesen wird, ist die Geburt des Subjekts mit einer grundlegenden Entfremdung verbunden (vgl. Thomann 2004, 154f.). Bei Lacan heißt es dazu:

Wenn das Subjekt das ist, was ich Sie lehre: ein durch Sprache und Sprechen determiniertes, so ist damit gesagt, dass es in initio am Ort des Anderen anfängt, sofern da der erste Signifikant (S1) auftaucht. Aber, was ist das, ein Signifikant? Ich bete es ihnen nun schon lange genug vor und sollte es nicht noch einmal sagen müssen: ein Signifikant ist, was ein Subjekt repräsentiert, für wen? nicht für ein anderes Subjekt, sondern für einen anderen Signifikanten [...] Das Subjekt entsteht dann, wenn auf dem Feld des Andern ein Signifikant auftaucht. Aus demselben Grund aber gerinnt- was vordem nichts war wenn nicht künftiges Subjekt- zum Signifikanten.<sup>131</sup>

Wie sich diesem Zitat entnehmen lässt, entspringt die Entfremdung und Exzentrizität des Subjekts nicht nur der unaufhebbaren sozialen Bezogenheit auf andere und seiner Abhängigkeit von *dem* Anderen, sondern fundiert in dem Umstand, dass es sich im Medium einer ihm zunächst völlig fremden und unverständlichen und gleichzeitig ihm vorgängigen und „zwingenden“ Muttersprache denken und erkennen muss. Als Äquivalent für die Faktizität der kulturellen Lebenswelt des Menschen ist die Sprache jedem Vorkommen von Subjekten, die sich darin einschreiben, präexistent. Sie ist samt ihrer Struktur immer schon da, „bevor ein beliebiges Subjekt in einem bestimmten Moment seiner geistigen Entwicklung in sie eintritt“ (Lacan 1957, 19). Da das Subjekt auf dem Feld der Sprache entsteht, da von dort die Signifikanten stammen, die ihm zur Bezeichnung dienen, hat es keine andere Wahl als sich den vorherrschenden Bedeutungen und Bezügen unterzuordnen und den Eigengesetzlichkeiten und Mechanismen der Sprache zu unterwerfen. Für Lacan ist der Prozess der Subjektwerdung daher mit einer fundamentalen Selbstentfremdung verbunden. Die Entfremdung des Subjekts in der Sprache, die mit der Selbstidentifikation mit einem Signifikanten beginnt, ist für ihn gleichbedeutend mit einer fundamentalen Selbstverkenning (vgl. Thomann 2004, 155).

Diese „Alienation“ des Subjekts in der Sprache, die darauf zurückzuführen ist, dass es *ab ovo* vom Anderen und von der Alterität der Sprache durchdrungen und bestimmt ist, reicht jedoch noch weiter, oder besser, wird durch einen zusätzlichen Faktor verschärft. Durch den Akt der

---

<sup>130</sup> Jacques Lacan: „Jenseits des Realitätsprinzips“ (1936), in: ders.: *Schriften III*. Weinheim, Berlin: Quadriga. 1986, 27.

<sup>131</sup> Jacques Lacan: „Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse“ (1964), in: ders.: *Seminar XI*. Weinheim, Berlin: Quadriga. 1986, 209.



Selbstrepräsentation, durch die entfremdende Identifikation mit einem Signifikanten erleidet das Subjekt, so Lacan, einen Verlust an Sein. Indem sich das Subjekt mit einem Signifikanten identifiziert, geht ein unnennbarer Teil seiner selbst verloren. Dies bedeutet nun zweierlei. Zum einen bringt Lacan mit der Idee, dass das Subjekt durch die Identifikation mit dem „ersten“ Signifikanten (S1), der es als Sinn auftauchen lässt, beschnitten, kastriert wird- er verwendet hierfür den Terminus „symbolische Kastration“- zum Ausdruck, dass kein Signifikant das Subjekt vollständig repräsentieren kann. Was vom Subjekt zur Sprache kommt, ist immer nur ein Teil seines Seins und selbst dieser Teil wird entfremdet in den Signifikanten. Der Eintritt in die Sprache und die Emergenz des Subjekts als Subjekt des Signifikanten implizieren eine konstitutive Verkürzung des Seins. Die signifikante Artikulation des Subjekts kann nicht anders, als am Anspruch einer vollständigen, lückenlosen Repräsentation zu scheitern. Es gibt immer ein etwas, das in den Gefilden der Repräsentation verloren geht, ein „Mehr“, das sich der Symbolisierung entzieht. Die Allgemeinheit der Sprache bringt mit sich, dass etwas unsagbar Individuelles auf immer verloren geht. Um diesen Gedanken noch präziser zu fassen und besser verständlich zu machen: Der beschriebene Seinsverlust liegt der Struktur und der Logik der Sprache zugrunde. Als Form der Verständigung *zwischen* Menschen fordert die Sprache immer einen Verzicht. Sie verlangt Unterordnung unter eine Universalität von Gemeinsamkeit und muss notwendigerweise von allem Partikulären und irreduzibel Einzigartigen abstrahieren. Der Verlust an Sein, den das Subjekt durch die Einschreibung in die symbolische Ordnung erleidet, kann in dieser Hinsicht als ein Verlust des Seins in seiner ungebrochenen Fülle und Unmittelbarkeit verstanden werden. Was verloren geht, ist nicht das Sein an sich, sondern das „An-sich-Sein“ des Subjekts. Mit dem Eintritt in die Sprache geht eine mythisch-pardiesische Unmittelbarkeit, die Erfahrung des Seins in seiner primären Undifferenziertheit, verloren, aber nur dadurch kann Sinn entstehen, nur dadurch werden Sprache und Denken möglich.

Diese Idee des unhintergehbaren Seinsverlusts, den das Subjekt auf sich nehmen muss, um als Subjekt ins Leben treten, d.h. in die symbolische Ordnung eintreten, zu können, besagt bei Lacan aber noch etwas anderes. Um die Stellung des Subjekts in Lacans Theorie angemessen zu verstehen, muss die „Alienation“, die entfremdende Identifizierung des Subjekts mit einem Signifikanten, um eine zweite grundlegende Operation der Subjektbildung erweitert werden, die „Separation“. Die kürzeste Formel für die Separation lautet: „*Separare*, trennen, läuft hier hinaus auf *se parere*, sich selbst erzeugen“ (Lacan 1964, 224f.). Was verbirgt sich hinter diesem Wortspiel? Wie schon erwähnt, taucht das Subjekt dem Lacanschen Ursprungsmechanismus der „Alienation“ entsprechend zuerst im Anderen auf, sofern nämlich der erste Signifikant auf dem Feld des Anderen auftaucht und das Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert. Mit anderen Worten: Das Subjekt entsteht, indem es durch jenen ersten Signifikanten (S1), der im

Anderen als Ort der Sprache auftaucht, repräsentiert wird. Da ein Signifikant ein Subjekt, so die kanonische Definition Lacans, nicht für ein anderes Subjekt, sondern nur für einen anderen Signifikanten repräsentiert (vgl. ebd., 208), ruft der erste Signifikant einen zweiten Signifikanten (S2) auf den Plan, der es ermöglicht, dass der erste Signifikant, der als solcher ja nichts bedeutet, sondern nur funktionieren kann, indem er sich auf einen anderen Signifikanten bezieht, durch die differentielle Absetzbewegung das von ihm repräsentierte Subjekt versteinert, gerinnen lässt (vgl. ebd., 218). Jede Identifikation mit einem Signifikanten setzt die Existenz eines anderen Objekts voraus, ein Differenzobjekt, das Lacan als Objekt klein *a* bezeichnet, welches sich erst im Akt der Selbstidentifikation als verlorenes konstituiert (vgl. Thomann 2004, 155). Erst durch die Abspaltung von einem Nicht-Ich wird das Ich identifizierbar, denn erst die Opposition von mindestens zwei Signifikanten ermöglicht es, dass Bedeutung entsteht (vgl. ebd.). Langsam kristallisiert sich heraus, worauf Lacans Wortspiel, seine Verknüpfung von *separare* und *se parere* (sich erzeugen) hinausläuft. Um etwas Bestimmtes sein zu können, muss das Subjekt etwas anderes, Unbestimmtes von sich abspalten. Um dieser oder jener sein zu können, muss es in Kauf nehmen, dass es alles andere nicht sein kann (vgl. ebd.). Der Prozess der Subjektwerdung ist daher unweigerlich mit einer Trennung und mit einem Verlust verbunden. Erik Thomann erdet diese abstrakten Formeln, indem er sie zu ihrer lebensweltlichen Entsprechung in Bezug setzt: „Um der Individuation Willen muss das Kind ertragen, sich als benennbares Objekt vom Kontinuum der Mutter-Kind-Einheit abzuspalten. Der unnennbare Rest, der dabei abfällt, konstituiert als verlorenes, niemals zu ersetzendes Objekt sein künftiges Begehren“ (Thomann 2004, 155f.). Das Urbild dieser sprachlich zu leistenden Trennung ist die Separation des Kindes von dem Körper der Mutter, der von ihm als Extension des eigenen Selbst erfahren worden sein muss (vgl. ebd.). Dieser „Urverlust“, diese verlorene Einheit mit der Mutter, bewirkt nach Lacan den Eintritt des Kindes in die Sprache, denn ab diesem Zeitpunkt gilt es das verlorene Objekt, das sich erst durch den Verlust als ein solches konstituiert, da es zuvor im Kontinuum der Mutter-Kind-Dyade verschwamm und daher gar nicht als ein Objekt wahrgenommen werden konnte, mittels eines Signifikanten zu ersetzen und die traumatisierende Wirkung der Separation auf diese Art und Weise nachträglich zu bewältigen. Das verlorene Objekt soll von nun an durch ein sprachliches Zeichen symbolisch vertreten, der Verlust in Form der Re-Präsentation bewältigt werden. Auf das reale Objekt verzichtend greift das Kind zu Worten und betritt damit den Weg, der in das symbolische Universum der Sprache führt. Lacans Inspirationsquelle für diese Interpretation ist eine Beobachtung Freuds, die dieser in seiner Schrift *Jenseits des Lustprinzips* schildert. Freud beschreibt hier das Kinderspiel eines anderthalbjährigen Jungen, das berühmte „Fort-Da-Spiel“ seines Neffens, des kleinen Ernst, der die Abwesenheit seiner Mutter auf der Ebene des Signifikanten bewältigt und damit, so Lacan, in die symbolische Ordnung eintritt.

Dieses Spiel gestaltet sich derart, dass der Knabe eine mit einem Bindfaden umwickelte Holzspule immer wieder über den Rand seines verhängten Bettchens wirft, wobei er dessen Verschwinden mit einem bedeutungsvollen o-o-o-o begleitet und das wieder erscheinende Spielzeug mit einem freudigen 'Da' begrüßt<sup>132</sup>. Für Lacan liegt die besondere Bedeutung dieses Spiels nun darin, dass es die Erfahrung des Subjekts mit den Signifikanten illustriert. Mit „fort“ und „da“ bildet das Kind seine erste Signifikantenkette. Für sich alleine genommen ist das 'o' (das für „fort“ steht) bedeutungslos. Es erhält seine Bedeutung erst durch das Auftreten seines Gegenparts, das 'Da'. Diese beiden Signifikanten fungieren nun als Ersatz für die An- bzw. Abwesenheit des verlorenen Objekts, sprich für die Holzspule oder die Mutter. Mit Hilfe der vokalischen Skandierung der oppositionellen Laute 'o' und '(D)a' gelingt es dem Kind den Wechsel von An- und Abwesenheit seines ersten Liebesobjekts zu meistern (vgl. Thomann 2004, 156). Die spielerische Handlung ermöglicht dem Kind die abwesende Mutter auf einer symbolischen Ebene verschwinden und erscheinen zu lassen und damit etwas, was es zuvor passiv hat erleiden müssen, zunächst im mimetischen Spiel und dann im Medium der Sprache aktiv handelnd zu beherrschen. Das Gefühl der Ohnmacht wandelt sich damit in Macht. Die Angst des Verlassenseins wird in eine „triumphale Übung“ (vgl. Lacan 1953/54, 189) verwandelt. Im Spiel offenbart sich dem Kind, dass Worte oder Begriffe Sachen erscheinen lassen, auch wenn sie nicht da sind. Worte, die über der Anwesenheit und der Abwesenheit von Dingen bzw. Personen geäußert werden, bilden im Gebrauch des Kindes einen eigenen Status. Die Signifikanten, die ihrerseits nur auf der Differenz beruhen, die sie erzeugen lässt, sind unabhängig von der Präsenz der Dinge oder der Objekte, die den Bedeutungsträgern scheinbar Stabilität verleihen. Das Symbol des Objekts macht die Präsenz des bezeichneten Objekts überflüssig: Dieser grundlegenden Idee verdankt das Kind seine Machtposition. Lacan deutet diesen charakteristischen Zug des Symbolischen als „Mord an der Sache“ (Lacan 1953, 166). Ein Signifikant bezeichnet ein abwesendes Objekt oder ermöglicht dessen potentielle Abwesenheit, die im kindlichen Erleben, so Lacan, gleichbedeutend mit dessen Tod ist. Fortsein bedeutet so viel wie Totsein. Der Akt des Symbolisierens, die Substitution der Mutter durch die Holzspule und später durch einen Signifikanten, erhält aus dieser Perspektive die Bedeutung eines symbolischen Muttermords (vgl. Thomann 2004, 157). Lacan erkennt in der menschlichen Tätigkeit des Symbolisierens den Ausdruck eines Todestriebes, der sich auf das geliebte Objekt richtet und der letztlich dafür verantwortlich ist, dass das Subjekt überhaupt „zur Welt kommen“ kann. Nur weil die Mutter als das erste Liebesobjekt durch einen Signifikanten substituiert und damit als eigenständiges Wesen bzw. „Objekt“ stabilisiert wird, kann die unmittelbare

---

<sup>132</sup> Vgl. Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). In: *Gesammelte Werke*. Band XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1999, 11f.

Verschmelzung mit ihr, die eine Art pränatalen Zustand herstellen würde, verhindert werden. Dem Kind wird dadurch die direkte und unmittelbare Befriedigung am ursprünglichen Objekt versagt. Die Hemmung der unmittelbaren Wunscherfüllung bedingt, dass alternative Wege möglicher Bedürfnisbefriedigung aufgesucht und eingeschlagen werden müssen. Der symbolische Mord am ersten Liebesobjekt, das als einziges uneingeschränkte Erfüllung verheißen, aber in der Stillung des Begehrens mit dem Tod ineinsfallen würde, setzt das Begehren in Gang, das sich von da an bis in alle Ewigkeit aus dem Verzicht speisen wird. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass hiermit nichts anderes als das Inzestverbot, die Untersagung der inzestuösen Verschmelzung mit der Mutter gemeint ist, die jegliche Grenzen aufheben würde und Lacan zufolge nur durch die Medialität des Symbolischen, die die Distanz und die Differenz aufrecht erhält, verhindert werden kann. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, weshalb Lacan das Register des Symbolischen mit dem väterlichen Gesetz identifiziert, dessen Inhalt das Inzestverbot ist. Das Verbot der geschlechtlichen Vereinigung mit der Mutter, der Zwang zum exogamen Sexualgenuss, ist für Lacan gleichbedeutend mit der Unterwerfung des Kindes unter das Gesetz, das die symbolische Funktion begründet, und von ihm mit dem Ausdruck *Name-des-Vaters* bezeichnet wird. Der *Name-des-Vaters* steht im Lacanschen Denken für das Gesetz der symbolischen Ordnung, aber auch für einen „fundamentalen Signifikanten“, der es gestattet, dass das Spiel der Signifikanten nach klaren Regeln und Gesetzen, d.h. „normal“, funktioniert. IN dieser Hinsicht unterstreicht Lacan: „Im *Namen des Vaters* müssen wir die Grundlage der Symbolfunktion erkennen, die seit Anbruch der historischen Zeit seine Person mit der Figur des Gesetzes identifiziert (Lacan 1953, 119). Der Begriff *le Nom du Père* - Lacan spielt hier erneut mit der homophonen Ambiguität des Französischen, in dem sich *le nom du père* (der Name des Vaters) phonetisch nicht von *le non du père* (das Nein des Vaters) unterscheiden lässt<sup>133</sup> - darf daher nicht wörtlich verstanden werden. Als Träger des ödipalen Neins, als Instanz, die die möglichen und unmöglichen Begehrensbeziehungen reguliert und als Signifikant, der die Konsistenz der Gesetze der symbolischen Ordnung garantiert, ist der Vater keine Figur, sondern ein Funktionsprinzip. Der strukturelle Platz des Vaters kann Lacan zufolge ganz unterschiedlich besetzt, kann, abgesehen vom realen Vater, von verschiedenen Personen, von Institutionen oder ganz allgemein von sozialen Normen oder eben vom „großen Anderen“, d.h. der symbolischen Ordnung der Sprache, eingenommen werden. Was das Subjekt und sein Werden betrifft, so erfüllt der *Name-des-Vaters* als „fundamentaler Signifikant“ eine konstitutive Funktion, denn er ist es, der dem Subjekt Identität verleiht und der es ihm ermöglicht durch die Akzeptanz der durch den Instinktverlust hervorgerufenen Unvollkommenheit und durch die Übernahme der Signifikantenkette als unendlichen Ersatz für das ursprüngliche Begehren einen festen Platz in

---

<sup>133</sup> Vgl. Hammermeister 2008, 54.

der symbolischen Ordnung einzunehmen. Indem das Subjekt die Struktur der Sprache zur Struktur seines Begehrens macht, kann es in die symbolische Ordnung (Gesellschaft, Familie) eintreten, denn das Symbolische (die Sprache, der Diskurs) leitet das ursprüngliche Begehren um und verleiht ihm eine Form, die Gesellschaft und Kultur möglich macht. In diesem Licht gewinnt auch der Begriff der „Kastration“ neue Konturen. In Opposition zu der geläufigen oder auch „natürlichen“ Auffassung des Begriffs, wie sie übrigens auch von Freud vertreten wurde, wonach die Kastration als die gegen das männliche Organ gerichtete väterliche Drohung zu verstehen ist, liefert Lacan eine „strukturelle“ Erklärung des Begriffs. Die Erfahrung der Kastration ist ihm zufolge nicht an den Verlust eines realen Organs gebunden, sondern bezeichnet einen Schnitt, den der Signifikant im Zuge des Spracherwerbs in die Erfahrungswelt des Kindes hineinträgt, indem er ihm einerseits die Möglichkeit eröffnet ein abwesendes Objekt, die Mutter, symbolisch zu repräsentieren und in dieser Hinsicht dessen Autonomie steigert, andererseits aber Subjekt und Objekt für immer voneinander trennt, d.h. die Mutter- Kind-Symbiose auflöst und dem Zustand des paradiesischen Einsseins mit ihr ein Ende setzt. Vom Mutterkörper als jener Quelle, die absolute Bedürfnisbefriedigung verspricht, getrennt, wird das Kind mit dem Eintritt in die Sprache zum Mängelwesen. Dieser Mangel besteht aber nicht in einem fehlenden Organ, sondern in einem Mangel an Sein. Durch die Einschreibung in die symbolische Ordnung muss das Subjekt auf das Glück des archimedischen Einsseins mit der Natur verzichten. Dieser Moment, in dem sich das Begehren vermenschlicht, d.h., in dem das Begehren eine kultivierte, sozialisierte Form annimmt und „das Kind zur Sprache geboren wird“, ist Lacan zufolge zugleich jener Moment, in dem sich das Subjekt als Subjekt spaltet. Durch die Benennung des Individuums, die mit dessen Aufnahme ins soziale Sprachliche einhergeht, unterstellt sich dieses einem Signifikanten, mit dem es sich repräsentiert und macht sich damit unweigerlich zum Objekt des eigenen Denkens. Das sich selbst denkende Subjekt (*cogitans*) muss sich notwendigerweise als Objekt (*cogitatum*) konstituieren (vgl. Lacan 1957, 41). Im Akt des Denkens (bzw. Sprechens) spaltet sich das Subjekt in die beiden Pole von denkender Substanz (bzw. sprechendem Subjekt) und der sich im Gedachten realisierenden Vorstellung (bzw. sprachlicher Repräsentation) (vgl. Thomann 2004, 159). Um diese konstitutive Spaltung des Subjekts, die das Schicksal des Menschen Lacan zufolge mehr als alles andere determiniert, in ihrer Struktur und ihrer Relation zum Unbewussten im Lacanschen Sinne verständlich zu machen, muss ein wenig ausgeholt werden. Die folgenden Ausführungen widmen sich der Artikulation des Subjekts im Signifikanten, wie sie Lacan formal-logisch operationalisierte, mit ihren wesentlichen Konsequenzen. Besonderes Interesse verdient in diesem Zusammenhang die Idee der Unhintergebarkeit und Unvermeidbarkeit der (sprachlichen) Spaltung und Entfremdung des Subjekts, die Lacan in seiner Theorie akzentuiert.

## 5. Spaltung und Dezentrierung des Subjekts

Wie wir gesehen haben, wird Subjektivität bei Lacan nicht empirisch-sensualistisch, personal oder ontologisch, sondern sprachlich begründet. Rekapitulieren wir: Das Subjekt ist Lacan zufolge ein Effekt des Signifikantenprozesses. Es konstituiert sich sprachlich, d.h. auf dem Feld der Sprache. Es entfaltet sich im „Spiel der Signifikanten“, da allein die Beziehung der Signifikanten aufeinander Bedeutung und damit etwas „Zugrundeliegendes“, ein *hypokeimenon*, ein *subiectum*, ein *sujet*, entstehen lässt. Nur durch diesen Verweisungsbezug erhält das Subjekt Bedeutung, es ist ja selbst nichts anderes. Als repräsentierter Sinn innerhalb der Ordnung der Signifikanten hat ein Subjekt eine signifikative Bedeutung. Lacan betont immer wieder, dass das Subjekt nicht das „Individuum“ ist, das er als eine mythische, „prä-soziale“ Einheit fasst. Schließt man sich seinem Interpretationsansatz an, so muss zwischen Subjektivität als sozialer und sprachlicher Errungenschaft und dem Individuum als der biologischen Grundlage unterschieden werden (vgl. Braun 2007, 24). Wenn Lacan also vom „Subjekt“ spricht, so zielt er damit stets auf die Verschlaufung von Individuum und sozio-symbolischer Struktur ab, auf das Individuum, das nur in seiner Beziehung zu anderen Subjekten und durch die sprachlich-symbolische Vermittlung zum Subjekt werden, d.h. als Subjekt konstituiert werden kann. Die Herausbildung der Persönlichkeit bzw. die Genese des Ichs ist Lacan zufolge daher stets an ein „Gegenüber“ bzw. an Medien und Mediatoren gebunden, die der Selbst-Vermittlung des Menschen dienen und ohne die dieser gar nicht zu einer Vorstellung bzw. zu einem Begriff „von sich“ käme. Die Alterität dieser Medien (etwa Bilder und Worte) hat nun zur Folge, dass der Mensch immer schon außer sich ist, dass er nur außerhalb seiner selbst zu „sich“ finden kann. Spiegel und Worte- nach Lacan die Entfremdungsmedien *par excellence*- imaginäre und symbolische Ver-mittlung haben einen Effekt: der Mensch ist „gespalten“. So wie das Bild des Ichs, wie Lacan in seiner Theorie des Spiegelstadiums, auf die später kurz eingegangen werden wird, behauptet, nicht das Subjekt ist, sondern nur eine Gestalt, die eine imaginäre Funktion erfüllt, nur die Hälfte des Subjekts, die nie ohne seinen „wahnträchtigen Zwilling“ (vgl. Lacan 1955/56, 173) ist, gilt analog für die Signifikantenartikulation des Subjekts, dass das Ich ein Symbol, ein Zeichen ist, d.h. es repräsentiert etwas für jemanden, das auf Grund des Postulats der „Suprematie des Signifikanten über das Signifikat“ und der damit einhergehenden Idee des Bruchs mit der Referenz jedoch nur ein Signifikats-Subjekt ist. Sein „wahres“, „eigentliches“ Sein entwischt Lacan zufolge immer wieder im dynamischen Zirkulationsprozess der Signifikanten. Wie in den Passagen zu Lacans Theorie der Sprache und des Sprechens und seiner Konzeption des Unbewussten erläutert wurde, geht Lacan davon aus, dass die sprachliche Medialität so geartet ist, dass man sich zum Teil entgeht, was zur Einsetzung des Unbewussten gerät. Aus dieser Prämisse folgert Lacan nun

sein „Spaltungstheorem“, indem er eine fundamentale Differenz zwischen dem „wahren“ Subjekt des Unbewussten und dem Ich als in seinem Kern konstituiert durch eine Folge entfremdender Identifizierungen behauptet. Wenn das „wahre“ Subjekt jedoch dadurch gekennzeichnet ist, dass es stets entgleitet und sich entzieht: Inwiefern lässt es sich dann nachweisen? Auf welche Einsichten und Erkenntnisse kann Lacan zurückgreifen, um seine Behauptung der Spaltung zwischen dem Subjekt des Unbewussten und dem bewussten Ich zu stützen?

Neben den bereits erwähnten Theorien Ferdinand de Saussures und Roman Jakobsons gelten die Arbeiten des französischen Linguisten Émile Benveniste als wichtige Inspirationsquelle für Lacan.<sup>134</sup> Da Benveniste die Sprache als Bedingung von Subjektivität erkannte und in seinen sprachwissenschaftlichen Untersuchungen die determinierende Funktion der Bindung des Subjektiven an sprachliche Formen herausstellt, spielt er eine nicht zu unterschätzende Rolle für Lacan und seine Theorie der Subjektkonstitution. Hinsichtlich der Annahme einer ursprünglichen und ich-konstitutiven Spaltung des Subjekts sind es zwei Aspekte der Benvenisteschen Sprachtheorie, die für Lacan von Bedeutung sind: sein Unternehmen einer „Linguistik der Äußerung“ und die damit verbundene Idee des *ich* als „Subjekt des Aussagens“ (vgl. Braun 2007, 88). Wollen wir diesen beiden Punkten kurz unsere Aufmerksamkeit schenken, um zu verstehen, inwiefern sie für Lacans Theorie des Subjekts relevant sind.

In Opposition zu Saussure, dessen Fokus eindeutig auf der Sprache als geschlossenes Zeichensystem zukommt, plädiert Benveniste für eine Erweiterung dieses streng semiologischen Ansatzes um eine pragmatische Dimension und versucht wiederzugewinnen, was vom strukturalen Modell ausgeschlossen wird: die Sprache als Sprechakt, als Sagen. Sein besonderes Interesse gilt der Sprache in ihrer aktuellen Verwendung, dem Sprechen *in actu*. Kurzum: Benvenistes bevorzugter Untersuchungsgegenstand ist der Sprechakt. Konkret lässt sich seine „Linguistik der Äußerung“, die dem Kontext sprachlichen Handelns Rechnung trägt, an den von Roman Jakobson eingeführten *shifters* festmachen. Dabei handelt es sich um sprachliche Elemente, die dazu dienen hinsichtlich des Sprachvorgangs die Aussage vom Aussagen als sprachlichen Prozess zu differenzieren (vgl. Braun 2007, 89). Zu diesen als *shifters* oder im Französischen als *embrayeurs* bezeichneten Elementen zählen Tempusmorpheme (Präsens) wie „hier“, „jetzt“, „morgen“ etc. oder Personalpronomina wie „ich“ und „du“. Die Besonderheit dieser *shifters*, die Lacan als linguistisches Konzept aufnehmen wird, um die Dissoziation des Subjekts zu begründen, besteht nun darin, dass sie über keine bestimmte Bedeutung verfügen, sondern ohne spezifischen Referenten je situationsspezifisch fungieren. Ihre Bedeutung ergibt sich nicht aus der differentiellen Beziehung zu den anderen Zeichen des Sprachsystems, sondern

---

<sup>134</sup> Den Hinweis auf die Bedeutung von Benvenistes Sprachtheorie für Lacan habe ich von Braun (vgl. Braun 2007, 88).

sie muss den „Diskursinstanzen“ entnommen werden, worunter Benveniste den je einmaligen Sprechakt der aktuellen Situation versteht. In diesem Sinne verweisen *shiffters* auf den Prozess und die Protagonisten der Sprache qua Äußerung und nicht allein auf die Sprache qua Aussage. Personaldeiktika wie „ich“ und „du“ zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine personalisierbare und deiktisch kontextualisierbare Dimension aufweisen. Sie verweisen auf das je einmalige, von Fall zu Fall je einzigartige, singuläre Aussagen, auf die Unmittelbarkeit, das *hic et nunc* des Sprachereignisses. In dieser Hinsicht weisen sie stets über die Grenze der reinen Symbolizität hinaus und zeigen, indem sie den semantischen Inhalt der Äußerung auf den konkreten Kontext derselben beziehen, das Stattfinden der Rede, die Diskursinstanz selbst als Anwesenheit *in der* Zeit und *in dem* Raum an. Die für Lacan und sein Konzept der Ich-Spaltung ausschlaggebende Definition Benvenistes lautet nun: Das Personalpronomen „*ich*“ ist das "Individuum, das die gegenwärtige Diskursinstanz aussagt, die die linguistische Instanz *ich* beinhaltet"<sup>135</sup>. In diesem Zitat liegt die Wurzel der Unterscheidung zwischen dem „Subjekt des Aussagens“ (*sujet de l'énonciation*) und dem „Subjekt der Aussage“ (*sujet de l'énoncé*), mit der Lacan die Spaltung des Subjekts begründen wird. Inwiefern lässt sich die Zerrissenheit des Subjekts aus Benvenistes Definition des Personalpronomens „*ich*“ ableiten? Aus den eben zitierten Worten Benvenistes kann man entnehmen, dass das aussagende *ich*, das *ich* des Aussagens, nicht dasselbe ist, wie das *ich* der Aussage, d.h. wie der *shifter*, der es, in der Aussage, bezeichnet. Benveniste formuliert in diesem Zitat die methodisch enorm wichtige Unterscheidung zwischen dem sprechenden, „realen“ Subjekt, das die Aussage von sich gibt, und dem gesprochenen Subjekt, das in der Aussage selbst „steht“, in ihr bezeichnet wird und somit in ihr vertreten, repräsentiert wird. Welche Schlussfolgerung zieht Lacan aus dieser Differenzierung? Was tut er damit? Lacan transformiert diese rein methodische und analytische Aussage in eine Art Seinsaussage, d.h. er verwandelt sie in eine allgemeine Aussage über die existentielle Grundverfassung von Subjekt-Sein, in eine Aussage über die konstitutive Situation menschlicher Subjektivität. Die Unterscheidung zwischen dem Subjekt des Aussagens und dem Subjekt der Aussage bezeichnet nach Lacan eine grundsätzliche Entfremdung, die für den Menschen insofern gegeben ist, als die Sprache, die sich in Form einer uniformen Anonymität allen Individuen, die in einem diskursiven Feld sprechen, auflegt, für ihn auf immer das Terrain einer primären Andersheit sein wird. Da sich der Mensch auf dem Feld des „Anderen“, der zunächst die Sprache ist, realisiert, ist er genötigt, außerhalb seiner selbst nach sich selbst zu suchen und sich dort, in der Unterordnung unter die Gesetzmäßigkeiten, denen jeder, der spricht, unterworfen ist, zu verwirklichen. Sofern sich das Subjekt durch das Spiel der Signifikanten konstituiert, muss es also den Weg des *ich* als *shifter* gehen. Um Subjekt sein zu können, muss sich das Individuum der sprachlichen Ordnung

---

<sup>135</sup> Vgl. Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Tome 1. Paris: Gallimard. 1966, 252.



unterwerfen und sich entsprechend der grammatischen Kennzeichnung von Subjektivität darstellen. Da sich der Mensch nur in der und durch die Sprache als Subjekt konstituiert, weil allein die Sprache den „Ich“-Begriff in der Realität, in *ihrer* Realität, die diejenige des Seins ist, fundiert (vgl. ebd. 259), setzt sich das Individuum nur als „Subjekt“, indem es sich gleichsetzt als unike Person, die *ich* sagt (vgl. ebd. 254). Indem das Subjekt nun als *ich* den Akt des Sprechens auf sich nimmt, hat es verschiedene Modalitäten zur Verfügung, um „sich“ auszudrücken, wobei es dadurch gleichzeitig begrenzt und definiert wird. Mit anderen Worten: Sobald sich das Individuum die Sprache aneignet, wird eine bestimmte Form von Subjekt-Sein ins Spiel gebracht. Durch die Identifikation mit bestimmten Signifikanten nimmt es die damit verknüpften Plätze in der symbolischen Ordnung ein. Mit den Begriffen, die die Sprache zur Verfügung stellt, lernt es sich in der symbolischen Struktur zu verorten und entwickelt gleichzeitig eine Vorstellung davon, wer oder was es ist. Lacan zufolge ist diese sprachlich-symbolische Identität, die sich mit der Positionierung in der symbolischen Ordnung entwickelt, immer mit einem Verlust verbunden. Für die Tatsache, dass es sich in jenem äußerlichen und in seiner Ordnung nie vollständig zu erfassenden Feld der Signifikanten auftauchen sieht und sich durch die Wirkungen des Sprechens immer mehr im „Anderen“ verwirklicht, der nie den Kern seines Seins ausfüllen wird, bezahlt das Subjekt seiner Ansicht nach mit seiner Entfremdung und Spaltung. Die Wirkung, die das Subjekt aufgrund seiner Unterordnung unter den Signifikanten davon trägt, fasst Lacan als eine Selbstabtrennung von sich. Im Zuge der Unterwerfung des Subjekts unter die sprachliche Ordnung kommt es ihm zufolge zur Spaltung zwischen dem bewussten Ich und dem unbewussten, „wahren“ Subjekt. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wer nun im Fall des Subjekts des Unbewussten spricht. Es ist das soeben besprochene linguistische Konzept des *shifter*, das Lacan von Benveniste bzw. Jakobson übernimmt, in dem die Antwort auf diese Frage gründet. Lacan begründet die Spaltung des Subjekts als die zwischen dem „Subjekt der Aussage“ und dem „Subjekt des Aussagens“ und geht dabei aus:

[...] von der streng linguistischen Definition des ichs (Je) als Signifikant: in der es nichts ist als der *shifter* oder Indikativ, der im Subjekt der Aussage das Subjekt bezeichnet, sofern es gerade spricht. Das heißt, daß es das Subjekt des Aussagens bezeichnet, es aber nicht bedeutet (Lacan 1960, 173f.).

Die Spaltung des Subjekts offenbart sich somit als Diskrepanz zwischen dem aktual sprechenden Subjekt des Aussagens und dem *Ich*, von dem es spricht, oder anders formuliert, als Dehiszenz zwischen dem tätigen Subjekt und seiner sprachlichen Repräsentation. Dies vorausgesetzt, erscheinen folgende Fragen als rein rhetorische:

Ist der Platz, den ich als Subjekt des Signifikanten einnehme in bezug auf den, den ich als Subjekt des Signifikats einnehme, konzentrisch oder exzentrisch? Das ist die Frage.

Es geht nicht darum zu wissen, ob ich von mir in einer Weise spreche, die dem, was ich bin, konform ist, sondern darum, ob ich, wenn ich darüber spreche, derselbe bin wie der, von dem ich spreche (Lacan 1957, 42).

Die Antwort darauf ist klar: Das Subjekt ist in Bezug auf das Ich dezentriert. Das klassische, mit sich (selbst) identische, neuzeitliche Subjekt wird somit in zwei Formen aufgespalten: in ein lebendiges, zeitlich nur im Nachhinein zu konstruierendes Subjekt des Signifikanten und in ein substantiviertes, „totes“ Subjekt des Signifikats, sodass sich eine Synonymreihe aufstellen lässt zwischen dem Ich (*moi*), dem Selbst, dem „Subjekt der Aussage“ oder auch dem Subjekt des Signifikats einerseits und dem „Subjekt des Aussagens“, dem Subjekt des Signifikanten und dem Subjekt des Unbewussten (*je*) andererseits. Das Gefühl der Selbstidentität und die tradierte Idee der Einheit des Subjekts erweisen sich somit als imaginär, da es keinen Signifikanten gibt, der das Sein des sprechenden Subjekts ausdrücken kann. Derjenige Zugang des Subjekts zu sich selber, der ihm Kraft der Sprache und des Denkens möglich sein soll, ist lediglich auf der Ebene des grammatikalischen Ich (*moi*) angesiedelt. Das „Ich spreche“ oder „ich denke“ ist Lacan zufolge nur ein oberflächliches, ein verkennendes Ich, da es auf das allgemeine Medium, die Funktion der Sprache angewiesen ist. Das „wahre“ Subjekt, das „Subjekt des Aussagens“, entzieht sich stets. Es ist nicht explizit zur Sprache zu bringen, da es im Unbewussten manifestiert ist und als ein der Symbolisierung immer entweichender Rest dem Zu- und Begriff widersteht. Man kann sagen, dass es einer Spur gleicht, die sich bereits im Spiegelstadium niedergeschlagen hat, als sich das *je* vom *moi* trennte.

## 6. Kurze Anmerkung zu Lacans Theorie des Spiegelstadiums

In der Lacanschen Theorie hat die Entfremdung und Spaltung des Subjekts durch die Sprache ihr Pendant in der imaginären Entfremdung ins *alter ego*, das Bild des Ichs. In seinem berühmten Aufsatz „Das Spiegelbild als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint“ formuliert Lacan den Gedanken, dass der narzisstische Glaube an die Einheit und Kohärenz unseres Ich einem Trugbild aufsitzt, das sein Modell in der imaginären Identifikation des Ich mit seinem Spiegelbild hat (vgl. Thomann 2004, 159). In diesem 1949 publizierten Text, dessen erste Version 1936 auf dem Internationalen Kongress der Psychoanalytiker in Marienbad vorgetragen wurde, beschreibt Lacan wie ein Kleinkind im Alter von eineinhalb Jahren, „das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege“ (Lacan 1949, 64), sein Ebenbild im Spiegel mit einer „jubilatorischen Geste“ der Verzückung begrüßt. Im äußeren Spiegelbild verschafft sich das Infans die illusorische Überzeugung einer somatischen Einheit und Vollkommenheit, die ihm realiter noch fehlt, einer Unversehrtheit und Mächtigkeit, die im Gegensatz zu seiner Innenwahrnehmung steht. Lacan

zufolge macht der Mensch hier zum ersten Mal die Erfahrung, „[...] daß er sich sieht, sich reflektiert und sich als anders begreift, als er ist [...]“ (Lacan 1953/54, 99). An die Stelle einer „ursprünglichen Zwietracht“, die sich durch die Zeichen von Unbehagen und motorischer Inkoordination in den ersten Monaten des Neugeborenen verrät (vgl. Lacan 1949, 66), eines Gefühls innerer Zerrissenheit und körperlicher Hilflosigkeit, tritt die gegensätzliche Wahrnehmung einer idealen Ganzheit. Das Spiegelstadium, so Lacan in seinem zentralen Text, ist ein Drama,

[...] dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden (ebd., 67).

Dieses frühe Erlebnis, die Identifikation mit dem Spiegelbild, mit der Re-präsentation, wird Lacan zufolge die Matrix, der sich alle im späteren Leben folgenden Identifikationen und Selbstverkennungen einfügen. Das einheitliche und kohärente Bild, das der Mensch von sich entwirft, verdeckt die Tatsache, dass das Subjekt in der Sprache und im Sprechen stets als ein gespaltenes und entfremdetes existiert. In der Spiegel-Imago fasst sich das Subjekt vom Signifikat her auf und nicht vom Signifikanten, der, wie wir gesehen haben, das Signifikat mitsamt dem Subjekt überhaupt erst erzeugt (vgl. Thomann 2004, 160). Das narzisstische, einheitlich-potent erscheinende Ich des Spiegelstadiums ist letztlich, um den Konnex zur Thematik der Konstitution des Subjekts im Signifikanten herzustellen, das „tote“, substantivierte Subjekt des Signifikats. Da jedes Sprechen an einen Akt des Vorstellens gebunden ist, mit dem sich das sprechende Subjekt ein *Bild* macht, ist es die Seinsweise der Sprache selbst, die zu dieser imaginären Verirrung, zur „wahnhaften Identität“ im Sinne der leiblichen und psychischen Einheit des Ich verleitet. Indem sich der Mensch sprachlich ein Bild von sich macht, behauptet er sich als selbstidentisches, ganzheitliches, mangelloses Ich und kaschiert die reale Brüchigkeit und erfahrene Unvollkommenheit. Die triumphale Setzung eines Ichs, die dem Menschen als Garant für Einheit, Dauerhaftigkeit, Präsenz und Potenz dient und das Gleiten der Bedeutung arretiert, fixiert einen Sinn, in dem sich das Subjekt zwangsläufig in seinem realen Sein verfehlen muss, da jedes Signifikat, mit dem es sich identifiziert, stets nur einen Teilaspekt seiner Existenz repräsentiert. Die selbstverkennende Identifizierung mit einer Einheit versprechenden Imago hat Lacan zufolge daher stets den Charakter einer Leugnung. Geleugnet wird die Spaltung des Ichs, der Seinsmangel, den die Sprache in das Subjekt einführt und damit das Begehren nach dem verlorenen, separierten Objekt klein a, das im Zuge der Einschreibung des Subjekts in die symbolische Ordnung abfällt und von da an das Begehren des Subjekts begründet. Dieses

Begehren bekundet sich jedoch nie direkt. Es tritt nicht offen zutage, sondern nur in verschlüsselter Form im Sprechen des Unbewussten, in den Artikulationen des „wahren“ Subjekts (*je*), dem die Psychoanalyse besondere Bedeutung zuerkennt. Wieso aber, so muss an dieser Stelle noch einmal eingehender nachgefragt werden, ist dieses „wahre“ Subjekt (*je*) eigentlich eines des Unbewussten? Wir haben gesehen, in welchem Sinne Lacan seine Annahme der Spaltung des Subjekts als Wirkung der Sprache begründet. Inwiefern lässt sich diese aber mit seinem Konzept des Unbewussten korrelieren?

## 7. Das Subjekt des Unbewussten

Nach diesem kurzen Exkurs zu Lacans Theorie des Spiegelstadiums und einigen Erläuterungen zum Register des Imaginären nun zurück zur Theorie des Symbolischen. Um es prägnant auszudrücken: Das Subjekt (*je*) ist deshalb unbewusst, weil man gezwungenermaßen die „Inzidenz“ des Signifikanten früher als die Konstitution des Subjekts ansetzen muss<sup>136</sup>. Was ist darunter zu verstehen? Wie schon des Öfteren erwähnt wurde, ist ein Signifikant nach Lacan das, was ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert. Durch die Auszeichnung des Subjekts durch einen Signifikanten (S1) ist folglich noch nichts gewonnen. Es bedarf es eines weiteren Signifikanten (S2) in Bezug auf den der erste Signifikant repräsentieren kann. Im Augenblick der Repräsentierung wird der S1 nun aber nicht nur gerade vergangen sein, sondern der S2 ruft selbst wieder einen Signifikanten auf, für den er repräsentiert, und so fort. Die Disparität zwischen dem „Subjekt der Aussage“, dem sprachlich Repräsentierten, dem Signifikat, und dem prozessualen „Subjekt des Aussagens“, das „selbst“ nicht zu fassen ist und „sich“<sup>137</sup> immer schon entzieht, erweist sich daher als irreduzibel (vgl. Braun 2007, 93f.). Das Subjekt, das nur in der differentiellen Bewegung der Kette der Signifikanten ex-sistiert und immer erst in einem nachträglichen Verständnis dort ankommen kann, wo es sich gerade noch artikuliert, verschafft sich mit Hilfe eines Signifikats, mit dem es sich identifiziert, die Illusion von Ganzheit und Selbstidentität, verfehlt sich aber zwangsläufig in seinem realen Sein, da dem „Subjekt des Aussagens“, dem „wahren“ Subjekt, kein eigener Signifikant zugeteilt ist. Dieses eigentliche, „wahre“ Subjekt verschwindet daher immer wieder aufs Neue in der Signifikanten-Bewegung, in der es repräsentiert wird. Lacan spricht auf Grund der Priorität der signifikanten Kette daher

---

<sup>136</sup> Vgl. Moustapha Safouan: *Lacanianana. Les séminaires des Jacques Lacan 1953-63*. Paris: Fayard. 2001, 241.

<sup>137</sup> Die Anführungszeichen verweisen auf die Paradoxie der Formulierung: Das Subjekt des Unbewussten entzieht „sich“ ohne doch ein „Sich“ zu sein oder zu haben.

davon, dass das Subjekt „zweitkonstituiert ist in bezug auf den Signifikanten<sup>138</sup> und symbolisiert es mit einem schräggestrichenen großen S als „barriertes“.

An dieser Stelle muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Barrierung des Subjekts, die beschriebene „Entfremdung“ des Menschen, die darin besteht, dass sein Sein dem ersten Signifikanten (S1) zum Opfer fällt, dass das Subjekt auf einen Signifikanten reduziert ist, der es je repräsentiert für einen anderen Signifikanten, nichts ist, was auf irgendeine Art und Weise rückgängig gemacht oder bekämpft werden könnte. Anders ausgedrückt: Die Entfremdung des Subjekts verweist nicht auf ein verlorenes oder künftiges Paradies. Sie entfernt nicht aus einer paradiesischen Geborgenheit, zu der man zurückzufinden könnte, aus dem einfachen Grund, weil es sie nie gab. Dass das Subjekt in Bezug auf den Signifikanten zweitkonstituiert ist, besagt nicht nur, dass die Signifikanten-Substitution das Ursprüngliche ist- wenn es überhaupt Sinn macht hier von etwas „Ursprünglichem“ zu sprechen, da der Begriff der „Ursprünglichkeit“ doch die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Ursprung und Derivat voraussetzt, die in diesem Fall nicht gegeben ist- sondern, dass es eine ursprüngliche Erfahrung seiner selbst nicht geben kann (vgl. Braun 2007, 94). Mit der Einschreibung in die symbolische Ordnung verschwindet etwas, das sich nicht zur Wiederkehr eignet und was nicht wiederkehrt, weil es niemals war. Es gibt keinen Zustand jenseits der Spaltung und der Entfremdung, weil das Subjekt ohne die Entfremdung, die mit der Sprach-Spaltung dessen Ursprung markiert, unbestimmt bliebe, ja mehr noch, gar nicht in Erscheinung treten würde. Als bloße Repräsentation auf dem Feld der Sprache in einer endlosen Kette von Signifikanten, d.h. als ein Effekt, als eine Funktion von Sprache, kann sich das Subjekt, das in seiner signifikativen Abhängigkeit und Bedingtheit dezentriert und gespalten ist, selbst nicht einholen. Vom Anderen konstituiert, d.h. sozio-symbolisch vermittelt, ist sich das Subjekt als sprechendes niemals erreichbar. Mit dem Eintritt in das Universum der Sprache entfernt es sich vom „ursprünglichen“ Ausgangspunkt, doch dieser ist nichts, was etwa vorher schon existierte, sondern stellt eine stetig sich entziehende, bewegliche Grenze zum Sprechen dar.

Für Lacan ist die Uneinholbarkeit des S1, der die Spaltung des Subjekts besorgt, als Kraft, die als reine Negativität wirkt und sich jeder Bedeutung entzieht, mit der Urverdrängung äquivalent. Was vom Subjekt zur Sprache kommt, wird immer nur ein Teil seines Seins sein, denn ein nicht zu identifizierender Rest wird in den Gefilden der Repräsentation stets verloren gehen. Lacan spricht in dieser Hinsicht auch vom „*fading*“ des Aussagens (Lacan *Schriften II*, 1975, 192), vom Dahinschwinden des Subjekts im Prozess seiner eigenen signifikanten Vergegenwärtigung. Das wahre Subjekt des Unbewussten (*j*) wird damit selbst zu einem nachträglichen Effekt der

---

<sup>138</sup> Vgl. Jacques Lacan: „Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse“ (1964), in: ders.: *Seminar XI*. Weinheim, Berlin. Quadriga. 1986, 147.

Signifikantenbewegung. Es wird selbst nur re-präsentiert, stellt sich, als unerwarteter Sinn-Niederschlag, nur für einen Augenblick ein, um im Moment seines Erscheinens auch schon wieder zu erlöschen.

Um diesen Gedanken der unvermeidlichen und unhintergehbaren Spaltung und Entfremdung des Subjekts, der mir wesentlich erscheint, noch pointierter zu formulieren und damit den Kern dieser Idee herauszuschälen: Die Spaltung des Subjekts ist der „Preis“, den es für die Operation der Einschreibung in die Ordnung des Symbolischen bezahlt. Nur weil es den Verlust der Unmittelbarkeit seines „Seins“ auf sich nimmt, kann es sich als Subjekt realisieren. Zur-Welt-Kommen und damit Zur-Sprache-Kommen bedeutet im Denken Lacans eine Entfremdung und zwar eine Entfremdung von der mythisch-paradiesischen Unmittelbarkeit. Die Alienation des Subjekts im Prozess seiner Konstitution kann somit, wie der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Mladen Dolar betont, als eine „erzwungene Wahl“ charakterisiert werden<sup>139</sup>. Als eine „Wahl“ zwischen Sein oder Sinn, zwischen dem Sein in seiner ungebrochenen Fülle oder dem Denken bzw. Sprechen, das die Signifikanten-Artikulation auf dem Feld des Anderen verlangt (vgl. Braun 2007, 110). Die „Wahl“ ist deshalb erzwungen, weil man „vernünftigerweise“ nur das um das Sein verkürzte Denken wählen kann. Wollte man das Sein ohne „Abstriche“, ohne die Unterwerfung auf dem Feld des Anderen und um die Einschreibung ins Symbolische verkürzt wählen, käme es erst gar nicht zur Konstitution eines Subjekts, da der Status des Subjekts nur durch den Signifikanten aufrecht erhalten werden kann. Streng genommen hatte man natürlich gar nie eine Wahl. Auf Grund der Tatsache des Hineingeborens in die kulturell schon geleistete Interpretation des Seins entscheidet man sich nicht für oder gegen die sozio-symbolisch vermittelte Subjektwerdung. Noch bevor man sich zu etwas, etwa zum Selbstseinkönnen, entscheiden kann, begegnet einem die Welt als bereits öffentlich ausgelegt und durch andere erklärt. Man hat sich immer schon auf den öffentlichen Diskurs der Anderen eingelassen und kann gar nicht anders als Sinn, Sprache, Denken etc. zu „wählen“. Weil das Sein des Menschen Mitsein ist und in seinem Seinsverständnis daher immer schon das Verständnis Anderer liegt, muss der Einzelne die durch den verbindlichen gesellschaftlichen Diskurs bedingte „innere Exteriorität“ auf sich nehmen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als auf einen Teil seiner ursprünglichen Seinsfülle zu verzichten und sich in die symbolische Ordnung einzuschreiben, die es erlaubt, „Sinn zu machen“.

Aber auch dieser Sinn, und damit wären wir wieder beim Subjekt des Unbewussten bzw. bei Lacans Konzeption desselben, wird nie vollständig zu haben sein, denn in der Verkettung und Bewegung der Signifikanten, die „Sinn machen“, wird stets ein Teil des Sinns durch das

---

<sup>139</sup> Mladen Dolar: „Das Cogito als das Subjekt des Unbewussten“, in: Jürgen Trinks (Hrsg.) *Bewusstsein und Unbewusstes*. Wien: Turia + Kant. 2000, 42-74, hier: 49.

Verschwinden des Seins verdunkelt, oder wie Lacan es ausdrückt, eklipsiert (vgl. Lacan 1964, 222). Dieser verkürzte Teil an Nicht-Sinn bildet nach Lacan nun das Unbewusste. Auf Grund der Urverdrängung des ersten Signifikanten (S1), der uneinholbar ist, wird jeder artikulierte bzw. gewählte Sinn durch einen Signifikanten eklipsiert sein. Ohne als solcher je verfügbar zu sein, „stellt“ dieser S1 das „barrierte“ Subjekt, das Subjekt des Unbewussten (*je*) „dar“. Nach Lacan gibt es in jedem Sprechen etwas Überbordendes, ein unbewusstes Mehr an Bedeutung und in diesem Mehr hält sich seiner Ansicht nach das „wahre“ Subjekt (*je*) versteckt. Jeder sprachlich formulierte Sinn einer Rede muss daher nicht nur dem *moi*-Subjekt zugeschrieben, sondern muss ebenso auf das *je*-Subjekt rückbezogen werden, das sich zwischen den Zeilen, in den Löchern des Sinns aufhält und Bahn bricht. Im Prozess des Aussagens vollzieht sich stets, dass mit der Aussage ebenso etwas „anderes“ veräußert wird, etwas, das vom *moi*-Subjekt, vom Ich, auf das Subjekt des Unbewussten verweist. Dessen Seinsweise der Ex-zentrität und subversive Qualitäten verurteilen Lacan zufolge die reflexive, gedachte Einheit des Ich dazu für immer eine illusorische Schöpfung zu sein. Das „Ich denke“ begründet seiner Meinung nach nicht die Einheit des Subjekts, sondern bezeugt seine Spaltung im Sinne eines „Ich ist ein anderer“ (vgl. Pagel 1989, 48). Diese Struktur der Verkennung treibt Lacan dazu das kartesianische Cogito einer scharfen Kritik zu unterziehen.

## **8. „Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke“ – Lacans Kritik am kartesianischen Cogito**

Die neuzeitliche Vorstellung von Subjektivität gründet in Descartes' Maxime „Ich denke, also bin ich“, mit welcher der Vater des modernen Rationalismus die Gewissheit des denkenden Selbstbezugs als einzig unbezweifelbare Gewissheit zu erweisen versucht und das denkende Ich damit zur Grundlage aller wissenschaftlich erfassbaren Wirklichkeit, zum *fundamentum inconcussum* für Erkenntnis und Wahrheit macht. Der kartesische Grundgedanke ist weitgehend bekannt: Selbst wenn ich an allem zweifle, selbst wenn all das, wovon ich bisher ausgegangen bin, nicht wahr ist, so ist doch meine Existenz gewiss, denn wenn ich nicht wäre, könnte ich nicht zweifeln, nicht denken, *cogito ergo sum*, ich denke, also bin ich. Wenn ich denke, dann muss ich, so Descartes' Interpretation- auf welche Art auch immer- existieren. Lacan bringt diese berühmte kartesische Formel, die dem denkenden Subjekt Seinsgewissheit garantieren soll, folgendermaßen zum Ausdruck: „Vielleicht bin ich nur Objekt und Mechanismus (und also nichts weiter als eine Erscheinung), sicher aber sofern ich das denke, bin ich absolut“ (Lacan 1957, 41). Lacans Auseinandersetzung mit Descartes und seinem einflussreichen Theorem ist nicht ausschließlich kritisch-zersetzender Art. In seinen Schriften betont Lacan, dass „[...] seine existentielle Bindung

an seinen [Descartes'; erg. F.R.] Entwurf unumstößlich scheint, zumindest in der Form seiner Aktualität, und daß «*cogito ergo sum*», *ubi cogito, ibi sum* [wo ich denke, dort bin ich; erg. F.R.] über jeden Einwand erhaben ist“ (ebd. 42). Es ist Descartes' Einsicht, dass die Existenz des Ich endet, wenn es aufhört zu denken, die Lacan zustimmend aufnimmt und wieder aufgreift, wenn er in den 1950er Jahren das kartesianische Cogito zum Subjekt der Psychoanalyse erklärt. Mit Descartes' Vorgehen teilt Lacans Psychoanalyse das Credo: da, wo Denken ist, gibt es ein Subjekt – allerdings *ohne* das „*ich bin*“ (vgl. Braun 2007, 106). Bei aller Relevanz des Cogito und aller Wertschätzung, die Lacan Descartes und seinen Einsichten entgegenbringt, kann dennoch nicht behauptet werden Lacan vollzöge im Rahmen seiner Theorie eine Hinwendung zum Kartesianismus. Lacan würdigt Descartes' Entdeckung, aber weit davon entfernt dabei stehen zu bleiben, kritisiert er sie auch scharf. Zwei Aspekte stehen im Mittelpunkt seiner Kritik, die im Folgenden genauer untersucht werden sollen<sup>140</sup>: einerseits Descartes' Seins-Bestimmung und andererseits seine Vorstellung vom Ich, d.h. seine Überbetonung des bewussten Denkens und seine Akzentuierung der Autonomie und Transparenz des Ichs auf Kosten der opaken Qualität des Signifikanten, der es bestimmt (vgl. ebd.184).

Betrachten wir für einen Moment Descartes' bekannte Formel *cogito ergo sum*. Unter Betonung des reinen Denkens lässt sich diese umformulieren als „*Ich habe den Gedanken, daß ich existiere*“ (vgl. Braun 2007, 103). Bei diesem Gedanken handelt es sich um einen so genannten „reinen Geisteszustand“, der, da „rein geistige Zustände“ keine Gegenstände sinnvollen Selbstzweifels darstellen, Descartes zufolge unfehlbar wahr und gewiss ist. Da sich die Gewissheit „*Ich habe den Gedanken, daß*“ jedoch nur auf den rein geistigen Zustand als solchen und nicht auf seine inhaltliche Spezifikation erstreckt, ist für die Konklusion „*Ego sum*“ nichts gewonnen, denn es wird nicht hinreichend bestimmt *wer oder was* „ich“ bin (vgl. ebd.). Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen kann man sagen: im „ich“ denke, also bin "Ich" denotiert *ich* „nichts“ und das bedeutet: das „Subjekt des Aussagens“ (vgl. ebd.). Das *Ich* fungiert hingegen nur als Symbol, als Kennzeichnung. Das *ich* (*je*) ist daher ohne semantischen Gehalt. Es benennt keine Person und ist streng genommen für alle Menschen dasselbe (vgl. ebd.). Bei aller realen Gewissheit weiß das denkende Subjekt somit nicht, wer oder was es ist. Es kann zwar reale Gewissheit erlangen, aber es ist völlig unklar, worüber denn Gewissheit herrscht. Das „*ich*“ denke“ gibt nur Gewissheit über das Subjekt des Aussagens (vgl. Lacan 1960, 173f.); das „*Ich*“ als Subjekt der Aussage kann dieses nur bezeichnen, jedoch nicht bedeuten, d.h. die Ebene der sprachlichen Zeichen, die Signifikanten, repräsentieren das Subjekt, können es aber nicht wesensmäßig erfassen. Eine derartige Lesart des kartesianischen Cogito kongruiert mit der bereits

---

<sup>140</sup> In der folgenden Darstellung und Interpretation von Lacans Auseinandersetzung mit Descartes folge ich Christoph Braun (vgl. Braun 2007, Kapitel 1 und 3).



erläuterten Bestimmung des Signifikanten „ich“ als *shifter*, der in der Aussage die aktuell sprechende Person, das „Subjekt des Aussagens“, zwar bezeichnet, es aber nicht bedeuten kann. Das kartesianische Subjekt existiert zwar real, ist aber als solches unbestimmt. Als formaler Punkt der Gewissheit ist das Cogito unhintergebar, das Subjekt bleibt jedoch unbestimmt und ist in gewisser Hinsicht „leer“. Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Cogito verbürgt das „Dass“ der Existenz, nicht jedoch das „Was“. Genau an diesem Punkt setzt nun Lacans Kritik an. Im Unterschied zu Descartes, dessen Cogito sich als „evidente Wahrheit“ versteht, fasst Lacan das Cogito als performativen Akt. Das kartesische *cogito ergo sum* ist eine Denkfigur, in der sich das Subjekt seiner eigenen Existenz vergewissert bzw. zu vergewissern versucht. Für Lacan ist diese Operation, der Schluss von „ich denke“ zu „Ich bin“, jedoch nur in dem Maße gültig, in dem ich annehmen kann, im Denken zu sein, d.h. nur „[...] in dem Maße, wie ich denke, dass ich in meinem Denken bin“ (Lacan 1957, 42). Kritisch merkt Lacan an: „[...] daß das Subjekt der traditionellen Philosophie sich unbegrenzt subjektiviert. Wenn ich insofern bin, als ich denke, [dann] bin ich insofern, als ich denke, daß ich bin, und immer so weiter. Es gibt keinen Grund, daß das aufhört“ (Lacan *Seminar VI*, 08.04.1959; zitiert nach: Braun 2007, 105). Daher schreibt er: „Als Denken bin ich“, sofern die Tatsache, daß man das *sagen* muss, von Descartes vergessen worden ist“ (Lacan 1964, 42). Nach Lacan unterschlägt Descartes also die Differenz zwischen dem „Subjekt des Aussagens“ und dem „Subjekt der Aussage“. Er eliminiert die sprechende Instanz, die Ebene des Aussagens und substantialisiert das *Ich* des Cogito, woraus ein „Homunkulus“ (ebd. 147) resultiert. Descartes' folgenschwerer Irrtum besteht für Lacan darin, dass er aus jenem schwindenden, flüchtigen Punkt des Aussagens eine Punktualität, ein Wissen bzw. eine geistige Substanz macht. Descartes versucht die Objektivität des Subjekts, seine Substantialität als *res cogitans* zu begründen, was ihm letztlich nur durch den Rekurs auf Gott gelingt. Wäre er auf der Ebene des Aussagens geblieben, wäre das Subjekt niemals zu einer derartigen Objektivität gekommen. Es hätte sich bloß als eines erfasst, das sich immer dann, wenn es sich äußert, seiner selbst gewiss ist, mehr nicht.<sup>141</sup> Die Gewissheit, zu der man gelangen kann, ist nach Lacan daher nicht in einer Erkenntnis oder in einem Objekt zu sehen, sondern im Akt selbst. Wie weit die Infragestellung der Welt und das Misstrauen gegenüber Bewusstseinsinhalten durch den methodischen bzw. hyperbolischen Zweifel auch gehen mag, äußerstenfalls bewahrt sich noch in dieser Bewegung selbst „[...] ein reiner Fluchtpunkt ohne Referenz, der nur in einer minimalen Geste des Aussagens aufrecht erhalten werden kann“ (Dolar 2000, 46). Allein darin, dass sich das Subjekt in dieser Bewegung unterhält, liegt Gewissheit. Diese Gewissheit ist aber, wie Braun bemerkt, keine darüber, *was* das Subjekt ist,

---

<sup>141</sup> Vgl. Peter Widmer: „Descartes und Lacan. Wie cartesianisch ist die Psychoanalyse?“ [PDF], [http://www.sciacchitano.it/Soggetto/Descartes\\_und\\_Lacan.pdf](http://www.sciacchitano.it/Soggetto/Descartes_und_Lacan.pdf), < zuletzt eingesehen am 24. 10. 2011 >, 8.

sondern lediglich darüber, *dass* es existiert (vgl. Braun 2007, 107). Es ist aber nicht nur Descartes' Konzeption vom Verhältnis von Denken und Sprechen, sondern auch- oder besser gesagt- ganz besonders dessen Auffassung der Beziehung von Denken und Sein, die Lacan kritisiert. Descartes imaginiert das durch Selbstreflexion erfasste Sein als das ganze bzw. gesamte Sein. Die psychoanalytische Erfahrung lehrt nach Lacan hingegen:

[...] daß ich nicht derjenige bin, der gerade im Begriff ist zu denken, daß ich bin, aus dem einfachen Grund, daß ich- aufgrund der Tatsache, daß ich denke, daß ich bin, am Ort des Anderen denke; ich bin ein anderer als der, der denkt, daß ich bin (Lacan *Seminar VI*, 08.04.1959; zitiert nach: Braun 2007, 105).

Gegen Descartes formuliert Lacan daher:

[...] ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke [...].  
Man muss sagen: Ich bin nicht, wo ich das Spielzeug meines Denkens bin: ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken (Lacan 1957, 43).

Die in der kartesischen Figur der Seins-Versicherung implizierte Eins-zu-Eins-Entsprechung von Denken und Sein (vgl. Braun, 2007, 105) ist nach Lacan daher nicht gegeben. Da das Denken das Sein nur dadurch begründet, dass es sich in das Sprechen verknotet und der Mensch nur durch die Vermittlung der Sprache zu „sich“ kommen kann, lässt sich das Subjekt nicht auf die reflexive Einheit des Ich (*moi*) reduzieren, da es der metonymischen Gleitbewegung der Signifikantenkette unterliegt, die bedingt, dass es stets von seinem „eigentlichen“, „wahren“ Selbst getrennt ist. Wenn Lacan also schreibt „Ich bin nicht, wo ich das Spielzeug meines Denkens bin: ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken“, so besagt dies, dass das Subjekt auf einer unbewussten Ebene an das denkt, was es „ist“. Es tut dies aber an einem Ort, „wo es nicht denkt zu denken“, wo seine Gedanken „präreflexiv“ sind und deshalb die kartesische Gewissheit unterlaufen. Indem man die gewöhnliche Bedeutung von „ich denke“ radikal verschiebt, kann man sagen: Es gibt ein Denken, von dem das Subjekt nichts „weiß“, weil es sich auf einer anderen Erfahrungsebene artikuliert als derjenigen des bewussten Seins (vgl. Pagel 1989, 49). Ein Denken, das nur dort erscheint, wo „ich nicht bin“- in den Leerstellen des bewussten Diskurses, zwischen den Zeilen, in den Löchern des Sinns, kurzum: auf jenem „anderen Schauplatz“ des Unbewussten, dessen Signifikantenwirkung Lacan verdeutlicht (vgl. ebd.).<sup>142</sup> Das „eigentliche“, „wahre“ Subjekt, es wurde bereits darauf hingewiesen, „manifestiert“ sich auf der Ebene des Schwindens („*fading*“ des Aussagens). Durch die Verweisungsbewegung der Signifikanten fragmentiert und „zerhackt“, sitzt es zwischen den Signifikanten. Es „äußert sich“ in den Löchern des Diskurses und veranlasst, dass sich das seiner

---

<sup>142</sup> Vgl. dazu: „Was sie wissen müssen, ist, daß es ein Wissen gibt, das nicht rechnet, das aber nichtsdestoweniger für das Genießen arbeitet“ (Lacan, 1957, 14).

selbst bewusste Subjekt (*moi*) von seinem eigenen Sprechen- in Form von Versprechen, unbedachten Äußerungen, unkonventioneller Wortwahl etc. - überholt bzw. unterwandert sieht. Aber nicht nur das. Die Bildungen des Unbewussten offenbaren sich auch in Träumen und pathologischen Symptomen, die von dem Ich (*moi*) nicht anerkannt werden, sodass auf sie kein *ergo sum*, kein „*deshalb bin ich*“ folgen kann (Dolar 2000, 45). Aus diesem Grund konstatiert Lacan eine Subversion des autonomen, sich selbst transparenten Ich-Subjekts durch die Sprache. Das denkende Ich, das sich seiner selbst mächtig glaubt, wird durch die subversive Kraft der Sprache depotenziert und kann folglich nicht mehr als archimedischer Punkt im Dasein, im Erkennen und im Wissen fungieren. Der kartesianische Rationalismus, der das Ich transzendental aufwertet und das denkende Subjekt, das Kraft seines Intellekts selbstherrlich schalten und walten kann, in eine Zentralposition hievt, wird von Lacan somit als Teil jener imaginären Identifikationsbemühungen entlarvt, die über die Konfusion des Selbst und die Fragmentierungserfahrung des Subjekts hinwegtäuschen sollen. So konstatiert er: „Nichtsdestoweniger ist das philosophische *cogito* im Brennpunkt jener Täuschung, die den modernen Menschen so sicher macht, er selber zu sein in seinen Ungewißheiten über sich selbst“ (Lacan 1957, 42). Wie aus den Erläuterungen hervorgegangen sein sollte, ist das *Cogito* aber eben gerade nicht der Ort der Gewissheit. Aus dem Rahmen des Ich-Bewusstseins herausgelöst, wird das *Cogito* bei Lacan zum urverdrängten, gespaltenen, brüchigen, suchenden Subjekt, das von einem substantiellen Seinsmangel durchzogen ist und rastlos die Erfüllung seines ungestillten und unstillbaren Begehrens anstrebt. In der Psychoanalyse geht es daher nicht zuletzt darum den Analysanden die Erfahrung machen zu lassen, dass er als Subjekt mit dieser « radikalen Exzentrizität des Selbst bezüglich seiner selbst» (vgl. Hammermeister 2008, 74), mit dieser Zerrissenheit und „Unmöglichkeit von Identität“ existieren muss. Die Absetzung des selbstherrlichen Ich-Seins ist bei Lacan somit Methode (vgl. Braun 2007, 107). In der freien Assoziation soll dem Sprechen des Analysanden freier Lauf gelassen werden, sodass es zur Enthüllung seines unbewussten Begehrens und seiner persönlichen Wahrheit kommt. Indem das Fragmentarische der Subjektidentität, die Diskrepanzen und Dissonanzen erkannt und anerkannt werden und es gelingt die Offenständigkeit der Differenzen auszuhalten, soll letztlich ein neues Selbstverhältnis möglich werden.

## 9. Synopsis zur Signifikanten-Artikulation des Subjekts

Im Verlauf dieser weit verzweigten, detailreichen Ausführungen zu Lacans Theorie des Subjekts, d.h. zum Begriff des Subjekts, wie ihn Lacan im Rahmen seiner Theorie des Signifikanten konzeptualisiert hat, sollte klar geworden sein, wie intrikat und implikationsreich die Verflechtung von Sprache und Subjekt seiner Auffassung nach und seinem Theorieentwurf zufolge ist. Versucht man den Sukkus seiner Subjekttheorie zu charakterisieren, oder bescheidener, aus den bisherigen Überlegungen und den gewonnenen Erkenntnissen die für die Fragestellung dieser Arbeit wesentlichen Gedanken herauszudestillieren, um davon ausgehend zu Wittgensteins Konzeption des Subjekts überzuleiten, so kann man hierfür auf den Gedanken der „uneinholbaren Differenz“ oder anders formuliert, die Idee der „ursprungslosen Alterität“ zurückgreifen, die Lacans weit verschlungenem System an Thesen und Ideen zur Genese, Verfassung und Positionierung des Subjekts innerhalb der symbolischen Ordnung zugrunde liegt. Die vielen Verästelungen seiner Theorie der Konstitution des Subjekts im Signifikanten außer Acht lassend, kann man sagen, dass Lacans theoretische Bemühungen, was die Frage nach dem Subjekt-(und seinem)Sein betrifft, in der Idee der „irreduziblen Ungleichzeitigkeit des Sagens und Gesagten“, in dem Konzept des unheilbaren anthropologischen Risses von Sein und Sprache gründet. Mit dem Einbruch des Signifikanten und dem Eintritt in die gebieterische und uns vorgängige Sprache als Medium der Sinnkonstitution und Bedingung von Subjektivität, vollzieht sich ein Schnitt, durch den das Subjekt auf immer von der Erfahrung des Seins in seiner primären Positivität, vom bruchlos Realen, abgetrennt wird. Die Einschreibung in die symbolische Ordnung ist Lacan zufolge mit einem Urverlust verbunden, mit der Entfremdung und Spaltung des Subjekts, derzufolge es einerseits als durch den Signifikanten produzierter Sinn, andererseits als Schwinden auftritt. Das Subjekt, das mit der Bedeutung des ersten Signifikanten entsteht, entsteht als ein gespaltenes, denn die Tatsache, dass es zuerst im Anderen, d.h. in der symbolischen Ordnung der Sprache, die außerhalb des Individuums liegt und mit ihren selbstgenerierenden Gesetzen unabhängig vom Menschen einen autonomen Status innehat, auftaucht, sofern nämlich der erste Signifikant auf dem Feld des Anderen erscheint und das Subjekt für einen anderen repräsentiert, impliziert, dass ein Teil, ein Nicht-Sinn, etwas unsagbar Individuelles, auf immer verloren geht, was die „Aphanisis“, das Schwinden des Subjekts (*jè*) bewirkt. In diesem und keinem anderen Sinne ist die Teilung des Subjekts zu verstehen: Wenn das Subjekt irgendwo als Sinn auftaucht, manifestiert es sich anderswo als „*fading*“, als ein Schwinden. Diese Spaltung des Subjekts wird von Lacan jedoch nicht mit der Differenz eines ursprünglichen, „eigentlich Gemeinten“ und seiner sprachlichen Repräsentation identifiziert, da der „erste“ Signifikant (S1) jeglicher Bedeutung entzogen ist, nicht als ein Teil des Sinns, sondern

eben in seiner Freiheit bezüglich jeglichen Sinns erscheint. Weil, wie Slavoj Žižek schreibt, die Signifikanten-Batterie, die dem Realen substituiert wird<sup>143</sup>, das Erste, das „Ursprüngliche“, ist, kann es keine ursprüngliche Erfahrung seiner selbst im emphatischen Sinne geben (vgl. ebd. 14 und 31f.). Wie wir gesehen haben, bedeutet ein Signifikant als solcher nichts, sondern empfängt seine Bedeutung aus dem differentiellen Verweisungsverhältnis zu anderen Signifikanten. Halten wir uns nochmals vor Augen, dass Lacan die Sprache als eine Kette von Signifikanten bestimmt und dass die Funktion des Signifikanten um eine konstitutive Differenz zentriert ist, die ihn von einem anderen Signifikanten absondert und über diesen Vorgang der Differenzierung überhaupt erst die Signifikation erzeugt. Das sprechende Subjekt, das annimmt es vermöge sich- indem es „ich“ sagt- in der Sprache qua Signifikantenkette selbst erkennen, erweist sich nach Lacan als ein durch eben diese Signifikantenkette determiniertes und gespaltenes, denn insofern der erste Signifikant (S1) auftaucht und das Subjekt für einen anderen Signifikanten (S2) repräsentiert, erhält es seinen Platz nur am Ort eines Intervalls (S1-S2), einer „Leerstelle“, d.h. es manifestiert sich in der Bewegung des Schwindens. Nach Lacans Ansicht hat das Subjekt seinen Ort nur dort, wo ein Signifikant im Hinblick auf einen anderen eine „Differenz“ bildet. Bedeutung entsteht ihm zufolge nur dadurch, dass der Signifikant den Status eines solchen „differentiellen“ Merkmals erhält. Da der Signifikant somit pure Differenz ist oder sich von sich selbst unterscheidet, kann das Subjekt sich darin nur als in der Spaltung bzw. in der Differenz von sich selbst begründen. In seiner Signifikantenabhängigkeit kann es als Ich, als im differentiellen Netz der Signifikanten eingeschriebenes Subjekt („Subjekt der Aussage“), nur auftauchen, indem es als „wahres“ Subjekt („Subjekt des Aussagens“) unter dem Gewicht des Insistierens der Serie der Signifikanten verschwindet. Aus diesem Grund spricht Lacan von der irreduziblen Scheidung zwischen dem „Subjekt der Aussage“, dem Repräsentierten und dem prozessualen Subjekt des Aussagens, das immer nur im Modus des *fadings* zu haben ist. Weil der Signifikant das Subjekt „für alle anderen Signifikanten“ darstellt, kann kein Signifikant das Subjekt zu „bedeuten“. Das eigentliche, „wahre“ Subjekt lässt sich daher nur als Abwesenheit, als das ex-zentrische Produkt einer Spaltung bestimmen, das immer erst nachträglich vom „Anderen“ sprachlich definiert wird, in seinem Bildungsprozess dezentriert ist und sich strukturell gesehen „außen“ befindet.

Wenn man tatsächlich behaupten kann, dass Lacans Theorie des Subjekts um die fundamentale Unterscheidung zwischen dem „Subjekt des Aussagens“ und dem „Subjekt der Aussage“, um die uneinholbare Differenz zwischen dem „wirklichen“ und dem grammatikalischen, d.h. durch die Designationskette determinierten Subjekt, ja letztlich um den unheilbaren Riss von Sein und Sinn

---

<sup>143</sup> Vgl. Slavoj Žižek: „Die Substitution zwischen Interaktivität und Interpassivität“, in: Robert Pfaller (Hrsg.): *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*. Wien [u.a.]: Springer. 2000, 13-32, 20.

gravitiert: Inwiefern lässt sich von dieser alteritätstheoretischen Konzeption des Subjekts im Signifikanten ausgehend eine Brücke zu Wittgensteins Auffassung des Subjekts schlagen?

Durch die hier noch einmal summarisch zusammengefasste Darstellung der Signifikanten-Artikulation des Subjekts, wie sie Lacan im Rahmen seiner Theorie konzeptualisiert hat, sollte noch einmal betont werden, dass es sich im Fall von Lacans Subjekttheorie um eine Konzeption von Subjektivität handelt, die nicht etwa ontologisch oder empirisch begründet wird, sondern die sich auf dem Feld der Sprache ereignet und eine Ex-istenz der Nicht-Identität führt, die sich aus der Signifikantenabhängigkeit des Subjekts ergibt. Um Lacans Subjekt, das nicht eines des Selbstbewusstseins, sondern, im Bruch mit der philosophischen Tradition, eines des Unbewussten ist, angemessen zu verstehen, muss man es als eine Funktion, einen Effekt der Sprache begreifen. Lacan zufolge „ergibt“, „erwirkt“ die Sprache das Subjekt, dies aber als ein solches, das in seiner signifikanten Abhängigkeit und Bedingtheit dezentriert und gespalten ist und das „sich selbst“ in seinem realen (d.h. individuellen, nicht-differenzierbaren) Sein nicht einholen kann, weil es eben eine bloße Repräsentation auf dem Feld der Sprache in einer endlosen Verkettung von Signifikanten ist. Da Sprache eine Subjektwerdung qua intersubjektiv geteilter und öffentlich ausgelegter Lebenswelt erst möglich macht, kann das Subjekt nur auf dem Umweg, über die Entäußerung an andere bzw. an den „Anderen“ zu sich selbst finden und nur in bzw. durch das Medium der Sprache qua Versprachlichung von Bedürfnissen und Aushandlung von autoritativen Erwartungshaltungen und Geltungsansprüchen zu einem- mehr oder weniger stabilen Selbstverhältnis gelangen. Es ist diese untrennbare Verquickung von sozio-symbolischer Struktur und Individuum, dessen „Ich“ aus Vorgängen der symbolischen Identifizierung hervorgeht, die im Zentrum von Lacans Subjektbegriff steht. Vom Anderen, durch die symbolische Ordnung konstituiert, ist das „Ich“ seiner Theorie zufolge weder das vermeintlich selbstbezügliche Zentrum der Persönlichkeit noch der Ort des Erkennens und Wissens. Es ist keine wesenhafte Figur, die sich nur noch zu entwickeln braucht und schon gar nicht der „substantielle Kern“ des Menschen, sondern auf Grund der sozio-symbolischen Vermittlung ein in sich gespaltenes Subjekt, das sich als sprechendes niemals erreichbar ist. Indem man eine künstliche Grenze zieht, die Lacans differenztheoretischer Erörterung des Subjekts und dem damit verbundenen grundlegenden Prinzip jedes Differenz-Denkens die irreduzible Alterität zu bewahren, den Entzug des Abwesenden nicht als Gegenwart, nicht als ein fixierbares Datum, auftreten zu lassen, nicht ganz gerecht wird, kann man sagen, dass Lacans Subjekttheorie in der Idee des Subjekts als einer bloßen Repräsentation auf dem Feld der Sprache, d.h. als einer sprachlichen Kategorie, gründet, die im Rahmen seiner Theorie des Unbewussten durch das Theorem des „wahren“ Subjekts (*jê*), des „Subjekts des Aussagens“, das als urquellende

Abwesenheit nur im Modus des „*fadings*“ zu haben ist und daher nur als „intervenierende Negativität“ bezeichnet werden kann, ergänzt wird.

Vor diesem Hintergrund, auf der Basis dieser heuristischen Teilung von Lacans Subjektkonzeption in die Grundannahme eines durch die symbolische Ordnung „determinierten“ Subjekts einerseits und den Gedanken von etwas Singulärem, von etwas Nicht-Begriffenem und Unmöglich-zu-Begreifendem, das als Grenze und Abwesenheit für die Stellung des Subjekts jedoch bestimmend ist, andererseits, soll nun die Frage erörtert werden, inwieweit Gemeinsamkeiten zwischen Lacan und Wittgenstein hinsichtlich ihrer Bestimmung des Subjekts trotz offenkundiger Verschiedenheiten ihrer Philosophien bestehen. Schon an dieser Stelle sei vorweggenommen: Die Engführung ihrer Positionen wird sich an der Idee des Subjekts als einer sprachlichen Kategorie ausrichten. Parallelen werden hinsichtlich ihrer Konzeption der sprachlichen Verfasstheit des Subjekts bzw. des Psychismus bestehen. Lacans Differenz-Denken, sein Konzept der Inkompatibilität zwischen „wahrem“ (unbewusstem) und grammatikalischem Subjekt wird bei Wittgenstein keine Entsprechung finden- zumindest nicht in der Form, in der sie in Lacans Theorie vorliegt. Hinsichtlich ihrer Kritik am kartesischen Cogito werden bemerkenswerte Ähnlichkeiten sichtbar werden. Zunächst gilt es jedoch einige grundsätzliche Anmerkungen zu Wittgensteins Position bezüglich des Subjekts zu treffen.

## VII. Die Stellung des Subjekts bei Wittgenstein – und Lacan

Wittgensteins Überlegungen zum Subjekt stellen keine systematische „Theorie“ im klassischen Sinne dar. Im Unterschied zu Lacan, der die Frage nach dem Sein und dem Werden des Subjekts im Rahmen eines weit verzweigten theoretischen Systems, das auf Axiomen und Hypothesen beruht, erörtert, hat man es im Fall von Wittgenstein mit einem Komplex von Aussagen zu tun, die über sein Werk verteilt vorliegen, und sein Verständnis des Subjekts widerspiegeln. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass er, was die Frage nach dem Subjekt bzw. dem Ich betrifft, seine „Theoriefeindlichkeit“, seine Methode jeder Formulierung einer Theorie kritisch entgegenzuwirken, vorausgesetzt, keinen klaren Standpunkt hat und Überlegungen dazu nicht in einen kohärenten Argumentationszusammenhang einbettet. Dem ist mitnichten so. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass Wittgenstein die Frage nach dem Subjekt in einer grundlegend anderen Form erörtert, als Lacan dies tut. Zudem, und dieser Unterschied ist sicherlich von noch größerer Bedeutung, muss bei Wittgenstein zwischen seiner Konzeption des Subjekts im *Tractatus* und seiner Auseinandersetzung mit dem Thema „Subjektivität“ in seiner Spätphilosophie unterschieden werden. Die Entwicklung von Wittgensteins semantischen Theorien vom strikten Realismus des *Tractatus* zum konstruktivistisch inspirierten Ansatz der *Philosophischen Untersuchungen* hat seine Bestimmung des Subjekts nicht unberührt gelassen. Wie bereits erwähnt wurde, war der Autor des *Tractatus* nach der Meinung des Autors der *Philosophischen Untersuchungen* einigen philosophischen Täuschungen erlegen. Die allgemeine Auffassung von Philosophie sowie die von Sprache waren aus der Perspektive des späten Wittgenstein in vielen Hinsichten verkehrt, sodass eine Neuinterpretation und zahlreiche Korrekturen erforderlich wurden. Das Bild des erkennenden Subjekts, des Ich, das Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* zeichnet, erweist sich somit im Vergleich zu seiner Konzeption des Subjekts im *Tractatus* als grundlegend gewandelt. Wie sich dieser Wandel vollzieht und worin genau die Akzentverschiebung besteht, die Wittgenstein in seiner reifen Philosophie an seinem frühen Subjektbegriff vornimmt, soll im Folgenden erläutert werden.

### 1. Das Subjekt in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*

Ich werde die Untersuchung nicht bei Abschnitt 5.6. beginnen, wo die ausdrückliche Behandlung des Subjekts im *Tractatus* beginnt- auf 5.6. werde ich etwas später eingehen- sondern bei 5.631, wo die Analyse des Ich anfängt. Wittgensteins erster Punkt ist hier, dass es das denkende, vorstellende Subjekt nicht gibt. Was ist darunter zu verstehen? Wie Ernst Michael Lange, dem ich hier in der Darstellung und Interpretation von Wittgensteins Subjektkonzeption größtenteils folge,



anmerkt, ist diese Behauptung in gewisser Hinsicht die Gegenthese zur Grundthese von Schopenhauers<sup>144</sup> Theorie der „Welt als Vorstellung“, von der Wittgenstein in seiner Frühphilosophie tiefgreifend beeinflusst worden war.<sup>145</sup> In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* definiert Schopenhauer: „Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist“<sup>146</sup>. Berücksichtigt man Wittgensteins frühe Logik- und Sprachauffassung, die anzeigt, dass uns die Welt als Gesamtheit der Tatsachen nur gegeben ist in ihrer Darstellung der durch die Gesamtheit der als selber Tatsachen Bilder der Tatsachen darstellenden Sätze der Sprache, dann besagt die Gegenthese, dass die Welt kein Subjekt als ihres Trägers bedarf (vgl. ebd.). Oder besser: Das besagt sie beinahe. Denn so ganz verzichtet Wittgenstein im *Tractatus* auf das Subjekt dann doch nicht. In gewisser Weise gibt es das Subjekt doch, als Grenze: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“ (TLP 5.632). Zwischen „Welt“ und „Sprache“, die Wittgenstein im *Tractatus* einander gleichsetzt, bleibt für das Subjekt nur noch der Platz eines Nullwertes. Es gibt das Subjekt – als reinen Bezugspunkt der Weltdarstellung durch die Sprache von ihrer Grenze aus. Das Subjekt „schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen“ (vgl. TLP 5.64) und in dieser „Schrumpfform“ braucht auch die Theorie des *Tractatus* das Subjekt der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. An verschiedenen Stellen und mithilfe unterschiedlicher Metaphern weist Wittgenstein explizit darauf hin, dass dieses Subjekt nicht *in* der Welt als ein weiterer Gegenstand vorkommen kann, dass es nicht ein Teil, sondern eben nur die Grenze der Welt ist (vgl. TLP 5.641). Was sich Wittgenstein zufolge in der Welt vorfindet, ist der menschliche Körper, sind empirische psychische Eigenschaften und Prozesse, nicht aber das erkennende Subjekt. Im Unterschied zum Körper des Menschen, der nach Wittgenstein wie Tiere, Pflanzen, Steine etc. den Sachverhalten angehört, nimmt das Ich des Menschen durch Reflexion lediglich Anteil an der Welt, ohne selbst ein Bestandteil davon zu sein. In 5.633 vergleicht Wittgenstein das metaphysische Subjekt- das er dem illusorischen, nicht-existierenden Subjekt, d.h. der Vorstellung eines denkenden, erkennenden Subjekts als eines in der Welt gelegenen Gegenstands der Erfahrung, entgegenstellt - mit dem (geometrischen) Auge, das keinen Anteil am Gesichtsfeld hat: „Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* lässt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen

---

<sup>144</sup> Schopenhauers Einfluss auf Wittgenstein wird äußerst erhellend und konzise erörtert in Patrick L. Gardiner: *Schopenhauer*. Harmondsworth: Penguin. 1963, 275-281.

<sup>145</sup> Vgl. Ernst Michael Lange: „Wittgensteins Revolution. Das Problem der Philosophie und seine Auflösung“ (2009), <http://www.emlange.de/inhalt/ueberWittgenstein/pdf/LWPganzWSrev.pdf>, < zuletzt eingesehen am 24. 5. 2011 >, 32.

<sup>146</sup> Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erstes Buch. § 2 Anfang.

wird“. Das metaphysische Subjekt ist so auf die Welt bezogen, wie das Auge auf das Gesichtsfeld bezogen ist. Es ist der ausdehnungslose, in der Realität seiner Koordinaten aufgehende Punkt (vgl. TLP 5.64). Mit einiger Kühnheit kann man behaupten, dass das Ich, so wie es von Wittgenstein im *Tractatus* bestimmt wird, nämlich als das philosophische Ich bzw. das metaphysische Subjekt und nicht als der Mensch, der menschliche Körper oder die Seele, mit der sich die Psychologie beschäftigt, nicht der Welt als Subjekt begegnet, sondern dass sich diese vielmehr in ihm versubjektiviert, sobald der Mensch die Augen öffnet, spricht, denkt, fühlt und handelt. Wittgenstein zufolge tritt der Mensch nicht in die Welt ein, vielmehr diese im Menschen auf. Das metaphysische Subjekt kann daher nur als der Besitzer der Erfahrung im Allgemeinen, der Besitzer aller Erfahrung, die ich jemals antreffen kann, apostrophiert werden. Es weist nicht die Einzigkeit auf, die etwa ein Solipsist behaupten würde, der sagte „Nur meine Erfahrungen sind wirklich“ oder „Nur ich sehe wirklich“. Wittgensteins Konzeption kann in dieser Hinsicht beanspruchen, Schopenhauer konsequent zu Ende zu denken, denn obwohl dieser selbst den Solipsismus („theoretischen Egoismus“) <sup>147</sup> als Implikation der idealistischen Erkenntnistheorie scharf kritisiert hat, erkannte Wittgenstein, dass eine Theorie des Subjekts, wie sie Schopenhauer vorlegt, letztlich selbst wider den eigenen Anspruch solipsistisch wäre (vgl. Lange 2009, 33). Um dem Solipsismus zu entgehen, geht Wittgenstein daher- in Analogie zu Schopenhauer, der sich gegen den Solipsismus gefeit glaubte, weil er für seine Theorie der „Welt als Vorstellung“ weder vom Subjekt noch vom Objekt ausging, sondern von der *Vorstellung*, in der er jene beiden schon enthalten und vorausgesetzt sah- von der *Darstellung* aus, aber er schrumpft das Subjekt zum ausdehnungslosen Punkt, auf den sich die Welt Darstellung je bezieht und umgeht damit die Gefahr einer Verdinglichung des transzendentalen Egos, wie sie Schopenhauer vornimmt, der mit seiner Definition des Subjekts als etwas, das „ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen“ präsent ist (vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 2), seiner speziellen Version des Idealismus eine erste und sichere Grundlage zu geben versucht. Ob und inwiefern Wittgensteins Konzeption im *Tractatus* eine Verwandtschaft zum Solipsismus behält- Fragen, die von den Wittgenstein-Interpreten äußerst kontrovers diskutiert und beantwortet werden <sup>148</sup>- sei

---

<sup>147</sup> Solipsismus ist die Lehre, derzufolge nichts existiert außer mir und meinen eigenen mentalen Zuständen. Zudem *könnte* nichts anderes existieren, denn wir könnten Existenzbehauptungen, die irgendwelche anderen Gegenstände betreffen, nicht sinnvoll verstehen. Im Unterschied zum Idealismus, der die Existenz objektiver materieller Einzeldinge leugnet, die Existenz objektiver geistiger Substanzen jedoch in Betracht zieht, geht der Solipsismus rigoros davon aus, dass das Bewusstsein anderer keine privilegiere Stellung genießen kann, als Körper sie haben (vgl. dazu P.M.S Hacker: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*. Übersetzt von Ursula Wolf. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1978, 252).

<sup>148</sup> Während eine Fraktion der Exegeten behauptet, Wittgenstein sei nie Solipsist gewesen, meinen andere, er habe Zeit seines Lebens eine solipsistische Position vertreten. Als Vertreter der erstgenannten Auffassung sind vor allem E.M. Lange (E.M. Lange: *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-Philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*. Cuxhaven: Junghans. 1989, 69) und David Pears (David Pears: *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol. I + II. Oxford: Clarendon Press. 1988) zu nennen. Die gegenteilige Ansicht findet sich beispielsweise bei David Bell (David Bell: „Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt“, in: Wilhelm Vossenkuhl

hier offen gelassen und soll bzw. kann nicht weiter Thema sein. Es gilt lediglich festzuhalten, dass das Subjekt für Wittgenstein im *Tractatus* die Grenze der Welt in jedem Fall von Denken von Satz-Sinnen als Bezugspunkt der Welt Darstellung durch die sich wesentlich in Sätzen ausdrückenden Gedanken ist (vgl. Lange 2009, 33).

Wie zu Beginn betont wurde, fängt die ausdrückliche Behandlung des Subjekts im *Tractatus* bereits bei 5.6 an. Sie steht unter dem Leitsatz „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (TLP 5.6; Hervorhebung im Orig.). Die Subjektbezogenheit findet sich hier durch die Verwendung des Wortes „mein“ zum Ausdruck gebracht. Wollen wir dieser Aussage noch kurz unsere Aufmerksamkeit schenken, um zu verstehen, wie Wittgenstein seine These des Subjekts als bloßer Bezugspunkt der Welt Darstellung, als bloß erschließbare Leerstelle, argumentiert und begründet, die bisher nur im Sinne einer dogmatischen Behauptung wiedergegeben und noch nicht hinreichend erklärt wurde.

Zunächst muss erläutert werden, was Wittgenstein mit der Metapher der „Grenze“ auszudrücken versucht. Wittgensteins Hauptanliegen im *Tractatus* besteht darin die Grenzen des Sinns des überhaupt Verstehbaren, des sinnvoll Sag- und Denkbaren, zu markieren. Im Vorwort schreibt er:

Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube –, daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht. Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.

Das Buch will also dem Denken eine Grenze zeihen, oder vielmehr nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).

Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein (TLP Vorwort, 9).

Wie sich diesen Zeilen entnehmen lässt, ist der *Tractatus* Wittgensteins Versuch die Logizität der sprachlich ausdrückbaren Wirklichkeit in ihren Grenzen anzugeben und dadurch einen Sinn auszuweisen, der jenseits des Sagbaren liegt, der sich zeigt- etwa im Schweigen, im Handeln oder im Sehen- aber nicht sagbar ist. Wittgensteins Ziel im *Tractatus* besteht darin diese Grenze zwischen Sag- und Zeigbarem zur Geltung zu bringen und auf diese Art und Weise sinnvolle Sprache gegen Unsinn abzugrenzen. Insofern wir uns darauf beschränken nur das zu sagen, was sich sinnvoll sagen lässt, und der Versuchung widerstehen Zeigbares bzw. „Philosophisches“ zu sagen bzw. sagen zu wollen, kann kein Unsinn entstehen. „Fundamentalste Verwechslungen“ und philosophische Verwirrungen werden nach Wittgensteins Ansicht im Keim erstickt, wenn wir die Sprachlogik beherrzigen und nur Sagbares sagen, d.h. sinnvoll sprechen. Die Rede von

---

[Hrsg.]: *Von Wittgenstein lernen*. Berlin: Akad.-Verl. 1992, 29-51, *Solipsism and Subjectivity*, in: *European Journal of Philosophy*, Volume 4/2, 1996, 155-74).

einem denkenden, erkennenden, vorstellenden Ich als Bestandteil der Welt gibt sich vor diesem Hintergrund als „Unsinn“ zu erkennen, denn einerseits lässt sich das Ich, so Wittgenstein, nicht als Gegenstand in der Erfahrung antreffen. Wittgenstein stützt sich hier auf das Humesche Standardargument der Nicht-Antreffbarkeit des Ich. Jedem Gegenstand stehe ich, so Wittgenstein, objektiv gegenüber. Dem Ich nicht (vgl. TB, 173). Andererseits ist seiner Ansicht nach auch die kartesische Vorstellung des Ich als *res cogitans* widersinnig. Nach Wittgenstein gibt es keine empirische Seelen-Substanz, die Gedanken denkt, sondern es gibt nur Gedanken. Diese Behauptung erlaubt es auf 5.6. zurückzukommen, denn was Wittgensteins Satz über die Grenzen meiner Sprache und meiner Welt meint, ist bereits in der früheren Bestimmung des „Gedankens“ als „logisches Bild der Tatsachen“ (vgl. TLP 3) angelegt. Denken und Logik werden im *Tractatus* direkt miteinander verbunden, und es gilt: „Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten“ (TLP 3.03). Diese Verbindung zwischen Denken und Logik bedingt, dass das Logische als das Denkbare auch sagbar ist, ja mehr noch, dass nur das Logische sagbar ist. Etwas »der Logik Widersprechendes« in der Sprache darstellen, kann man nach Wittgenstein nicht (vgl. TLP 3.032). Die „Grenzen meiner Sprache“ sind somit die Grenzen dessen, was ich denken und also auch sprachlich darstellen kann. Da Wittgenstein im *Tractatus* die Grenzen der Welt mit den Grenzen der Logik gleichsetzt, ein Gedanke, der in dem Satz „Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen“ (TLP 5.61)<sup>149</sup> Ausdruck findet, da die Logik festlegt, *wie* die Substanz der Welt angeordnet ist, jedoch keinen Einfluss darauf hat, *dass* sie eine Substanz hat, und weil Denken und Sagen als Möglichkeiten zusammengehören, fällt „meine Welt“ mit „meiner Sprache“ ineins, und es gilt: „Die Welt und das Leben sind Eins“ (TLP 5.621). Und: „Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos)“ (TLP 5.63). Für Wittgenstein resultiert daraus aber kein Subjektivismus, sondern im Gegenteil die Feststellung, dass ich über „meine Sprache“, die ich mit anderen teile, auch „meine Welt“ mit der Welt der anderen teile, die ebenso wie die meine von „Logik“ „erfüllt“ ist.<sup>150</sup>

Nach diesen Erläuterungen sollte nun besser verständlich sein, warum das Subjekt im *Tractatus* nur die Grenze der Welt, nur der ausdehnungslose Bezugspunkt der Welt Darstellung durch Sprache sein kann. Zwischen „Welt“ und „Sprache“, die Wittgenstein einander gleichsetzt, bleibt für das Subjekt kein Platz mehr, oder eben nur noch der eines Nullwertes. Das Subjekt, wie es Wittgenstein im *Tractatus* konzeptualisiert hat, ist kein solipsistisches Subjekt, nicht das denkende Ich, das in reflexiver Rückwendung auf sich selbst den einzigen Garanten von Wahrheit darstellt,

---

<sup>149</sup> Gemäß 5.552 ist die Logik vor jeder Erfahrung. Sie erfordert nur, dass etwas existiert. Sie ist, so bemerkt Wittgenstein, vor dem Wie, nicht vor dem Was (vgl. ebd.). Wie die Substanz der Welt angeordnet ist, ist eine aposteriorische Sache, dass die Welt eine Substanz hat, dagegen nicht. Die Grenzen der Logik sind die Form der Welt, und was zu ihrem Inhalt gehört, ergibt sich aus der Anwendung der Logik, d.h. der Erfahrung und ihrer Analyse (vgl. dazu Hacker 1978, 111).

<sup>150</sup> Vgl. Chris Bezzel: *Wittgenstein zur Einführung*. 1. Aufl. – Hamburg: Ed. SOAK im Junius Verl. 1988, 60f.

sondern eine einheitliche Struktur, die in jedem Fall von Denken bzw. Erkennen in einem empirischen Denker bzw. Erkennenden realisiert sein soll. In dieser radikal reduzierten Form, als der ausdehnungslose Bezugspunkt der Welt Darstellung durch Sprache, der in jedem Fall von Denken von Satz-Sinnen die obere Grenze jeweils „meiner Welt“ bezeichnet, hält Wittgenstein in seiner Theorie des *Tractatus* am Subjekt fest (vgl. Lange 2009, 35).

Es ist verführerisch diese Bestimmung des Subjekts als eines die Realität koordinierenden Fluchtpunkts mit Lacans „wahrem“, unbewussten Subjekt (*je*), in Beziehung zu setzen, das im Moment der Konstitution des Subjekts auf dem Feld der Sprache verschwindet und von da an nur als die sich stetig entziehende, bewegliche Grenze zum Sprechen „in Erscheinung tritt“ und dessen Exzentrik und Negativität von Lacan als die Bedingung jedes sinnvollen Sprechens ausgewiesen wird. Zwei wesentliche Unterschiede schränken diese Parallelisierung jedoch ein. Zum einen offenbart sich Lacans Subjekt des Unbewussten, wenn auch nur indirekt und auf Umwegen, *in* der Welt. Es entbirgt sich als Verborgenes in den diversen Manifestationen des Unbewussten, interveniert als Abwesenheit und Unverfügbarkeit, aber als eine Abwesenheit, die zur Welt zählt. Diese innerweltliche Perspektive widerspricht Wittgensteins Definition des metaphysischen Subjekts als Grenze- nicht Teil- der Welt (vgl. TLP 5.641). Außerdem, und damit komme ich bereits auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Wittgenstein und Lacan hinsichtlich ihrer Bestimmung des Subjekts zu sprechen, geht Lacan in seiner Konzeptualisierung des Subjekts von bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen aus. Obwohl Lacan die Idee des rationalen, sich selbst transparenten, sich „theoretisch“ erfahrenden Individuums, die klassischen, bewusstseinsphilosophischen Ansätzen zugrunde liegt, zurückweist, fasst er das Subjekt als etwas Singuläres, als eine Art transzendentes Korrelat der Erfahrung. Sergio Benvenuto beschreibt diese wichtige Differenz zwischen Wittgenstein und Lacan wie folgt:

However, there is an important difference between Wittgenstein and Lacan: the latter starts from a Cartesian assumption which the former rejects. Lacan thinks of subjectivity as a kind of a specific/singular eye or I, a kind of transcendental correlate of every experience [...] Wittgenstein (who was not French) did not share this Cartesian assumption about the subject: subjectivity is not a disembodied gazing point but is shown in what he called 'the mythical' (ethics, aesthetics, being happy or unhappy). (Benvenuto 2006, 115f.)

Wittgensteins grundsätzliche Verneinung der „Idee der sich verstehenden Subjektivität“, seine Kritik an der Vorstellung eines geistigen Ich, einer geistigen „Welt“, die für ihn das Resultat einer „Verführung durch die Sprache“ ist, stehen in klarem Widerspruch zu Lacans Ansatz, der sich auf eben diese Konzepte, wenn auch in kritisch abgewandelter Form, von ihren rationalistischen, substantialistischen Implikationen befreit, stützt.

Wir dürfen nicht vergessen: Wittgenstein fordert im *Tractatus* ausdrücklich die Philosophie müsse das Ich in einem nicht-psychologischen Sinne erörtern. Das Ich, mit dem sich die Philosophie beschäftigt, ist nicht der Mensch, nicht das empirische Ich oder das Ich der Psychologie, sondern das metaphysische Subjekt (vgl. TLP 5.641) und dieses könne, so Wittgenstein, nicht anders als extramundan, nur als die Grenze und nicht als ein Teil der Welt verstanden werden.

Subjektivität gilt für Wittgenstein- für den Wittgenstein des *Tractatus*, aber auch für den Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*- nicht als etwas, worauf wir jemals in der Welt stoßen; sie ist nicht etwas, worauf wir Bezug nehmen, etwas, das wir beschreiben, kennzeichnen oder identifizieren können. Subjektivität ist für Wittgenstein viel umfassender und weitaus wichtiger als irgendetwas dieser Art. Kurzum: Unsagbar.

Damit möchte ich die Ausführungen zu Wittgensteins Konzeption des Subjekts im *Tractatus* beenden und auf seine Bestimmung des Subjekts, wie sie in seinen späteren Schriften in Erscheinung tritt, zu sprechen kommen. Um es vorwegzunehmen: In Wittgensteins Spätphilosophie gibt es kein metaphysisches Subjekt mehr, nicht einmal als „Grenze der Welt“. Wie kommt es, dass Wittgenstein in seiner nach-tractarianischen Philosophie seiner „ausgedünnten“ Version des Subjekts als ausdehnungsloser Bezugspunkt der Welt Darstellung durch Sprache eine Absage erteilt?

## 2. Das Subjekt in Wittgensteins „zweiter“ Philosophie

Wittgensteins so genannte „zweite“ Philosophie ab 1929 entfaltet sich wesentlich als Selbstkritik am- nicht jedoch Verwerfung des- philosophischen System(s) des *Tractatus*, verschiedenen darin enthaltenen Auffassungen und dem Zusammenhang, in den er sie gebracht hatte. Die Kritik an der Subjektkonzeption im *Tractatus* gibt Wittgenstein im Rahmen einer zweiten, nun vollständig ausgereiften Kritik am Solipsismus, die sich in drei Phasen vollzieht.

Die erste Stufe findet sich in den Schriften und Berichten der Übergangsperiode von 1929 bis zum Studienjahr 1932/33. Besonders wichtig sind hier die *Bemerkungen*. Die zweite und aufschlussreichste Phase von Wittgensteins Beschäftigung mit der Aufdeckung der Irrtümer des Solipsismus liegt zwischen 1933 und 1936. Wittgensteins wichtigste Argumente zur Widerlegung des Solipsismus finden sich im *Blauen Buch* (1934), auf das ich mich im Folgenden hauptsächlich beziehen werde, und in den »Notes for Lectures on »Private Experience« and »Sense Data«« (1934-36). Die dritte und letzte Phase findet ihren vollen Ausdruck in den *Philosophischen Untersuchungen*, wobei sich Wittgensteins Interesse am Solipsismus hier bereits verringert hat und stattdessen das

„Privatsprachenargument“ ins Zentrum rückt, in dem sich Wittgenstein gegen die epistemische Variante des nur um sich selbst wissenden Subjekts ausspricht<sup>151</sup>.

Wittgensteins These, dass sein Ziel in der Philosophie war, „der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas (zu) zeigen“ (vgl. PU § 309) ist weitgehend bekannt. Viel weniger bekannt ist, dass die archetypische Fliege im ursprünglichen Fliegenglas der Solipsist war. In den »Notes for Lectures« schreibt Wittgenstein: „Der Solipsist flattert und flattert im Fliegenglas, stößt gegen die Wände, flattert weiter. Wie kann man ihn zur Ruhe bringen?“ (NFL, 300).

Die Verwirrungen, die den Solipsismus, der die extremste Form von Subjektivität darstellt, der, um es noch einmal in Erinnerung zu rufen, die Lehre ist, derzufolge nichts existiert, außer mir selbst und meinen eigenen mentalen Zuständen, umgeben, werden so für Wittgenstein zum Ausdruck von „Denkkrankheiten“, für die ganz besonders Philosophen so anfällig sind und durch die sie scheinbar hindurch bzw. die sie bewältigen müssen, ehe sie angemessene Begriffe eines gesunden Menschenverstandes erwerben können (vgl. Hacker 1978, 251). Für Wittgenstein steht fest, dass der Solipsist im Netz der Grammatik gefangen ist und dass seine Krankheiten des Verstandes nur geheilt bzw. therapiert werden können, indem man die Knoten entwirrt, die sich in seinen nutzlosen Kämpfen, die als eine „Donquichotterie des Geistes“ bezeichnet werden können, gebildet haben. Dieser Aufgabe stellt sich Wittgenstein nun im Rahmen seiner Solipsismus-Kritik, die als „Sprachkritik“, als dialogisch-dialektische Sinnkritik verfährt und darauf abzielt philosophische Probleme, die auf einem Irrtum oder einer falschen Auffassung über die Regeln des Sprachgebrauchs- im Fall des Solipsisten, über die Regeln der Verwendung der psychologischen Sprache und die Begrenzung des erkenntnistheoretischen Rechtfertigungsspiels- beruhen, aufzulösen. Im Detail sieht Wittgensteins Methode, um den Solipsisten zu therapieren, folgendermaßen aus.<sup>152</sup> Wittgenstein geht so vor, dass er den Solipsisten durch verschiedene Nachweise, dass die Verwendung von bestimmten Worten in den für den Ausdruck seiner Überzeugung gewählten Formulierungen keinen bestimmten Sinn habe, von einer Formulierung zur nächsten und schlussendlich in die Unfähigkeit, sich auszudrücken, treibt (vgl. Lange 2009, 44). Das Ziel von Wittgensteins Therapie, die Probleme des Solipsisten (auf-) zu lösen, ist damit aber noch nicht erreicht. Der zweite Schritt seiner gegenüber dem Solipsisten gebrauchten Kritikmethode besteht nun darin, nicht nur die Physiognomie des Irrtums nachzuzeichnen, sondern das, was der Solipsist in den Formulierungen seiner Überzeugungen eigentlich tut, neu zu beschreiben. In einem dritten und letzten Schritt versucht Wittgenstein eine Wurzel für die Möglichkeit der solipsistischen Verirrung in den Regeln der

---

<sup>151</sup> Vgl. P.M.S Hacker: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*. Übersetzt von Ursula Wolf. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1978, 251f.

<sup>152</sup> In den folgenden Ausführungen zu Wittgensteins Solipsismus-Kritik im *Blauen Buch* schließe ich mich, was Struktur und Argumentation betrifft, weitgehend Ernst Michael Lange an (vgl. Lange 2009, 45-61).

normalen Sprache aufzufinden und damit eine (mögliche) Erklärung für die Entstehung des Irrtums zu geben.

Wie Ernst Michael Lange herausstreicht, hat Wittgenstein das Endergebnis seiner Solipsismus-Kritik schon formuliert, noch bevor er sie ausführlich in Angriff genommen hat und dabei einen Punkt des *Tractatus* (TLP 5.633) aufgenommen und dahin verschärft, „dass der Gesichtsraum...wesentlich keinen Besitzer (hat)“ (PB VII 71b): „Gäbe es in der Welt wesentlich Subjekt und Objekt, dann müsste das Wort 'ich' in einer einzigartigen Weise den anderen Worten entgegengestellt sein. (–) Wie im Gesichtsraum (,) so gibt es in der Sprache kein metaphysisches Subject“ (WA III, 178 a-b). Hellsichtig ergänzt Lange dieses Zitat, „[...] nicht einmal als 'Grenze der Welt'“ (vgl. Lange 2009, 47). Für den späten Wittgenstein gibt es nur die zahlreichen sprach- und handlungsfähigen Lebewesen, die sich als Personen verstehen und dementsprechend behandelt werden und die sich, wenn sie interagieren und urteilen, als Subjekte einer Verantwortung zu Begründung und Ausweisung verstehen müssen (vgl. ebd.). Das metaphysische Subjekt sowie das Subjekt der Erkenntnistheorie: Sie entlarven sich dem nachtractarianischen Wittgenstein als trügerische Projektion des normativen Status, den Subjekte des Handelns und Urteilens einnehmen (müssen) (vgl. ebd.). Damit ist abgesteckt, welche Position Wittgenstein in der pragmatischen Wendung seiner Spätphilosophie hinsichtlich des Subjekts einnimmt. Viel spannender als das „Was“ seines Standpunktes ist in diesem Fall jedoch das „Wie“ seiner Argumentation. Wie begründet Wittgenstein seine These des Subjekts als bloßer Norm des Urteilsspiels? Auf welche Art und Weise demontiert er das transzendente Subjekt und wie kommt es, dass in seiner späten Ichlehre ein Subjekt im Sinne eines Einheitspols der Erfahrung nicht ausweisbar ist? Diese Fragen sollen nun beantwortet werden.

Im letzten Drittel des *Das Blaue Buch* genannten Diktats an sieben seiner Studenten, auf das ich mich in der Analyse vornehmlich stützen und beziehen werde, bietet Wittgenstein im Zuge seiner Darstellung für den Ausdruck des Solipsismus bzw. der Überzeugung des Solipsisten folgende Formulierungen an:

- (a) Wenn irgendetwas gesehen (wirklich *gesehen*) wird, dann bin immer ich es, der es sieht (BIB 98).
- (b) Immer wenn irgendetwas gesehen wird, dann wird etwas Bestimmtes gesehen (BIB 101).
- (c) Immer wenn irgendetwas gesehen wird, dann ist es *dieses*, was gesehen wird. Ich hätte dabei das Wort ‚dieses‘ mit einer mein Gesichtsfeld umgreifenden Geste begleitet (BIB 103).
- (d) Nur das, was *ich* sehe (oder: jetzt sehe), wird wirklich gesehen (BIB 103).<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> In der Auswahl schließe ich mich Lange an (vgl. Lange 2009, 47). Hackers Ausführungen zu Wittgensteins Widerlegung des Solipsismus weisen eine ähnliche Strukturierung auf (vgl. Hacker 1978, 271-286).



Die Formulierungen (a) bis (c) dienen dazu (d) nachvollziehbar zu machen. (d) ist scheinbar als Endpunkt der Reihe gedacht, denn in einer Variante heißt es: „Ich bin das Gefäß des Lebens“. Dazu gibt es im *Blauen Buch* folgende Bemerkung:

[...] aber merke: es ist wesentlich, daß jeder, zu dem ich das sage, außerstande sein müsste, mich zu verstehen..., zu verstehen, 'was ich wirklich *meine*', ... Von mir aus aber soll es *logisch* unmöglich sein, daß er mich verstehen kann; ... zu sagen, daß er mich versteht, soll sinnlos, nicht falsch sein. Demnach ist mein Ausdruck einer von den vielen, die bei verschiedenen Gelegenheiten von Philosophen gebraucht werden und von denen angenommen wird, daß sie demjenigen, der sie gebraucht, etwas mitteilen, obwohl es wesentlich unmöglich ist, daß sie irgendjemand anderem etwas mitteilen (BIB 103f.).

Wittgensteins Strategie besteht nun darin die einzelnen Elemente dieser Formulierungen zu untersuchen, um Schwächen aufzudecken, und um letztlich zu beweisen, dass die Anwendung dieser Elemente, wenn sie verständlich sein soll, die Existenz von einer Reihe von Bedingungen voraussetzt, die der Solipsist zurückweist. Daher, dies gilt es nachzuweisen, ist sein Gebrauch der betreffenden Sätze illegitim.

Zunächst ist festzustellen, dass der Übergang von (a) zu (b) durch die Eliminierung von „immer ich“ gekennzeichnet ist. Zu dieser Eliminierung kommt es so, dass Wittgenstein die normalen Verwendungsbedingungen von „ich“ aufdeckt und zeigt, inwiefern die solipsistische Verwendung von „ich“ diesen Bedingungen nicht genügt. Sage ich „Wenn irgendetwas gesehen (wirklich *gesehen*) wird, dann bin immer ich es, der es sieht“, so kann ich mit „ich“ nicht FR meinen. Dies wird klar, wenn wir unsere Identitätskriterien für Personen einer genaueren Untersuchung unterziehen. Der Gebrauch des Personennamens, des Ausdrucks „dieselbe Person“ sowie von Kennzeichnungen beruht darauf, dass sich die Merkmale, die wir hier als Kriterien für die Dieselbigkeit verwenden, in den allermeisten Fällen koinzidieren (denselben auszusondern helfen) (vgl. Lange 2009, 48). Unser Personenbegriff ist (in den normalen Fällen) an drei Arten von Kriterien gebunden: raum-zeitliche Kontinuität, Charakterkontinuität und Konstanz der Erinnerungen. Im Normalfall erkennt man mich aufgrund meiner physischen Erscheinung, charakteristischen Gewohnheiten und, wenn man mich besser kennt, aufgrund meiner Erinnerungen. All das sind Merkmale, die sich nicht oder nur sehr wenig bzw. langsam ändern. Sage ich nun als Solipsist „ich“, dann kann ich nicht die Person meinen, die andere auf Grund der genannten Kriterien als dieselbe wiedererkennen können. „Wenn ich etwas mehr darüber nachdenke“, so schreibt Wittgenstein im Namen des Solipsisten, d.h. desjenigen, der die solipsistische Behauptung macht, „wird mir klar, daß das, was ich sagen wollte, folgendes war: »Immer wenn irgend etwas gesehen wird, dann wird etwas Bestimmtes gesehen.« D.h. es war nicht irgendein bestimmtes Wesen »ich«, sondern die Erfahrung des Sehens selbst, von der ich sagte, daß sie allen Erfahrungen des Sehens gemeinsam wäre“ (BIB 101).

(b) versucht eben dieser Intention gerecht zu werden. Aber auch sie erweist sich letztlich als nicht haltbar, denn die Erfahrung des Sehens selbst ist, wie Wittgenstein darlegt, nicht an das »physische Auge«, sondern an das, was er das »geometrisches Auge« nennt, gebunden (vgl. ebd.). Als der allgemeine Ursprung des Gesichtsfeldes ist dieses aber nichts mir individuell Eigenes, sondern eine formale Eigenschaft des Gesichtsfeldes jedes sehfähigen Wesens. Somit ist dem Solipsisten auch auf der zweiten Stufe dieses von Wittgenstein inszenierten, therapeutischen Sprachspiels der Ausdruck „ich“ und mit ihm das Indizieren eines bestimmten empirischen Subjekts genommen (vgl. Lange 2009, 49). Mit der Formulierung (c) wird nun untersucht, ob das, was gesehen wird, auf irgendeine Art und Weise etwas Einziges, wesentlich Individuelles ist, wie es der Solipsist für die Untermauerung seiner These benötigt. Die Zeigegeste, die den oben genannten Satz „Immer wenn irgendetwas gesehen wird, dann ist es *diese*“ begleitet und die das Gesichtsfeld umfassen soll, gehört zum Sinn der Formulierung. Denn es soll nicht auf spezifische Gegenstände *im* Gesichtsfeld gezeigt werden, sondern auf das Gesichtsfeld selbst. Wittgensteins Pointe ist hier, dass ein derartiges „visuelles“ Zeigen sinnlos ist, da das Gesichtsfeld sich stets gleich bleibt, unabhängig davon, was gesehen wird. Das Zeigen des Solipsisten dient nicht dazu, *ein* Ding im Gegensatz zu einem anderen herauszugreifen; folglich greift es nichts heraus. Eine Zeigegeste weist normalerweise auf etwas im Unterschied zu anderem, auf eine Stelle in einem mit anderen geteilten gemeinsamen Raum, also auf etwas, was „Nachbarn hat“. Der Gesichtsraum hat für jedes sehfähige Lebewesen selbst jedoch keine Nachbarn (vgl. Lange 2009, 49). Die Sprache, die ihn als subjektiv beschreibt, ist nur eine bestimmte Darstellungsweise des allen gemeinsamen Raums, der dadurch zum objektiven wird (vgl. PB IV, Abschnitt 71c).

Mit anderen Worten: Die unike Stellung, die der Solipsist hinsichtlich der Bezeichnung seiner Erfahrung beansprucht, ist rein formal. Damit muss auch die Formulierung (c) als sinnlos zurückgewiesen werden.

Weil der Gesichtsraum, jenes „Objekt“, auf das der Solipsist verweisen wollte, um die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit seiner Erfahrung auszudrücken, zur Spezifizierung der gemeinten Einzigkeit somit ungeeignet ist (vgl. Lange 2009, 49), bleibt dem Solipsisten nur noch die „subjektive“ Formulierung (d), in ihrer Variante „Ich bin das Gefäß des Lebens“, um seinem Solipsismus Ausdruck zu verleihen. Als Rechtfertigung führt der Solipsist hier an, „daß dieser Körper der Sitz dessen ist, was wirklich lebt“ (BIB 106) oder auch, „daß das eigentliche Ich in meinem Körper lebt“ (ebd.). Da in der Überleitung von (a) zu (b) jedoch gezeigt werden konnte, dass der Solipsist den Ausdruck „ich“ nicht in seinem normalen Sinn verwenden kann, muss er seine Äußerung von Formulierung (d) als eine intendieren, die für andere notwendig unverständlich ist, d.h. „Es ist wesentlich, daß der andere außerstande sein soll, zu verstehen, »was ich wirklich *meines* [...]“ (BIB 103). *Peu à peu* führt Wittgenstein den Solipsisten somit von

(a) zu (d) in die intendierte Unverständlichkeit für andere, in eine nur ihm selbst scheinbar verständliche „private“ Sprache und damit in das „Netz“ seines „Privatsprachenarguments“, das bereits ausführlich erörtert wurde. Wie wir gesehen haben, beinhaltet Wittgensteins „Privatsprachenargument“ die These, dass ein Sprachspiel grundsätzlich öffentlichen Charakter hat und nicht privater Natur sein kann. Sprache bzw. Sprachspiele implizieren die Berücksichtigung eines Handlungskontextes und einer Sprachgemeinschaft. „Regelfolgen“ kann nach Wittgenstein nicht im Raum kartesischer Privatheit stattfinden, sondern nur in einem Rahmen, in dem überprüfbare Kriterien der Korrektheit vorhanden sind und die Legitimationsverfahren für den Sprachgebrauch als übereinstimmendes Handeln einer Sprachgemeinschaft mit Gültigkeit erfolgen können. Die Rede von einer „exklusiven Welt des Sprechers“, von einem privilegierten Zugang des Sprechers zu dem von ihm gespielten Sprachspielen und von „Bedeutung“ als einem isolierten „Benennen“ muss daher als grammatikalisch unsinnig zurückgewiesen werden. Der Anspruch privater Sprachspiele zerstört nach Wittgenstein die Bedeutungstheorie und die Erkenntnistheorie, die das Sprachspielmodell impliziert (vgl. Sedmak 1996, 238). Einen derartigen Anspruch stellt der Solipsist nun aber gerade, indem er von der Möglichkeit einer nur ihm verständlichen, „privaten“ Sprache oder nur ihm verständlichen Verwendungen von Ausdrücken in der normalen Sprache ausgeht. Da eine solche private Sprache *per definitionem* keine Ausdrücke der allgemein gebräuchlichen, öffentlichen Sprache einfach übernehmen dürfte, sondern ihren Ausdrücken Bedeutung geben müsste allein in Beziehung auf das dem Sprecher eigene Wissen, d.h. seine unmittelbaren, privaten Empfindungen und Erlebnisse, müsste eine Erklärung der Ausdrücke der „Privatsprache“ in inneren, privaten ostensiven Definitionen erfolgen. Wie erläutert wurde, kann es solche aber nicht geben, da dem Privatsprachler die epistemischen Kriterien für die Unterscheidung zwischen einer richtigen und falschen Zuordnung der Ausdrücke zu den entsprechenden Empfindungen bzw. Erlebnissen fehlen. Der Privatsprachler, beziehungsweise in diesem Fall der Solipsist, besitzt kein Kriterium dafür, ob er den Ausdruck bzw. die Zeichen, die er verwendet, richtig oder falsch identifiziert. Es mangelt ihm an einem unabhängigen Maßstab, der die Identifikation bestätigen könnte- sofern man davon ausgeht, dass ein Maßstab von dem, was er messen soll, unabhängig sein muss: „Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann“ (PU § 258). Da es im Fall einer „privaten“ Sprache keine Kriterien der Identität, keinen epistemischen Prüfstein, keine Standards der Richtigkeit und Falschheit für Ausdrücke gibt, kann sie keine Sprache sein. Der Solipsist verfügt somit letztlich nicht über eine nur ihm verständliche „private“ Sprache oder ein „privates“ Sprachspiel, sondern er endet in der Sprachlosigkeit. Seine Annahme seinem Solipsismus mit der Aussage „Nur das, was *ich* sehe (oder: jetzt sehe), wird wirklich

gesehen“ oder „Ich bin das Gefäß des Lebens“ Ausdruck verleihen zu können, muss als Irrtum zurückgewiesen werden, denn es ist logisch unmöglich, dass er weiß, was er mit „ich“ meint, weil er die Bedingungen, unter denen der Gebrauch von „ich“ sinnvoll ist und unter denen der Ausdruck referentielle Kraft hat, nicht beachtet oder ihre Zugehörigkeit bestreitet.

Wie oben herausgestrichen wurde, besteht Wittgensteins Ziel im Rahmen seiner Solipsismus-Kritik jedoch nicht bloß darin den Solipsisten eines Irrtums zu überführen und nachzuweisen, dass der Anspruch, den er erhebt, illegitim bzw. unsinnig ist, sondern er möchte aufdecken, wie man überhaupt in die solipsistische Verirrung geraten kann. Er versucht also eine Erklärung dafür zu geben, was der Solipsist eigentlich tut, wenn er seine Überzeugungen hinsichtlich der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit seiner Erfahrung zu formulieren versucht. Wittgensteins Erklärung lautet zunächst: Der Solipsist versucht mit den Formulierungen für seine Überzeugungen einen metaphysischen Anspruch zu erheben, keinen empirischen (vgl. Lange 2009, 52). Denn wenn der Solipsist sagt, „[...] daß nur seine Erfahrungen wirklich sind, streitet (er) damit nicht über irgendeine praktische Tatsachenfrage mit uns, er sagt nicht, daß wir simulieren, wenn wir über Schmerzen klagen [...]“ (BIB 96). Wittgenstein tastet sich weiter vor: „Der Solipsist, der sagt »Nur ich fühle wirklich Schmerzen«,..., äußert keine Meinung, und deswegen ist er dessen, was er sagt, so sicher. Er ist in unwiderstehlicher Versuchung, eine bestimmte Ausdrucksform zu gebrauchen; aber wir müssen noch herausbekommen, *warum* das so ist“ (BIB 96).

Dem Solipsisten geht es letztlich darum wirkliches Wissen von bloßem Glauben abgrenzen. Seine Prämisse ist: „Ich kann nur wissen, daß *ich* persönliche Erfahrungen habe, und nicht, dass irgend jemand anders welche hat“ (BIB 80). Im Ausgang von dieser Prämisse kann er aber nicht einmal *vermuten*, dass auch andere persönliche Erlebnisse haben, denn „vermuten“, „glauben“, „meinen“ etc. haben ihren Sinn und ihre Bedeutung aus ihrem Kontrast zu „wissen“ (vgl. Lange 2009, 52). Da es Wissen für den Solipsisten aufgrund seiner Prämisse nur im eigenen Fall gibt, kann er diesen Ausdruck nicht im Kontrast zu „vermuten“, „glauben“ etc. verwenden und umgekehrt diese nicht im Kontrast zu „wissen“. Damit wird die bloße Vermutung auch andere Personen hätten persönliche Erlebnisse, Empfindungen etc. für den Solipsisten unverständlich.

Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, wie wir überhaupt glauben können, dass andere persönliche Erlebnisse haben und wie der Ausdruck einer solchen Annahme sinnvoll sein kann. Tatsächlich, auch dieser Gedanke sollte auf Grund früherer Erläuterungen bereits bekannt sein, haben unsere Ausdrücke für persönliche Erlebnisse, aber auch psychologische Zustände und Handlungen, ihre Bedeutung nicht vom eigenen Fall her, aus der Perspektive der ersten Person, sondern als Ausdrücke der öffentlichen Sprache haben sie Bedeutung wesentlich aus der

Perspektive der dritten Person und darüber hinaus haben sie einheitliche Bedeutung in erster und dritter Person (vgl. Lange 2009, 52). Wie wir gesehen haben, schließt dies Verwendungsunterschiede nicht aus. Gegenüber Dritten werden psychologische Ausdrücke aufgrund von öffentlichen, intersubjektiven Kriterien im Benehmen von Personen verwendet, aus der Perspektive der ersten Person werden sie hingegen kriterienlos, ohne Rechtfertigung und Rechtfertigbarkeit mit Beziehung auf beobachtbare Kennzeichen gebraucht (vgl. ebd.).

Für Wittgenstein liegt hier, in der Kriterienlosigkeit psychologischer Bekundungen (Äußerungen in erster Person Präsens) eine der Hauptquellen der Verwechslungen des Solipsisten- und in gewisser Hinsicht auch die Wurzel unserer Vorstellung von einem epistemisch autonomen Erkenntnissubjekt. Denn die Tatsache, dass Sprachspiele mit psychologischen Verben bei Selbstzuschreiben der ersten Person auf eine Art und Weise funktionieren, dass die Anwendung und die Verifikation von Kriterien keine Rolle spielen, verleitet den Solipsisten zu der Annahme Ausdrücke für persönliche Erlebnisse etc. hätten ihre Bedeutung von dem her, was er im eigenen Fall hat, d.h. sie macht ihn glauben, er lese die Bedeutung von den Tatsachen seiner „inneren“ Erfahrung ab. Was der Solipsist also tut, ist nach einer Rechtfertigung für eine Äußerung in erster Person mit psychologischem Prädikat zu suchen, d.h. er versucht das, was er sagt, durch Bezugnahme auf weitere Gründe zu rechtfertigen und genau hier liegt sein Fehler. Für Wittgenstein ist die Kriterienlosigkeit psychologischer Bekundungen nämlich durch folgende Bemerkung charakterisiert: „Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen, heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen“ (PU § 289). Für psychologische Bekundungen gilt seiner Ansicht nach: „Ich sage es *nicht* auf die Beobachtung meines Benehmens hin. Aber es hat nur Sinn, weil ich mich so benehme“ (PU § 357). Was ist damit gemeint? Natürlich brauche ich im Fall von psychologischen Bekundungen, z.B. im Fall einer Schmerz-*Äußerung* in der ersten Person, keine Kriterien, d.h. ich stütze mich nicht auf irgendwelche Anhaltspunkte oder ziehe Schlüsse aus meinem Verhalten, um eine Empfindung oder ein mentales Erlebnis zu identifizieren. Die Bedingungen des Sinns für psychologische Bekundungen liegen jedoch in einem Ausdrucksverhalten und dieses spezifische Ausdrucksverhalten ist es, woraufhin andere über mich und meine mentalen Zustände dritte Person Aussagen machen können. Die Verklammerung von erster und dritter Person im Sprachspiel mit psychologischen Prädikaten ist es, die ihnen einheitliche Bedeutung in beiderlei Gebrauch sichert (vgl. Lange 2009, 53).

Sehen wir uns diesen entscheidenden Gedankengang noch etwas genauer an. Ganz allgemein gilt für den späten Wittgenstein, dass der Sinn eines Ausdrucks durch die Kriterien bestimmt ist, die seinen Gebrauch rechtfertigen. Der Sinn von Sätzen, die einer Person psychologische bzw. mentale Eigenschaften zuschreiben, ist nun durch Sätze definiert, die das Verhalten beschreiben, denn dieses Verhalten stellt, wie Hacker unterstreicht, die notwendigerweise brauchbare Evidenz

für die Wahrheit der psychologischen Sätze dar (vgl. Hacker 1978, 283). Eine Voraussetzung für die kriterienlose Selbstzuschreibung von psychologischen Prädikaten, die ohne Rechtfertigungsgründe erfolgt, ist nun, dass man weiß, welche Rechtfertigungsgründe im *Allgemeinen* die Zuschreibung dieser Prädikate bzw. Begriffe rechtfertigen. Nur dann kennt man nämlich ihren Sinn. Das bedeutet wiederum, dass es, damit die Selbstzuschreibung der Erfahrung verständlich sein kann, ein „grammatisches“ Bindeglied zwischen dem inneren Zustand und der äußeren Manifestation, zwischen dem Begriff des Erlebnisses und dem Begriff der Evidenz für das Erlebnis geben muss (vgl. ebd., 284). Die Existenz eines derartigen „grammatischen“ Bindegliedes wird vom Solipsisten aber gerade bestritten, denn seiner Ansicht nach besteht die Möglichkeit, dass ein gegebenes Erlebnisprädikat einen Sinn haben kann, obwohl es undenkbar ist, dass es anderen zugeschrieben wird (vgl., ebd.). Er geht davon aus, dass er den psychologischen Termini durch Bezug auf die eigenen, privativen Erlebnisse Bedeutung verleihen und sie durch mental-private Sprachspiele (subjektiv) erklären kann. Wittgenstein zufolge steht der Solipsist hier jedoch unter der Täuschung, dass man Erlebnisse und Empfindungen aus dem eigenen Bewusstseinsstrom „herausgreifen“ und einfach benennen kann und übersieht, dass das „Herausgreifen“ immer schon voraussetzt, dass wir einen Begriff besitzen und daher nicht zur Erklärung seines Erwerbs dienen kann (vgl. ebd. 313). Die Geste des Solipsisten zur Erklärung der psychologischen Termini bleibt ohne ein kriterielles Bindeglied zu verhaltensmässigen Äußerungen somit eine leere mentale Geste. Sein Anspruch das Erlebnis, das er gegenwärtig als unik erlebt, herausgreifen zu können, muss somit zurückgewiesen werden, denn, sofern seine Behauptungen richtig sind, kann er keinen Begriff haben, mit dem er es herausgreifen könnte (vgl. ebd., 284).

Hinsichtlich der Erklärung, die Wittgenstein für die solipsistische Verirrung zu geben versucht, kann man also sagen, dass er das Fundament, die Bedingung der Möglichkeit für sie, im kriterienlosen Gebrauch von Bekundungen (Äußerungen in erster Person Singular Präsens für psychologische Prädikate) erkennt. Um diese spezielle Form des Sprachgebrauchs formiert sich verhängnisvoll, was man die „Innenwelthythese“, die unser Weltverständnis prägende Annahme einer Differenz zwischen einer objektiv zugänglichen, interpersonalen Außenwelt und einer vermeintlich privaten Innenwelt der einzelnen Subjekte, in der Erlebnisse, Gefühle etc. als Bewusstseinsgehalte hermetisch verschlossen liegen und dem Subjekt unmittelbar zugänglich sind, nennt. Wie im Kapitel zu Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache ausführlich erläutert wurde, fundiert diese These der Innenwelt des Bewusstseins im Wahrnehmungsmodell der Introspektion, welches uns dazu verleitet Erlebnisse als private Gegenstände zu behandeln und damit eine Vielzahl an Täuschungen erzeugt, die wir in eine

Metaphysik einbauen, einschließlich der Täuschung des uniken und unveräußerlichen Besitzes aller denkbaren Erfahrung. Wittgenstein hat der Destruktion der Innen-Außen-Dichotomie eines Mentalismus, der Kritik an der Vorstellung zwischen einem anderen unzugänglichen Inneren und einem vermittelten Äußeren, einer privaten/subjektiven Sphäre einerseits und einem öffentlichen/objektiven Raum andererseits, einen Großteil seiner philosophischen Arbeit gewidmet. Entgegen ersten Annahmen lässt sich aber auch bei Lacan eine kritische Auseinandersetzung mit dem Privatheits-Postulat, mit der Annahme epistemischer und semantischer Privatheit, der Idee der Möglichkeit eines privaten Bedeutungswissens und bedeutungsplatonistisch zu konstruierender (Empfindungs-)Sprache nachweisen.

### **3. Wittgensteins und Lacans Privatsprachenkritik**

Wie wir gesehen haben, unterscheidet Lacan beim sprachlichen Zeichen von Saussure ausgehend zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen Laut- und Vorstellungsbild, die strukturell und sozial in das Gesamtsystem einer Sprache eingebunden sind, in dem jedes sprachliche Zeichen in seinem Wert von den anderen Zeichen derselben Sprache per Konvention abhängig ist. Mit diesem strukturellen Sprachmodell kann Lacan aufzeigen, dass die sprachlichen Zeichen und ihre Bedeutung, d.h. ihr Gebrauch, stets der gesellschaftlichen, intersubjektiven „Übereinkunft“ unterliegen, einer strikten „Konvention“ also, die allgemein, d.h. sozial, verbindlich ist. Diese Verbindlichkeit der Regeln, Gesetze und Konventionen der Sprache schafft erst die Option für Kommunikation. Lacan würde nicht bestreiten, dass ein gewisser „subjektiver Freiraum“ besteht in der Hinsicht, dass die (sprachlichen) Vorstellungen des Einzelnen auf Grund divergierender Assoziationen individuell gefärbt sein können und restringierte Sinnüberschussmöglichkeiten potentiell aktiviert werden können. Im Gegenteil: Wie wir gesehen haben, fundiert ein wesentlicher Bestandteil seiner Theorie in dieser Annahme. Die „individuellen“ Bedeutungen können seiner Ansicht nach von geltenden Konventionen jedoch nicht so weit abweichen, dass eine Privatsprache möglich wäre. Zeichengebrauch, sofern man von einer Sprache, d.h. von einem wie auch immer gearteten Register der Versteh- und Mittelbarkeit spricht, kann nach Lacan niemals privat sein. Die Zeichen bzw. Signifikanten, die hier in Frage kommen, können ihm zufolge nicht von einem singulären Bewusstsein erfunden werden, sondern gelangen ausschließlich via (intersubjektive) Kommunikation an die bewussten Systeme. Jedes Zeichen, welches das Bewusstsein, das als ein zeichengestütztes bzw. zeichenprozessierendes System verstanden werden kann, einsetzt, stammt nicht von ihm, sondern wird sozial angeliefert. Das Bewusstsein, abstrakt gesprochen, kann nichts denken, ohne von den Zeichen bzw. den Signifikantenkonstellationen Gebrauch zu machen, die seine soziale Umwelt anliefert bzw. die der „Andere“ zuspielt. Für Lacan steht daher fest, dass das Bewusstsein niemals individuell oder

idiosynkratisch sein kann. Was es sein kann, ist niemals „es selbst“, sondern sein „Innerstes“ ist identisch mit einem Äußersten, mit einem durch die soziale Umwelt angelieferten und sozial formatierten Zeichen- bzw. Signifikantensystem. Das Soziale, die Sprache und die Interpretation des „Anderen“ sind immer schon eingeschrieben in das psychische System des Einzelnen, in seine Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster und strukturieren die begriffliche Darstellung seiner Erlebnisse und Empfindungen. Was Letzteres, was die sprachliche Repräsentation von Empfindungen und Gefühlen und von Bewusstseinsvorgängen ganz allgemein betrifft, wendet sich Lacan wie Wittgenstein gegen die Vorstellung der „Nachträglichkeit der Sprache“, d.h. gegen die Annahme nichtverbalisierter Bewusstseinsströme oder unmittelbar gegebener, direkt erfassbarer Empfindungen, die dann in Sprache gegossen werden. Sergio Benvenuto bringt Lacans Standpunkt in dieser Hinsicht folgendermaßen zum Ausdruck: „We do not have *first* some incorrigible feelings and *later* our mother’s reactions and representations of them which modify or correct our basic preverbal feelings; rather, our named feelings are the result of the linguistic shape given to our primal feelings by our mother” (Benvenuto 2006, 111).

Der Ort der Bedeutung ist nach Lacan nicht der Kopf des Einzelnen, nicht die „Innenwelt“ oder die autonome Sphäre des Geistes des individuellen Ich, sondern die öffentliche Symbolhaftigkeit. Das Primäre ist das Symbolische, die sprachlichen, grammatischen Regeln des „Anderen“, die unsere Erkenntnis strukturieren. Genauso wie Wittgenstein möchte Lacan damit nicht die *Realität* privater Empfindungen und Erlebnisse bestreiten. Worum es ihm geht, ist es hervorzukehren, dass wir einen öffentlichen Rahmen, intersubjektive Sprachspiele benötigen, um dem Vokabular und der Syntax unserer Aussagen über Empfindungen und sonstige private Erlebnisse ihre Bedeutung zu geben.

Im Unterschied zu Wittgenstein geht die Einschreibung und Repräsentation des Subjekts im Signifikanten nach Lacans Meinung jedoch stets mit der Erfahrung der Entfremdung einher. Die Tatsache, dass sich das Subjekt im Medium einer ihm zunächst völlig fremden und ihm vorgängigen, „zwingenden“ Muttersprache denken und erkennen muss, ist für ihn mit einer fundamentalen Selbstentfremdung verbunden. Hören wir dazu noch einmal Sergio Benvenuto, der Lacans Version des „Privatsprachenarguments“ wie folgt zur Darstellung bringt:

[...] only language gives me the rules to recognize my wishes, desires, identities, representations, as *myself*. Of course, my feelings of pain, happiness, or enjoyment are private, but when I have to represent to myself what I feel or what I have felt, the fact that I dwell within a language alienates all this from me by turning them into representations (signifiers). I can only see or experience myself as a linguistic object or representation (as the Other’s thing). (ebd., 112).

Warum der Ursprung der Subjektivität nach Lacan die Interpretation des „Anderen“ ist,



weshalb das Subjekt seiner Ansicht nach nicht Erkenntniszentrum sein und der „Andere“ als das innere Außen der psychischen Struktur bezeichnet werden kann, soll anhand eines kleinen Beispiels gezeigt werden, das mit Wittgensteins Vorstellung von Lernprozessen für emotionale Erlebnisse im Einklang steht. Für Lacan stellt sich die Initiation des Kindes in die Sprache bzw. in die symbolische Ordnung in etwa so dar<sup>154</sup>: Das Kind schreit. Die Reaktion der Mutter besteht nun nicht nur darin, dass sie das Schreien des Kindes, seine erste signifikante Artikulation, mit dem es seine Not kundtut, *interpretiert*, indem sie es an die Brust nimmt, es stillt oder ihm eine Flasche Milch zum Mund führt, sondern sie wird ihr Tun möglicherweise mit den Worten „Du hast Durst (bzw. Hunger). Du wolltest von meiner Brust trinken“ begleiten. Die Tatsache, dass die Mutter nicht nur handelt, sondern auch spricht, stellt für Lacan nun das entscheidende Moment dar. Denn seiner Ansicht nach interpretiert die Mutter, indem sie dem Kind spezifische kommunikative Absichten unterstellt, d.h., indem sie sein Ausdrucksverhalten, sein Schreien *als* „Durst“ deutet, nicht nur dessen Bedürfnisse, sondern *lernt* dem Kind gleichzeitig seine Wünsche und Bedürfnisse auf eine bestimmte Art und Weise zu interpretieren. Das Kind wird letztlich dazu gebracht sich selbst zu sagen: „Was ich wollte, war von der Brust der Mutter zu trinken“ (vgl. ebd. 117). Mit Wittgenstein könnte man sagen: Das Kind lernt, welche „Interpretation“ (Reaktion) durch sein Bemühen ausgelöst wird und welches Äußerungsverhalten den Gebrauch von welchen Empfindungswörtern und damit *à la longue* die Selbstzuschreibung von psychologischen Prädikaten rechtfertigt.

Die Mutter gibt dem Kind also eine bestimmte Regel zur Interpretation seiner Erfahrungen und Erlebnisse vor und entfremdet es, so nun wieder Lacans Interpretation, damit von seinem „ursprünglichen“ Begehren, das nie eingeholt werden kann, da die synchrone Struktur der Signifikantenkette das Begehren stets nur symbolisch vermittelt. Das Kind übernimmt, lernt eine bestimmte interpretative Regel und erwirbt damit die Fähigkeit seine Bedürfnisse und Empfindungen auszudrücken, d.h. es lernt „über“ Empfindungen und innere Erlebnisse zu sprechen und sich mitzuteilen. Mit anderen Worten: Das Infans lernt durch Prozesse der beschriebenen Art Empfindungen und Erlebnisse zu identifizieren, zu interpretieren und Gebrauch von ihnen zu machen.

Dieses Beispiel sollte veranschaulichen, dass nicht nur Wittgenstein, sondern auch Lacan die mentalistische Vorstellung der Konstitution von Bedeutung, d.h. die Annahme, dass Bedeutung in einer Art subjektiver Erfahrung oder in einem subjektiven Erleben gründet, zurückweist. Empfindungen, mentale Vorgänge und geistige Erlebnisse stellen ihren theoretischen Ansätzen zufolge keine privaten Entitäten dar, die im „inneren Bewusstsein“ direkt und unmittelbar

---

<sup>154</sup> Dieses Beispiel entnehme ich ebenso Benvenuto (vgl. Benvenuto 2006, 117).

gegeben sind. Die vermeintlich unmittelbaren Gefühle und Erlebnisse sind für Lacan und Wittgenstein stets sprachlich vermittelt. Für beide gilt gleichermaßen, dass mentale Strukturen keine autonomen Sphären, sondern das Ergebnis von sprachlichen, sozio-kulturellen Zuschreibungen sind.

Damit möchte ich auf Wittgensteins Widerlegung des Solipsismus zurückkommen, die noch nicht zur Gänze dargestellt wurde. Eine weitere Wurzel der Verwirrung des Solipsisten liegt nämlich, wie Wittgenstein im *Blauen Buch* schreibt, „in der eigenartigen Grammatik des Wortes »ich«“ (vgl. BIB 106). Der Solipsist missversteht nicht nur den Gebrauch von Bekundungen im Allgemeinen, sondern einen besonderen Gebrauch des Indikators „ich“. Wittgenstein unterscheidet zwei Gebräuche des Wortes „ich“, die er „Objektgebrauch“ und „Subjektgebrauch“ nennt (vgl. ebd.). Der Objekt-Gebrauch soll in Sätzen wie „Mein Arm ist gebrochen“ oder „Ich bin zehn Zentimeter gewachsen“, der Subjekt-Gebrauch in Sätzen wie „Ich sehe so-und-so“ oder etwa „Ich habe Zahnschmerzen“ vorliegen. *Prima facie* unterscheiden sich die beiden Gebrauchsweisen dadurch, dass Sätze des Objekt-Gebrauchs direkter objektiver Überprüfung zugänglich sind, die des Subjekt-Gebrauchs nicht. Wittgenstein zufolge machen es die Fälle in der ersten Kategorie erforderlich, dass man eine bestimmte Person erkennt, und in diesen Fällen besteht die Möglichkeit des Irrtums (vgl. ebd.). Es ist beispielsweise möglich, dass ich Schmerzen in meinem Arm spüre, etwa nach einem Unfall, einen gebrochenen Arm an meiner Seite sehe, und denke, dass es mein Arm ist, wobei es sich um den Arm meines Nachbarn handelt. Eine Frage wie „Bist du sicher, daß *du* es bist, der Schmerzen hat?“ wäre dagegen unsinnig (vgl. ebd., 107). In Fällen der zweiten Kategorie ist ein Irrtum also unmöglich.

Wittgensteins provokante Behauptung ist nun, dass im Subjekt-Gebrauch von „ich“ im Unterschied zum Objekt-Gebrauch gar keine Person bezeichnet wird. Wenn „ich“ als Subjekt gebraucht wird, bezeichnet es nach Wittgensteins Ansicht nicht einen Besitzer. Wenn es auf diese Art und Weise gebraucht wird, referiert es auch nicht auf eine bestimmte Person, denn durch den Gebrauch des Wortes „ich“ greife ich nicht eine Person aus einer Gruppe von Leuten heraus (vgl. BIB 109). Es besteht nicht die Möglichkeit, dass ich falsch identifiziere, wer Schmerzen hat. Natürlich identifizieren andere in Bezug auf das, was ich tue oder sage, wer Schmerzen hat. Der Besitzer der Schmerzen ist derjenige, der sie manifestiert oder auch bekundet, aber „Der Mann, der vor Schmerz aufschreit, oder der sagt, daß er Schmerzen hat, *wählt nicht den Mund aus, der das sagt*“ (BIB 108). Der hervortretende Zug, die semantische Eigentümlichkeit, auf die Wittgenstein letztlich mit seiner Aussonderung des Subjekt-Gebrauchs von „ich“ aus ist, wird im Fachjargon die Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung genannt. Wenn ich mit Aufrichtigkeit sage, dass ich sehe oder höre, denke oder Zahnschmerzen habe, ist es ausgeschlossen, dass ich das

Sehen, Hören, Denken oder die Zahnschmerzen richtig identifiziert habe, aber fehlgehe, wenn ich denke, dass ich es bin, der sieht, hört, denkt oder Schmerzen hat (vgl. Hacker 1978, 275). Für Wittgenstein wird der Solipsist in diesem Fall von der Tatsache getäuscht, dass wir das Gefühl haben, dass:

[...] wir in den Fällen, in denen »ich« als Subjekt gebraucht wird, es nicht gebrauchen, weil wir eine bestimmte Person an ihren körperlichen Merkmalen erkennen; und daraus entsteht die Täuschung, daß wir dieses Wort gebrauchen, um von etwas Körperlosem zu sprechen, das jedoch seinen Sitz in unserem Körper hat. In der Tat scheint *dieses* das eigentliche Ich zu sein, – das, von dem gesagt wurde »Cogito, ergo sum« (BIB 110).

Die Behauptung des Solipsisten, dass es kein Erkennen einer Person einschließt, wenn man sich selbst eine gegenwärtige Erfahrung oder ein Erlebnis zuschreibt, ist natürlich richtig. Nach Wittgenstein hat er aber Unrecht im Übergang zu der Folgerung, dass das Wort „ich“ in einem Satz wie „Ich fühle auf eine Weise X“ auf eine *res cogitans* referiert (vgl. ebd., 276). Um dieser philosophischen Illusion willen ist Wittgenstein zu seiner Aussonderung des Subjekt-Gebrauchs von „ich“ gekommen. Weil er davon überzeugt war, dass der Gebrauch von „ich“ als Subjekt der uns annehmen lässt es gäbe eine Form von Erkenntnis, die auf keiner Evidenz beruht oder die unmittelbar ist- zu der kartesischen Verwirrung im Sinne der Annahme einer von meiner empirisch bestimmten Existenz abgesondert möglichen Existenz eines denkenden Selbst, einer dem Identitätsbewusstsein zugrundeliegenden „geistigen Substanz“ führt, fasst er den Ich-Begriff primär im Sinne des interpersonalen, öffentlichen Gebrauchs unter dem Apriori der gemeinsamen sprachlichen Lebensform auf. Um es noch auf eine etwas andere Art und Weise zu sagen: Da das Selbstbewusstsein für Wittgenstein von dem Bewusstsein allgemeiner, objektiver Erfahrungsstrukturen abhängt, schließt er aus dem Subjekt-Gebrauch von „ich“ auf dessen Bezugslosigkeit und Eliminierbarkeit zugunsten einer unpersönlichen, subjektfreien Darstellung des Bewusstseins. Nach Wittgenstein ist die rationalistische These, dass das Selbstbewusstsein uns unserer numerischen Identität durch die Zeit und damit unserer relativen Dauer versichert, widersinnig, um nicht zu sagen, falsch. An zahlreichen Stellen in seinem Werk weist er darauf hin, dass es eine Vielzahl an Kriterien für die Identität der Person gibt. Keines dieser Kriterien bestimmt mich jedoch (d.h. bildet einen Rechtfertigungsgrund für mich) zu sagen, dass „ich“ z.B. Schmerzen habe (vgl. PU § 404). Mittlerweile wissen wir auch warum. Die Äußerung derartiger psychologischer Sätze in der ersten Person Präsens hat keine kriterielle Evidenz und aus diesem Grund macht es keinen Sinn sie durch weitere Gründe zu rechtfertigen bzw. rechtfertigen zu wollen.

In der folgenden Bemerkung nimmt Wittgenstein seine Erwähnung des kartesischen Cogito im BIB 110 noch einmal auf: „Es ist richtig zu sagen »Ich weiß, was du denkst«, und falsch: »Ich weiß, was ich denke.« (Eine ganze Wolke an Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen

Sprachlehre.)“ (PU II, 565). Einerseits leugnet Wittgenstein hier die Annahme der Existenz des sich selbst völlig transparenten Denksubjekts, ein Aspekt, der auch in Lacans Theorie, in welcher der Primat des „ich denke“ außer Kurs gesetzt und auf der Basis des Konzepts des Unbewussten durch eine Ontologie des Ungedachten ersetzt wird, eine elementare Rolle spielt. Darüber hinaus spiegelt sich in dieser Bemerkung durch die grammatische Indizierung des sprachlichen Ausdrucks, den sie eigentlich annehmen müsste- »Ich weiß, dass ich...« -, eine Leugnung des theoretischen Selbstbewusstseins (des Bewusstseins vom Bewusstsein) wider (vgl. Lange 2009, 58). Für Wittgenstein ist die Rede von einem theoretischen Selbstbewusstsein im Unterschied zu praktischem Selbstbewusstsein, das das Bewusstsein vom eigenen Können und Wert ist, das sich also in »Ich kann...« oder »Ich bin das-und-das.« ausspricht, grammatisch falsch (vgl. ebd.)

Man wird den Grund hierfür, wie Lange bemerkt, zunächst in der irreführend gesteigerten Reflexivität der hypotaktischen Satzform »Ich weiß, dass ich...« suchen, denn nach Wittgenstein weiß derjenige, der einen psychischen Zustand äußert, gar nicht irgendwie von seinem Zustand, sondern hat und äußert ihn. Andere Hinweise Wittgensteins zum Denksubjekt lassen jedoch darauf schließen, dass der Grund vielmehr in einer Eigentümlichkeit von „denken“ liegt, in der Besonderheit, dass „Denken“ keine bekundende, keine expressive erste Person Präsens hat (vgl. ebd. 59). Folgende Bemerkung unterstreicht diesen Gedanken:

Das Wort ‚Denken‘ wird in gewisser Weise sehr anders gebraucht als zum Beispiel ‚Schmerzen haben‘, ‚traurig sein‘ etc.: Man sagt nicht ‚ich denke‘ als Äußerung des Seelenzustandes. Höchstens ‚Ich denke nach‘. ‚Lass mich in Ruhe; ich denke über...nach‘. Und damit meint man natürlich nicht ‚Lass mich in Ruhe; ich benehme mich jetzt so und so.‘ Also ist ‚Denken‘ kein Benehmen (BPP II, 12).

Wie wird der Gebrauch von ‚denken‘ von Wittgenstein nun aber charakterisiert?

Wer etwa sagt „ich denke, dass...“ oder „ich behaupte, dass...“, der erhebt nach Wittgenstein den Anspruch gewissen Regeln zu genügen: der Denkende den Regeln des Urteilsspiels, der Behauptende den Regeln des Behauptungsspiels. Die Besonderheiten von „ich“ in Verknüpfung mit diesen Ausdrücken sind die Besonderheiten der Normen befolgenden Person (vgl. Lange 2009, 59). Das denkende oder behauptende „ich“, so kann man sagen, markiert sich als Sprecher und damit als möglichen Adressaten argumentativer Herausforderungen gemäß den Normen des Urteilsspiels, an die es sich mit seiner urteilenden Äußerung bindet (vgl. ebd., 60)).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Subjekt in Wittgensteins Spätphilosophie nicht mehr die Grenze der Welt ist, dass es nicht mehr als metaphysisch und extramundan, sondern empirisch als handlungs- und sprachfähig verstanden wird. Das Subjekt wird in Wittgensteins reifer Philosophie zum Regelfolger, der ein aktives Mitglied einer Sprachgemeinschaft ist. Das denkende Subjekt der traditionellen Philosophie kommt dabei nur noch in kritischer Hinsicht in den Blick. Die Hypostasierung des „ich denke“ zu einem in uns denkenden Subjekt wird von

Wittgenstein als Hypostase eines normativen Sachverhalts zu einer strukturellen Bedingung der Verfassung *des* Erkenntnissubjekts einer scharfen Kritik unterzogen. Die Rede von einem individuellen Selbstbewusstsein, von einem individuellen Bewusstsein des Ich, das Basis allen Denkens und Handelns und Reich des Geistes und der Subjektivität ist, ist für Wittgenstein „metaphysischer Unsinn“. Die Annahme eines transzendentalen Subjekts als erkenntnisermöglichende Struktur ist seiner Ansicht nach eine Täuschung, die auf einem Missverständnis der Logik unserer Sprache, allem voran der logischen Ordnung des umgangssprachlichen Wortes „ich“, beruht. In Wittgensteins Spätwerk finden wir eine empirische, „objektive“ Erklärungsperspektive des Subjekts mittels Sprachformen. Das Ich wird hier als bloßes Subjekt der Sprachhandlungen konzipiert.

#### 4. Wittgenstein und Lacan zur Frage des Subjekts und zum kartesischen Cogito

Wenn wir uns an Lacans Subjekttheorie zurückerinnern, so können zwei Aspekte genannt werden, die Ähnlichkeiten mit der hier anhand seiner Widerlegung des Solipsismus dargestellten Subjektkonzeption des späten Wittgenstein aufweisen. Zum einen die Idee der Sprache als Strukturgeber des Ich. Andererseits die Ablehnung einer Hypostasierung des *ego cogito* zur *substantia cogitans* und damit verbunden die Kritik an der Annahme eines sinnkonstitutiven, autonomen, einheitlichen Subjekts.

Wiederholen wir kategorisch, dass bei Lacan das Subjekt konstituiert wird. Dieser Aspekt ist elementar, denn obwohl sich das Subjekt Lacan zufolge die Sprache aktiv aneignet, wird es *als Subjekt* nichtsdestoweniger auf dem Feld des Anderen konstituiert dadurch, dass es spricht, und zwar *wird es subjektiviert*, sofern es nach Lacan keine Subjektivität außerhalb der Sprache gibt (vgl. Braun 2007, 318). Die sozio-symbolische Struktur legt immer schon fest, welche Formen von Subjektivität möglich sind, denn Sprache, als ein unabhängiges, „heteronom-autonomes“ Gebilde erzeugt die Welt in ihrer Sinnhaftigkeit erst und dasselbe gilt nach Lacan für das Subjekt-Sein. Aus diesem Grund, angesichts der Autonomie der Heteronomie des Signifikanten, die für Lacan unauflösbar ist, hält er auch an dem Begriff des „*sujet*“ fest. Das Subjekt ist ein Unterworfenes, es ist „*sujet du signifiant*“, weil es von der Bewegung des Signifikanten determiniert wird. Das Subjekt kann somit nicht Ursache seiner selbst sein, denn es wird vom Signifikanten konstituiert, sobald dieser den Menschen trifft. Da der Signifikant, wie wir wissen, sich nicht an ein Subjekt, sondern an einen anderen Signifikanten richtet, für den, d.h. in Bezug auf den, er das Subjekt repräsentiert, ist Sprache nach Lacan nicht instrumentell, d.h. sie ist ihm zufolge kein Werkzeug, das einem freien Bewusstsein zum Ausdruck von Gedanken dient. Viel eher bestimmt sie psychische Sachverhalte. Die Negativität der differentiellen Signifikantenstruktur, die das Subjekt

einer fremden und entfremdenden Gesetzmäßigkeit unterwirft, vorausgesetzt, weist er die Idee psychischer Freiheit im Sinne der Freiheit der Gedanken, Vorstellungen etc. sowie die Annahme von Erkenntnis als individuell subjektive Leistungen des Einzelnen klar zurück. Wie bereits erläutert wurde, impliziert die von Lacan herausgearbeitete Subjektivierung durch den Signifikanten auf dem Feld des Anderen, dass sich das Individuum nur als Subjekt setzt, indem es sich gleichsetzt als unike Person, die „ich“ sagt. Indem das Subjekt als „ich“ den Akt des Sprechens auf sich nimmt, hat es unterschiedliche Möglichkeiten zur Verfügung, um „sich“ auszudrücken, wobei es dadurch gleichzeitig begrenzt und definiert wird. Das bedeutet, dass mit der Aneignung der Sprache eine bestimmte Form von Subjekt-Sein ins Spiel gebracht wird. Diese Auffassung ist durchaus mit Wittgensteins Konzeption des Subjekts als Regelfolger, als einem Normen befolgenden, „überindividuellen“ Subjekt vereinbar, denn die signifikative Abhängigkeit und Bedingtheit des Subjekts, die Lacan bekräftigt, schließen jede Form von Singularität und Einzigkeit, jede Annahme epistemischer kartesianischer „Privatheit“ aus. Um sich als Subjekt zu verwirklichen, muss sich das Individuum den Normen, denen jeder, der spricht, unterworfen ist, unterordnen und sich entsprechend der grammatischen Kennzeichnung von Subjektivität darstellen. Bis zu diesem Punkt, so könnte man sagen, laufen Lacans und Wittgensteins Denklinien, was ihre Bestimmung des Subjekts betrifft, parallel. Da Sprache keine freie, selbstgewählte Subjektivität bietet, geht das erkennende Subjekt in der Unpersönlichkeit ihrer Ordnungsstrukturen auf. Als sprechendes Wesen, von der Sprache als Ort der signifikanten Konvention in Anspruch genommen, verliert das Subjekt seine Subjektivität. Es wird zum Regelfolger, zum überindividuellen, theoretischen Subjekt. Man könnte auch sagen: Das Subjekt *ist* nicht mehr als eine Beziehung zur sprachlichen, symbolischen Ordnung. Der entscheidende Unterschied zwischen Wittgenstein und Lacan hinsichtlich ihrer Subjektkonzeption besteht nun darin, dass Lacan das alteritätstheoretische Wesen von Subjektivität betont. Mit anderen Worten: Das hier beschriebene Subjekt ist Lacan zufolge gar nicht das „eigentliche“, „wahre“ Subjekt. Das „wahre“ Subjekt, das Subjekt des Unbewussten oder auch das Subjekt des Begehrens, steht im Lacanschen Verstand im Gegensatz, ja im Widerspruch zum Selbst, zum Ich. So wahr es für Lacan ist, dass dieses Subjekt im eigentlichen Sinne (*je*) unaussprechbar ist und sich jedem Zugriff entzieht, so beharrt er darauf, dass es dem Selbstverständnis des Menschen widerstreitet, sobald er den Mund aufmacht (vgl. Braun 2007, 319). Im Sprechen gibt es für Lacan stets etwas, das sich als schwindender und zugleich insistierender „Rest“ der Vereinnahmung bzw. Objektivierung durch das Reflexive entzieht. Das Subjekt bleibt für Lacan somit stets in der Schwebelage zwischen seiner Konstitution und Versteinerung im Signifikanten, der für einen anderen sein Subjekt-Sein repräsentiert, und andererseits einer Unbestimmtheit des noch nicht Begriffenen. Dieser Riss, der nach Lacan durch das Subjekt verläuft, der es spaltet und teilt, birgt in seiner Theorie Raum für

einen letzten Rest an Individualität, für Einzigartigkeit und Singularität. Die folgende Aussage aus dem *Seminar III: Die Psychosen* unterstreicht diesen Gedanken: „Es gibt tatsächlich etwas dem Signifikanten in radikaler Weise nicht Assimilierbares. Das ist ganz einfach die singuläre Existenz des Subjekts“ (Lacan 1955/56, 213). Hier sehe ich den entscheidenden Unterschied zu Wittgenstein. Wittgenstein würde die in diesem Zitat betonte Singularität des Menschen sicherlich nicht bestreiten. Er würde sich aber vehement gegen den Versuch, eine Theorie zur Erklärung dieses elementaren Phänomens aufzustellen, wehren. Wie schon einmal erwähnt, versteht Wittgenstein Subjektivität nicht als etwas, worauf wir jemals Bezug nehmen, was wir beschreiben, darstellen oder explizieren könnten. Sie gehört dem Bereich des an sich Unaussprechlichen und allenfalls Zeigbaren an. Hätte er die Möglichkeit dazu gehabt, hätte er Lacans Ansatz daher aller Voraussicht nach zurückgewiesen oder ihm vorgeworfen die Grenzen des Sagbaren unberechtigtweise in den ungewissen Raum der Spekulation hinein überschritten zu haben. Für Lacan steht hingegen fest, dass das epistemologische Subjekt in einem Subjekt des Unbewussten oder des Begehrens gründet und dass man diesem Subjekt in seiner brüchigen Form Aufmerksamkeit schenken muss. Mit dem Eintritt in die Sprache nimmt das Subjekt nach Lacan eine Spaltung zwischen der Allgemeinheit der Bedeutung und der Singularität seines Seins und damit die Auslieferung an gegenüber seinen Bedürfnissen vollkommen indifferente Gesetzmäßigkeiten in Kauf. Durch die Konstitution des Subjekts im Signifikanten entsteht ein Loch, etwas, das als das unmögliche Reale notwendig aus-fällt, aber dennoch die treibende Kraft, die *raison d'être* von Subjektivität überhaupt ist. Daraus ergibt sich der exzentrische Status des Subjekts. Das „wahre“ Subjekt, oder auch das Subjekt des Aussagens, ist Lacan zufolge gegenüber dem Ich, d.h. seiner sprachlichen Repräsentation dezentriert.

Wie wir gesehen haben, muss das Subjekt, sofern es sich durch das Spiel der Signifikanten konstituiert, nach Lacan den Weg des „ich“ als *shifter* gehen. Wie wir nun wissen, übernimmt Lacan das linguistische Konzept des *shifter* von Benveniste und stützt sich in seiner Konzeptualisierung des in sich gespaltenen Subjekts auf dessen Definition des Personalpronomens „ich“, die lautet: „*ich* ist das "Individuum, das die gegenwärtige Diskursinstanz aussagt, die die linguistische Instanz *ich* beinhaltet". Von dieser linguistischen Definition des „ich“ als Signifikant, als *shifter* ausgehend, begründet Lacan die Spaltung des Subjekts als die zwischen dem „Subjekt des Aussagens“ und dem „Subjekt der Aussage“, zwischen dem aktual sprechenden Subjekt und dem *Ich*, von dem es spricht, d.h. seiner sprachlichen Repräsentation. Hier zeigt sich ganz klar, dass Lacan im Unterschied zu Wittgenstein ein transzendentes Korrelat der Erfahrung annimmt, etwas Singuläres, das sich als reine, weltlose Gewissheit jedem Zugriff, jeder Bestimmung und jeder bewusst-intentionalen Kontrolle entzieht, aber in den Lücken und Widerständen des bewussten Diskurses insistiert.

Wenn wir nun auf den zweiten Aspekt, auf Wittgensteins und Lacans Kritik am Cogito zu sprechen kommen, dann ist es exakt diese linguistische Unterscheidung zwischen einem „Subjekt des Aussagens“ und einem „Subjekt der Aussage“, die Lacan postuliert, die ihre theoretischen Positionen trotz bestehenden Ähnlichkeiten voneinander entfernt.

Wie erläutert wurde, ist Lacans Einstellung zum kartesischen Cogito ambivalent. Als formaler Punkt der Gewissheit ist das Cogito für Lacan unhintergebar. Dort wo Denken ist, gibt es seiner Ansicht nach ein Subjekt, jedoch ohne das „ich bin“. Die Gewissheit, die Lacan am Cogito freilegt, ist somit keine Gewissheit im eigentlichen Sinne, sie betrifft nicht die Gewissheit des Subjekts als Subjekt, denn aus dem differentiellen Verweisungszusammenhang der Signifikanten allein folgt nicht, dass sich diese Struktur auf „etwas“ bezieht oder für jemanden Bedeutung hat. Lacan reduziert die Gewissheit des Cogito auf den Punkt des Aussagens, d.h. sie ist nur eine Gewissheit der Artikulation und bleibt an den Akt des Aussagens gebunden. Das Sein, das sie garantieren kann, ist das Sein des Aktes selbst, sie bildet jedoch keinen stabilen Ausgangspunkt für die Selbstbegründung eines autonomen, vernünftigen Subjekts. Bei aller realen Gewissheit weiß das denkende Subjekt somit nicht, *wer oder was* es ist. Die Operation des „*ich*“ denke“ gibt Lacan zufolge nur Gewissheit über das „Subjekt des Aussagens“, d.h. das jeweils sprechende Subjekt wird in der Aussage durch das *je* im Sinne des *shiffters* angezeigt. Lacan beharrt jedoch darauf, dass es durch die Funktion des *shiffters* nicht bedeutet wird. Die Ebene der sprachlichen Zeichen, die Signifikanten, repräsentieren das Subjekt, können es aber nicht wesensmäßig erfassen. Wittgenstein, hätte er die Chance dazu, würde Lacans Ansatz, das „wahre“ Subjekt des Unbewussten als die reine, weltlose Gewissheit des kartesianischen Cogito auszuweisen, zurückweisen. „Denken“ impliziert für Wittgenstein keine wie auch immer geartete Gewissheit. „Denken“ setzt kein Denksubjekt voraus. Ein Ansatz, wie ihn Lacan präsentiert, nähert sich, so kann man hier, Wittgensteins möglichen Standpunkt wiedergebend, sagen nur gefahrvoll einer mentalistischen Konzeption bzw. der Annahme der Möglichkeit einer privaten Sprache, die von Wittgenstein kategorisch zurückgewiesen wird. Wissen und Gewissheit fundieren für Wittgenstein in keinem Subjekt, sondern sind Ausdruck einer Lebensform.

Trotz dieser grundlegenden Differenzen gibt es Übereinstimmung bei Wittgenstein und Lacan hinsichtlich ihrer *Kritik* am Cogito. Für Lacan ist der Schluss von „ich denke“ zu „Ich bin“ nämlich, wie schon angedeutet, nur in dem Masse gültig, in dem ich annehmen kann, im Denken zu sein. Lacans Kritik an Descartes findet sich darin, dass dieser aus jenem flüchtigen Punkt des Aussagens eine Punktualität, ein Wissen bzw. eine geistige Substanz macht und in diesem Punkt würde Wittgenstein Lacan zustimmen. Sergio Benvenuto schreibt in diesem Sinne:



It is, however, true that Lacan also criticizes the Cartesian 'cogito ergo sum' in a way that Wittgenstein would have accepted (when Lacan says that we in fact can only say 'I think: "Therefore I am"'): that thinking never assures an existence independent from thinking itself, that the Cartesian appeal for certainty is in fact an empty inference (Benvenuto 2006, 116).

Lacans und Wittgensteins Kritik am Cogito richtet sich somit gegen unsere Neigung die Reinheit und Einfachheit des „ich denke“ als die Reinheit und Einfachheit einer Substanz aufzufassen, die der Gegenstand der Anschauung ist. Der entscheidende Irrtum des Cogito besteht ihren Ansätzen zufolge darin, die eigene Denkleistung im Sinne einer Ich-Funktion für einen Erkenntnis- und Wahrheitsgaranten zu halten. Wie wir gesehen haben, lehnen außerdem beide die Annahme des sich selbst transparenten Denksubjekts ab. Im Gegensatz zur Chimäre der existentiellen Selbstvergewisserung fasst Lacan das Denken als unbewussten, sprachlichen Prozess, der nur zum Teil der bewusst-intentionalen Kontrolle unterworfen werden kann (vgl. Braun 2007, 56). Wittgenstein wiederum weist die Behauptung „Ich weiß, was ich denke“ (vgl. PU II, 565) als grammatikalisch falsch, als schlecht durchschaute Sprachgewöhnung zurück, da ihm zufolge die darin eingeschlossene Kenntnis des eigenen Denkerlebnisses unmöglich ist. Beide, so kann man abschließend sagen, heben mit ihren Überlegungen, die in der grundlegenden Einsicht, dass die kulturelle Schöpfung der Sprache den Menschen sowohl begründet als auch überholt, wurzeln, die traditionelle Bewusstseins- oder Ich-Philosophie aus den Angeln. Das Projekt der Neuzeit mit seiner Selbstaffirmation, mit der Verherrlichung des denkenden Seins, das sich seiner selbst mächtig glaubt und sich als selbstbestimmte, selbsttransparente, souveräne Instanz versteht, wird von beiden unterwandert. Die Idee der Geburt der Welt aus dem Geiste des „ich denke“ entlarvt sich im Rahmen ihrer Theorien als Farce.

## VIII. Schlussbemerkung

*„Es ist unwahr, daß die Darstellung der Verhältnisse die einzig mögliche Darstellung der Verhältnisse ist: wahr ist vielmehr, daß es im Gegenteil noch andere Möglichkeiten der Darstellung der Verhältnisse gibt“  
(Handke, Kaspar, 51)*

Nach all den Erläuterungen zur sozio-symbolischen Entwicklungsdimension, in die das Menschenwesen von Geburt an eingelassen ist, zur Macht der Sprache auf das Denken, Erleben und Handeln des Menschen, wie sie von Wittgenstein und Lacan angenommen wird, bleibt die Frage, ob die Unerlässlichkeit der „Unterwerfung“ des Menschen unter die Sprache den beiden Denkern und ihren theoretischen Ansätzen zufolge das Verhängnis eines harten Determinismus bedeutet oder, ob ihrer Ansicht nach, von Freiheit- wie gering auch immer- auszugehen ist. Diese äußerst komplexe und umfangreich zu erörternde Frage, welchen Freiheitsspielraum, welchen Aktionsradius der selbstbewusste Mensch nach Wittgenstein und Lacan hat, kann hier nicht mehr in der notwendigen Ausführlichkeit erörtert werden. Dennoch möchte ich diese Untersuchung nicht beenden, ohne ein paar Bemerkungen zur Frage, wo und wie Veränderung Wittgenstein und Lacan zufolge möglich ist und wo sich ihrer Ansicht nach Freiräume eröffnen zu machen.

Entgegen dem ersten Anschein lassen sich die Strukturen der Faktizität für den Sprachgebrauch weder mit Wittgenstein noch mit Lacan radikal deterministisch deuten. Ihr beider Fokus liegt zwar auf stabilisierenden Faktoren, auf der „Trägheit“ der sozio-symbolischen Strukturen, nichtsdestotrotz schließen sie Veränderung nicht aus. Besonders Wittgenstein betont in seinem Spätwerk die Offenheit und Nicht-Festgelegtheit des Sprachgebrauchs und schafft mit seiner Absage an einen Regel-Essentialismus Raum für Möglichkeiten von Veränderung und Transformation. Dass einzelne Praktiken und Sprachspiele sich ändern, d.h., dass sich die entsprechenden Regeln und Normen wandeln, konstatiert Wittgenstein wie ein Faktum:

Andererseits ändert sich das Sprachspiel mit der Zeit (ÜG 256).

Aber was Menschen vernünftig oder unvernünftig erscheint, ändert sich. Zu gewissen Zeiten scheint Menschen etwas vernünftig, was zu andern Zeiten unvernünftig schien. U.u. (ÜG 336).

[...] neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen, und andre veralten und werden vergessen (PU § 23).

Ein wesentliches Merkmal von Wittgensteins Konzeption ist, dass es keinen Aspekt innerhalb eines Sprachspiels oder eines Weltbildes gibt, der als absolut gewiss oder als ein für allemal gewiss und daher als unverrückbar fest gilt (vgl. Kober 1993, 341). Veränderungen können überall stattfinden, denn es besteht stets die Möglichkeit, dass neue Entdeckungen, die unsere Vorstellung von den „Tatsachen“ revidieren, unsere Sprachspiele und die Bedeutung unserer Begriffe verändern: „Stellen wir uns die Tatsachen anders vor als sie sind, so verlieren gewisse

Sprachspiele an Wichtigkeit, andere werden wichtig. Und so ändert sich, und zwar allmählich, der Gebrauch des Vokabulars der Sprache“ (ÜG 63). Nach Wittgenstein bedeutet dies jedoch nicht, dass ein Einzelner gleichsam aus dem Nichts ein neues Paradigma oder Sprachspiel erschaffen könnte. Veränderung erfolgt stets auf dem Boden der zur Verfügung stehenden Informationen und Regeln innerhalb der praktizierten oder überlieferten diskursiven Sprachspiele der Gemeinschaft (vgl. ebd., 348), sodass neue Regelinterpretationen und Normenbefolgungen nur in einem gewissen Rahmen, der kein absolut gültiger, sondern ein sozial verbindlicher Rahmen ist, durchgesetzt werden können. Dass keine Möglichkeit besteht, absolute Rationalitätsstandards zu begründen, dass es keine „Bedeutung-an-sich“ im Sinne einer diesbezüglich vermeintlich vorausliegenden oder zu entdeckenden Wesenheit gibt, bedeutet für Wittgenstein nicht, dass wir einfach neue, andere Regeln und Normen adaptieren könnten, denn *für uns* sind unsere Rationalitätsstandards und unsere spezifischen Sprachspiele nicht willkürlich, da sie es sind, die unsere Kulturgemeinschaft im Laufe der Zeit hervorgebracht hat und auf die wir im Zuge unserer Erziehung abgerichtet worden sind (vgl. ebd., 349). Nur in Bezug auf diese Standards, diese alltagspraktischen Sprachspiele, die in eine Lebensform eingebettet sind, die Lebensform sind, können wir rational und sinnvoll handeln. Nur sie geben uns beim Sprechen, Handeln und Interagieren Orientierung.

Auch für Lacan gilt, dass das symbolische Universum nie ein für alle mal „zugenäht“ werden kann. Die Janus-Köpfigkeit des Signifikanten bedingt, dass das Signifikanten-Schicksal das Sein des Subjekts nie zur Gänze determiniert, denn mag das Subjekt dem „Anderen“, der symbolischen Ordnung, noch so sehr unterliegen und mögen die Maschen des Signifikanten-Netzes, von denen es gegliedert und durchzogen wird, noch so eng geknüpft sein, so bleibt doch immer ein Rest, ein Überschuss an Sinn. Das Subjekt bleibt für Lacan stets in der Schwebelage zwischen seiner schicksalhaften Versteinerung im Signifikanten, der für einen anderen sein Subjekt-Sein repräsentiert, und andererseits der Unbestimmtheit des noch nicht begriffenen Realen (vgl. Braun 2007, 319). Da jede sprachliche Setzung immer nur Teilaspekte der Wirklichkeit fassen und beschreiben kann, ist es wesentlich, dass die vorherrschenden Bedeutungen durch alternative, konkurrierende Setzungen relativiert werden. Lacan sieht das Ziel der Analyse darin den sprachlich erzeugten Sinn, der sich in starren Strukturen verfestigt, zu verflüssigen, Sinnkonstrukte zu hinterfragen und die sprachlich-imaginären Fixierungen, in denen das Subjekt verfangen ist, aufzulösen. Dies soll im psychoanalytischen Gespräch geschehen. Hier kann der Analysand zu einem „vollen“, d.h. wahrhaften, Sprechen gelangen, in dem sich das „*objet véritable*“ bekunden kann. In den Äußerungen des Unbewussten, in dem, was im Alltagsdiskurs nicht zugelassen wird und das sich dem Verständnis der herrschenden Ordnung des Diskurses nicht fügen will und sich auch nicht in die Einheit eines Ich-Bewusstseins einpassen lässt, hofft

die Psychoanalyse so etwas wie einen letzten Rest „authentischen Sinns“ bergen zu können, dem auf dem Wege der Versprachlichung Anerkennung verschafft werden soll (vgl. Thomann 2004, 17). Für Lacan ist ganz klar, dass es sich hier höchstens um eine partielle Befreiung des sprechenden Subjekts von den sprachlich fixierten Zwängen handeln kann. Nichtsdestotrotz steht bei ihm dem Befund der Selbstentfremdung des Menschen in der Ordnung der Sprache die Hoffnung gegenüber, im Sprechen des Menschen, und sei es auch noch so partiell, einen Zugang zu einer „Wahrheit“, zu einer geheimen Sinnreserve, die sich hartnäckig dem Verständnis des herrschenden Diskurses widersetzt, zu finden, in dem sich das „wahre“ Subjekt des Unbewussten enthüllt (vgl. ebd.). Der Akt des freien, unzensierten Sprechens, in dem das Subjekt alle Masken fallen lässt, alle Regeln, alle Rechte und Pflichten aufkündigt und sich vom Ich häutet, soll dazu führen, dass es sich in einer veränderten Position wiederfindet. Dieser Akt, der den Horizont der Freiheit des Subjekts ausschreitet, ist Lacans Antwort auf die Frage, wie es um die Möglichkeiten des Sich-Änderns bestellt ist, wie Veränderung im Sinne von Wandel passieren und gedacht werden kann.

## IX. Zusammenfassung

In der vorliegenden Diplomarbeit werden die Theorien Ludwig Wittgensteins und Jacques Lacans zum Thema „Sprache, Wirklichkeit und Subjekt“ untersucht. Der Grundgedanke, der die Analyse leitet und rahmt, ist, dass die innere Verfasstheit einer Sprache, ihr Begriffsinventar, die Grenzlinien, die sie bei der Darstellung von Wirklichkeit zieht, das Denken, Handeln, Fühlen und Erleben des Menschen reguliert, ohne, dass sich dieser im Normalfall der Sprache als Medium seines Denkens und Weltverstehens bewusst ist. Seit der sprachphilosophischen Wende wird Sprache- aus der Verklammerung der lange Zeit vorherrschenden repräsentationalistischen, abbildtheoretischen Konzeption befreit- als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung verstanden. Im Zentrum dieser Entwicklung, die mit einer verstärkten Hinwendung zur Sprache einhergeht, steht die Einsicht, dass alle Erkenntnis der Sprachlogik folgen muss und die sprachlichen Strukturen und Regeln die Voraussetzung und Grenze des Erkennbaren bilden.

Wittgenstein und Lacan gelten, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, als Protagonisten des linguistischen Paradigmas. Ihre theoretischen Ansätze können als zwei Spielarten des *linguistic turn* verstanden werden. Obwohl ihre Namen für unterschiedliche Schulen stehen- Analytische Sprachphilosophie und Strukturelle Psychoanalyse- lassen sich in ihren Denkansätzen eine Reihe an Berührungspunkten ausmachen, die im Zuge und verstärkt gegen Ende der Arbeit diskutiert werden. Zunächst wird es darum gehen anhand ihrer Theorien die epistemologischen und subjektkonstitutiven Implikationen auszuloten, die mit dem Paradigmenwechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie verbunden sind. Systematische Voraussetzung der Untersuchung ist, dass Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie drei Disziplinen sind, die nicht unabhängig voneinander „betrieben“ werden können, d.h., dass man durch die Arbeit an Fragestellungen innerhalb eines dieser Bereiche unweigerlich zu damit verwobenen Problemen aus den beiden anderen Bereichen gelangt. Obwohl die Sprachphilosophie im Vordergrund steht, wird es somit darum gehen, auf ihrer Basis erkenntnistheoretische bzw. ontologische Überlegungen anzustellen. Anhand von Wittgensteins Sprachspielkonzeption werden zuerst grundlegende Fragen der Sprachsozialisation, des Erstsprachenerwerbs mit seiner Pädagogik des „Abrichtens“ sowie Ansätze zum Regelfolgen und einer kriteriellen Semantik erörtert. Besonderes Augenmerk gilt hier den nicht-rationalen Elementen des primitiven Spracherwerbs, den pragmatischen Aspekten, die jeden Wortgebrauch begleiten und fundieren. Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung wird anhand einzelner Beispiele diskutiert und in Opposition zu einer essentialistischen Auffassung von Bedeutung und der mentalistischen Konzeption sprachlicher Verständigung gebracht. Da im primitiv-fundamentalen Sprach- bzw. Wissenserwerb nach Wittgenstein keine Überlegungen, d.h. keine expliziten Regeln, keine

Begründungen, keine Erläuterungen involviert sind, sondern es um den Ausbau eines primitiven Benehmens geht (vgl. Z 545), bezeichnet er diese Art der Konditionierung als „Abrichtung“. Im Zuge der Erörterung wird es darum gehen diesen semantisch vorbelasteten Terminus in ein rechtes Licht zu rücken und Wittgensteins Gründe für dessen Verwendung zu beleuchten. Es wird sich zeigen, dass er mit diesem Begriff den für diese Arbeit entscheidenden Gedanken, dass im rudimentären Spracherwerb keine Regeln vermittelt werden, sondern das Kind, der Lernende zu einem bestimmten Reagieren auf Zeichen erzogen wird, zum Ausdruck bringt. Rationalisierende Erklärungen spielen im primitiv-fundamentalen Sprach- und Wissenserwerb, welcher die Grundlage für jedes weitere Wissen bildet, keine Rolle. Im Anschluss daran werden die Implikationen der Hineinerziehung in eine gesellschaftlich fundierte Sprachpraxis und damit der „Abrichtung“ auf ein epistemisches System untersucht und erörtert. Die Abrichtung auf fundamentale epistemische Inhalte, Wahrheits- und Rationalitätsstandards bzw. Gewissheiten wird dabei als notwendige Voraussetzung für einen elaborierter werdenden Unterricht innerhalb einer Sprach- und Weltbildgemeinschaft verständlich werden. Die Begriffe und der epistemische Inhalt des so erworbenen Weltbildes bilden die Basis für die weiteren Handlungen der auf diese Weise in die Gemeinschaft eingeführten Mitglieder. In der Folge beginnt eine längere Diskussion über den Status von Gewissheit ausdrückenden Sätzen und Wittgensteins Beharren auf der kategorialen Differenz zwischen „Wissen“ einerseits und „Gewissheit“ andererseits. Eine genauere Lektüre von *Über Gewissheit* wird zeigen, dass unser Wissenssystem und unsere epistemischen Praktiken nach Wittgenstein auf unanzweifelbaren Gewissheiten, auf Annahmen, Regeln und Prinzipien beruhen, die selbst unbegründet oder zumindest nicht letztgültig begründet sind. Im Zusammenhang mit den Untersuchungen zu Wittgensteins These der Unbegründbarkeit unserer Weltbildgewissheiten wird das Problem der Wahrheit erörtert und die zugrundeliegende metaphysische Position charakterisiert.

Im Anschluss an eine Analyse seines vieldiskutierten „Privatsprachenarguments“, in dem Wittgenstein die Unmöglichkeit einer privaten (Empfindungs-)Sprache und die Notwendigkeit äußerer Kriterien für das Feststellen von psychischen Sachverhalten konstatiert und damit das Postulat epistemischer und semantischer Privatheit und die Vorstellung vom epistemisch autonomen Erkenntnissubjekt zurückweist, wird sich der Fokus der Untersuchung noch expliziter nach „innen“, auf den Bereich mentalen Erlebens und den Themenkreis der Ich-Konstitution und Subjektwerdung richten. Lacans Subjekttheorie wird hier als Referenzmodell dienen, um der Frage nach dem Selbstverhältnis des Menschen, also nach der Beziehung, die der Einzelne als Subjekt zu sich selbst unterhält, nachzugehen. Der französische Psychoanalytiker ist in diesem Zusammenhang besonders geeignet, um an ihn die Frage nach dem Schicksal des Subjekts zu richten, da sein Werk einerseits *in nuce* eine Subjekt-Theorie darstellt- kein Prozess,

keine Struktur wird bei ihm ohne Subjekt gedacht- andererseits, weil er das Subjekt aus der Sprache ableitet. Allerdings hat die Konstitution des Subjekts über das Medium der Sprache bei Lacan eine alteritätstheoretische Grundlage. Die Tatsache des Hineingeborens in eine je schon gesellschaftlich geleitete Interpretation von Sein und intersubjektiv fundierte Sprachpraxis, in die das sprechende Subjekt hineinerzogen, auf die es „abgerichtet“ wird, impliziert nach Lacan eine Spaltung und Entfremdung des Subjekts. Die Tatsache, dass der Mensch spricht, bedingt seiner Ansicht nach eine unhintergehbare Spaltung des Subjekts. In engem Zusammenhang mit der Konstitution des Subjekts steht das von der Psychoanalyse anerkannte Unbewusste, von dem Lacan postuliert, dass es sprachlich strukturiert ist. In der Untersuchung wird es vornehmlich darum gehen Lacans These der sprachlichen Spaltung des Subjekts, d.h. seine Annahme der Dezentrierung des Subjekts aufgrund der Gegebenheiten der Sprache und des Aufgespannt-Seins des Einzelnen in einer sozialen Beziehungswelt zu explizieren und hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und Implikationen zu befragen. Es wird versucht, die Wurzeln der Lacanschen Interpretation und die Bezugspunkte seiner Theorie der Sprache und des Sprechens zu eruieren, welche sich bei den Linguisten Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson und Émile Benveniste finden werden. Lacans Theorie der Entstellung des Subjekts durch den Signifikanten wird in ihren wesentlichen Konsequenzen erörtert: die Dezentrierung und Spaltung des Subjekts, seine Verortung an einer Leerstelle und damit seine Konstitution als Subjekt des Unbewussten und Lacans Kritik an der Verkennungsfunktion des Cogito. Von besonderem Interesse wird dabei Lacans Unterscheidung zwischen dem „Subjekt der Aussage“ und dem „Subjekt des Aussagens“, zwischen dem Subjekt des Diskurses und dem unbewussten Subjekt, das sich in Form von Versprechern oder Witzen „zu Wort meldet“, gelten. Die Teilung des Subjekts, die sich der Einschreibung in die symbolische Ordnung verdankt, bringt Lacan zufolge einerseits das sprachlich repräsentierte „Ich“ als Produkt hervor, andererseits führt sie zur Entstehung eines noch ausstehenden „Rests“, einer intervenierenden Negativität, dem Subjekt des Unbewussten. Wir werden sehen, dass die Psychoanalyse in diesem „wahren“ Subjekt des Unbewussten- der Doktrin der Determinierung des Subjekts durch den Signifikanten zum Trotz- eine letzte Bastion „authentischen“ Sinns bzw. authentischer Subjektivität bergen zu können hofft.

Im Verlauf der Darstellung der Lacanschen Subjekttheorie und der Analyse seines Sprachdenkens wird sich das Augenmerk immer wieder auf Aspekte richten, die eine Bezugnahme auf ähnliche Ideen bei Wittgenstein ermöglichen. Folgende Problem- und Fragestellungen werden hier Beachtung finden: die Folgen der Sprache für die Wirklichkeitskonstitution und für Bewusstseinsstrukturen, die Problematik der Subjektkonstitution und die Kritik am kartesischen Cogito. Nachdem auch Wittgensteins Position hinsichtlich des Subjekts, wie sie sich einerseits dem *Tractatus*, andererseits seiner Spätphilosophie entnehmen lässt, vorgestellt

wurde, sollen die beiden letzten der hier angeführten Punkte- die Bestimmung des Subjekts und die Kritik am Cogito- einer genaueren Analyse unterzogen werden, um mögliche Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen in den Diskursen Wittgensteins und Lacans in Bezug auf diese Themen aufzuzeigen. Es wird sich herausstellen, dass Wittgenstein und Lacan das Subjekt auf ähnliche Weise aus der Faktizität der Sprache ableiten. Bei beiden findet sich die Idee der Sprache als Strukturgeber des Ich. Außerdem können Schnittstellen hinsichtlich ihrer Ablehnung einer Hypostasierung des *ego cogito* zur *substantia cogitans* und damit verbunden Ähnlichkeiten in ihrer Kritik an der Behauptung eines sinnkonstitutiven, autonomen, einheitlichen Subjekts festgestellt werden. Der entscheidende Unterschied hinsichtlich ihrer Subjektkonzeptionen findet sich in der Vorstellung eines transzendentalen Korrelats der Erfahrung, an der Lacan festhält, und die von Wittgenstein klar zurückgewiesen wird.



### Primärliteratur:

- Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse. Confessiones*. XI. Buch.
- Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale*. Tome 1. Paris: Gallimard. 1966.
- Bourdieu, Pierre u. Passeron, Jean-Claude: *Die Illusion der Chancengleichheit*. Stuttgart: Klett Verlag. 1971.
- Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1979.
- Bourdieu, Pierre: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1994.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [aus dem Franz. von Ulrich Köppen]. – 13. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung* (1900). Studienausgabe Band II. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1972.
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). In: *Gesammelte Werke*. Band XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1999.
- Handke, Peter: *Kaspar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1967.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 2006.
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta. 14. Auflage, 2007.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Leipzig: Reclam. 1971.
- Lacan, Jacques: *Das Werk / von Jacques Lacan*. Hrsg. von Jacques-Alain Miller. In dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. – Weinheim, Berlin: Quadriga Verlag.
- Lacan, Jacques: *Schriften I*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Übersetzt von Rodolphe Gasché, Norbert Haas, Klaus Laermann und Peter Stehlin unter Mitwirkung von Chantal Creusot. – 3., korr. Aufl. – Weinheim, Berlin: Quadriga. 1991.
- Lacan, Jacques: *Schriften II (19)*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1975.
- Lacan, Jacques: *Schriften II*. Übersetzt von Chantal Creusot, Wolfgang Fietkau, Norbert Haas, Hans-Jörg Rheinberger und Samuel M. Weber (3., korr. Aufl.). Weinheim, Berlin: Quadriga. 1991.
- Lacan, Jacques: „Jenseits des Realitätsprinzips“ (1936), in: ders.: *Schriften III*. Weinheim, Berlin: Quadriga. 1986.
- Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint“ (1949), in: ders.: *Schriften I*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1973.
- Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ (1953), in: ders.: *Schriften I*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1973.

- Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch I: Freuds technische Schriften (1953-1954)*. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1990.
- Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch III (1955-1956): Die Psychosen*. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller. Übersetzt von Michael Turnheim. Weinheim und Berlin: Quadriga. 1997.
- Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch IV (1956-57): Die Objektbeziehungen*. Wien: Turia & Kant. 2003.
- Lacan, Jacques: „Das Drängen des Buchstaben im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ (1957), in: ders.: *Schriften II*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1975.
- Lacan, Jacques: *Le Séminaire, livre VI (1958-1959): Le désir et son interprétation* (unveröffentlicht).
- Lacan, Jacques: „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten“ (1960), in: ders.: *Schriften II*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag. 1975.
- Lacan, Jacques: „Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse“ (1964), in: ders.: *Seminar XI*. Weinheim, Berlin. Quadriga. 1986.
- Nietzsche, Friedrich: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (WL) [1873]. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bde. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchges. Auflage. München u.a.: dtv/de Gruyter, 1988 [= KSA; Bd. 15 Konkordanz zur KGW; nicht erhalten sind Abt. I und II (Vorlesungen und Jungendschriften) und die Philologica], 875-890.
- Ricoeur, Paul: „Die Struktur, das Wort und das Ereignis“, in: ders.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel-Verlag. 1973, 101-122.
- Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale (CLG)*. posthum hrsg. von Charles Bally u. Albert Sechehaye (dt. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 1931, 2. Aufl. 1967).
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung- Tractatus logico-philosophicus (TLP)*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen (PU)*. In: *Tractatus logico-philosophicus (TLP)*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tagebücher 1914-16 (TB)*. In: *Tractatus logico-philosophicus (TLP)*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: Friedrich, Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis (WWK)*. Werkausgabe Band 3. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Grammatik (PG)*. Werkausgabe Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Das Blaue Buch (BIB) Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch [BrB])*. Werkausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (BGM)*. Werkausgabe Band 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1989.

Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (BPP). Werkausgabe Band 7. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (Band I und II). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.

Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit* (ÜG). Werkausgabe Band 8. Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.

Wittgenstein, Ludwig: *Diktat für Schlick* (D302). Von von Wright zwischen 1931 und 1932 datiert. In: Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition (BEE). Oxford. 2000.

Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen 1930-1935* (VORL). Aus den Aufzeichnungen von John King und Desmond Lee. Hrsg. von Desmond Lee. Cambridge 1932-1935. Aus den Aufzeichnungen von Alice Ambrose und Margaret Macdonald. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.

Wittgenstein, Ludwig: »Wittgenstein's Notes for Lectures on »Private Experience« and »Sense Data« (NFL) Hrsg. von Rush Rhees. In: *Philosophical Review* 77 (1968), 391-445.

Wittgenstein, Ludwig: „Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen“ (UW), in: J. Schulte (Hrsg.): *Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1989, 101-139.

Wittgenstein, Ludwig: *Wiener Ausgabe* (WA). Bände I-V. Hrsg. von M. Nedo. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001.

### **Sekundärliteratur:**

Anscombe, G. E. M.: „On Private Ostensive Definitions“ (1982), in: Werner Leinfellner [u.a.] (Hrsg.): *Sprache und Ontologie*. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 23. bis 30. August 1981, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky. 1982, 212-217.

Arrington, R.L.: „Making contact in language: the harmony between thought and reality“, in: R.L. Arrington; H.-J. Glock (ed): *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*. London [u.a.]: Routledge. 1991.

Assoun, Paul-Laurent: *Lacan*. Paris: Presses Universitaires de France. 2003.

Bell, David: „Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt“, in: Wilhelm Vossenkuhl [Hrsg.]: *Von Wittgenstein lernen*. Berlin: Akad.-Verl. 1992, 29-51.

Benvenuto, Sergio: „Wittgenstein and Lacan Reading Freud“, in: *Journal for Lacanian Studies* 4 (1) 2006, 99-120.

Bezzel, Chris: *Wittgenstein zur Einführung*. 1. Aufl. – Hamburg: Ed. SOAK im Junius Verl. 1988.

Black, Max.: „Wittgenstein's Language Games“, in: Stuart Shanker (ed): *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*. Vol. Two. From *Philosophical Investigations* to *On Certainty*: Wittgenstein's Later Philosophy. London [u.a.]: Croom Helm. 1986, 74-88.

Braun, Christoph: *Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse*. Berlin: Parodos Verlag. 2007.

Burkhardt, Armin: „Wittgenstein und die Grenzen der Sagbarkeit“, in: Grazer Philosophische Studien 38. 1990, 65-98.

Cioffi, Frank: *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press. 1998.

- Dolar, Mladen: „Das Cogito als das Subjekt des Unbewussten“, in: Jürgen Trinks (Hrsg.) *Bewusstsein und Unbewusstes*. Wien: Turia + Kant. 2000, 42-74.
- Fischer, Hans Rudi: *Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*. Frankfurt am Main: Athenäum. 1987.
- Flatscher, Matthias: *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein*. Diss. Universität Wien. 2006.
- Gardiner, Patrick L.: *Schopenhauer*. Harmondsworth: Penguin. 1963.
- Gargani, Aldo Giorgio: „Sprachkritik, Ethik und Psychoanalyse in Wittgensteins Werk“, in: Fritz Wallner und Arne Haselbach [Hrsg.]: *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*. Wien: Braumüller. 1990, 39-52.
- Grondin, Jean: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2001.
- Hacker, P.M.S.: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*. Übersetzt von Ursula Wolf. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1978.
- Haller, Rudolf: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise“, in: R. Haller (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*. Beiträge des Wittgenstein-Symposiums von Rom 1979 [Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 5]. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky. 1981, 57-68.
- Hammermeister, Kai: *Jacques Lacan*. München: C.H. Beck. 2008.
- Hintikka, Merrill B.; Hintikka, Jaakko: *Untersuchungen zu Wittgenstein*. Übersetzt von Joachim Schulte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1996.
- Janik, Allan / Toulmin, Stephen Edleston: *Wittgensteins Wien*. Übersetzt von Reinhard Merkel unter Mitw. von Allan Janik und Marcel Faust. München [u.a.]: Piper. 1987.
- Kellerwessel, Wulf: *Wittgensteins Sprachphilosophie in den "Philosophischen Untersuchungen"*. Frankfurt [Heusenstamm] u.a.: Ontos-Verlag. 2009.
- Kemmerling, Andreas: „Gilbert Ryle: Können und Wissen“, in: J. Speck (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart III*. Göttingen 1975, 126-166.
- Kober, Michael: *Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewissheit“*. Berlin, New York: de Gruyter. 1993 (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 35).
- Krebs, Andreas: *Worauf man sich verlässt. Sprach- und Erkenntnisphilosophie in Ludwig Wittgensteins "Über Gewissheit"*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2007.
- Lange, E.M.: *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-Philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*. Cuxhaven: Junghans. 1989.
- Lenk, Hans: „Zu Wittgensteins Theorie der Sprachspiele“, in: *Kant-Studien* (58, 1967), 458-480.
- Lütterfels, Wilhelm: „Das »Durcheinander« der Sprachspiele. Wittgensteins Auflösung der Mentalismus-Alternative“, in: Eike von Savigny und Oliver R. Scholz (Hrsg.): *Wittgenstein über die Seele*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995.
- Majetschak, Stefan: *Ludwig Wittgensteins Denkwege*. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Alber. 2000.
- Meder, Norbert: „Wittgenstein: Die Antizipation der Postmoderne“ (1984), in: Roderick M. Chisholm; Johann Chr. Marek; John T. Blackmore; Adolf Hübner (Hrsg.): *Philosophie des Geistes, Philosophie der Psychologie*. Akten des 9. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 19. bis 26.

August 1984, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky. 1985, 519-522.

Mersch, Dieter: „Zur Einführung. Ludwig Wittgenstein. Porträt eines geistigen Abenteurers“, in: Dieter Mersch (Hrsg.): *Gespräche über Wittgenstein*. Wien: Passagen-Verlag. 1991, 11-49.

Miller, Jacques-Allain: „An Introduction to Seminars I and II. Lacan's Orientation Prior to 1953 (III)“, in: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (eds.): *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*. New York: Suny Press. 1996, 26-35.

Nagel, Ludwig: „Wittgenstein und die Postmoderne“, in: Fritz Wallner und Arne Haselbach [Hrsg.]: *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*. Wien: Braumüller. 1990, 53-69.

Pagel, Gerda: *Jacques Lacan zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag. 1989.

Pears, David: *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol. I + II. Oxford: Clarendon Press. 1988.

Posner, Roland [Hrsg.]: *Semiotik. Ein Handbuch zu den Zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 2003.

Ryle; Gilbert: *The Concept of Mind*. London u.a.: Hutchinson. 1951.

Safouan, Moustapha: *Lacaniana. Les séminaires des Jacques Lacan 1953-63*. Paris: Fayard. 2001.

Schneider, Hans Julius; Matthias Kroß (Hrsg.): *Mit Sprache spielen: die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin: Akademie Verlag. 1999.

Schroeder, Severin: *Das Privatsprachen-Argument. Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck*. Paderborn, Wien [u.a.]: Schöningh. 1998.

Schulte, Joachim: *Wittgenstein. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam. 1989.

Sedmak, Clemens: *Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi B. V. 1996.

Specht, Ernst Konrad: *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*. Bonn: Univ. Habil.-Schrift. 1963.

Thomann, Erik: *Die Entmündigung des Menschen durch die Sprache*. Wien: Passagen Verlag. 2004.

Weber, Samuel: *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*. Wien: Passagen-Verlag. 2000.

Wellmer, Albrecht: *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*. Hrsg. von Thomas Hoffmann, Juliane Rebentisch und Ruth Sonderegger. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2004.

Wuchterl, Kurt.: *Philosophie und Religion*. Stuttgart: UTB 1199. 1982.

Žižek, Slavoj: „Die Substitution zwischen Interaktivität und Interpassivität“, in: Robert Pfaller (Hrsg.): *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*. Wien [u.a.]: Springer. 2000, 13-32.

### Internetquellen:

Lange, Ernst Michael: „Wittgensteins Revolution. Das Problem der Philosophie und seine Auflösung“ (2009). Online im Internet: URL: <http://www.emlange.de/inhalt/ueberWittgenstein/pdf/LWPganzWSrev.pdf>, < zuletzt eingesehen am 24. 5. 2011 >

Christoph Michel und Albert Newen: „Wittgenstein über Selbstwissen: Verdienste und Grenzen seiner Sprachspiel epistemologie“, [http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/staff/newen/download/papersonline/michel\\_newen\\_selbstwissen\\_bei\\_wittgenstein.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/staff/newen/download/papersonline/michel_newen_selbstwissen_bei_wittgenstein.pdf), < zuletzt eingesehen am 24. 5. 2011 >

Widmer, Peter: „Descartes und Lacan. Wie cartesianisch ist die Psychoanalyse?“ [PDF], [http://www.sciacchitano.it/Soggetto/Descartes\\_und\\_Lacan.pdf](http://www.sciacchitano.it/Soggetto/Descartes_und_Lacan.pdf), < zuletzt eingesehen am 24. 5. 2011 >

## Abstract

In der vorliegenden Arbeit werden die Theorien Ludwig Wittgensteins und Jacques Lacans zum Thema „Sprache, Wirklichkeit und Subjekt“ untersucht. Am Beispiel ihrer theoretischen Ansätze werden die epistemologischen und subjektkonstitutiven Implikationen ausgelotet, die mit der „sprachkritischen Wende“, dem Paradigmenwechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie in den Geistes- und Sozialwissenschaften, verbunden sind.

Wittgenstein und Lacan gelten, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, als Protagonisten des linguistischen Paradigmas. Ihre Ansätze können als zwei Spielarten des *linguistic turn* verstanden werden. Obwohl sie Vertreter völlig unterschiedlicher Fachrichtungen sind - Analytische Sprachphilosophie und Strukturelle Psychoanalyse - lassen sich in ihren Denkansätzen eine Reihe an Berührungspunkten ausmachen, die im Verlauf und verstärkt gegen Ende der Arbeit diskutiert werden. Es zeigt sich, dass ihre Sprachkonzeptionen und ihre Positionen bezüglich des Subjekts Gemeinsamkeiten aufweisen. Konkret werden sich Ähnlichkeiten hinsichtlich ihrer Betonung der wirklichkeitskonstitutiven Funktion von Sprache, ihrer Einwände gegen die mentalistische Bedeutungstheorie, ihrer Kritik am Privatheits-Postulat und ihrer Auseinandersetzung mit dem kartesischen Cogito feststellen lassen. Grundlegende Unterschiede in ihren Auffassungen werden dabei selbstverständlich nicht außer Acht gelassen. Der Versuch einer komparatistischen Miniaturstudie zu Kon- und Divergenzen im Denken Ludwig Wittgensteins und Jacques Lacans gliedert sich ein in eine umfassende Darstellung und ausführliche Erörterung der Positionen der beiden Denker zu den titelgebenden Begriffen: Sprache, Wirklichkeit und Subjekt. Anhand von Wittgensteins Sprachspielkonzeption werden zunächst grundlegende Fragen der Sprachsozialisation, des Erstspracherwerbs mit seiner Pädagogik des „Abrichtens“ sowie Ansätze zum Regelfolgen erörtert. Da im primitiv-fundamentalen Spracherwerb nach Wittgenstein keine Überlegungen, d.h. keine expliziten Regeln und Begründungen, involviert sind, sondern es um den Ausbau eines primitiven Benehmens geht, bezeichnet er diese Art der Konditionierung als „Abrichtung“. Im Zuge der Erörterung wird es darum gehen diesen semantisch vorbelasteten Terminus in ein rechtes Licht zu rücken und Wittgensteins Gründe für seine Verwendung zu beleuchten. Da für Wittgenstein sprachliche Kompetenz auch eine Form von Wissen darstellt, wird in der Folge seine Strukturierung unseres epistemischen Vokabulars und damit einhergehend sein in den *Philosophischen Untersuchungen* und in *Über Gewissheit* vorgelegter Entwurf einer möglichen Beschreibung der Struktur unseres Wissens diskutiert. Besonderes Augenmerk gilt hier der Frage, welche Voraussetzungen und „zwingenden“ Implikationen jene Begriffs- bzw. Wissensstruktur besitzt. Im Anschluss an eine Analyse seines vieldiskutierten „Privatsprachenarguments“, in dem Wittgenstein die Unmöglichkeit einer privaten (Empfindungs-)Sprache und die Notwendigkeit äußerer Kriterien für das Feststellen von

psychischen Sachverhalten konstatiert und damit der Konzeption des frei über seine Interpretationsleistungen verfügenden Erkenntnissubjekts eine Absage erteilt, richtet sich der Fokus der Untersuchung auf den Themenkreis der Ich-Konstitution und Subjektwerdung. Lacans Subjekttheorie dient hier als Referenzmodell, um die Frage nach dem Selbstverhältnis des Menschen, d.h. nach der Beziehung, die der Einzelne als Subjekt zu sich selbst unterhält, zu diskutieren. Dabei werden wir erfahren, inwiefern nach Lacan aus der Tatsache, dass der Mensch spricht und sich im Medium einer ihm vorgängigen, fremden Sprache, dem „großen Anderen“, denken und erkennen muss, eine irreduzible Spaltung seiner selbst resultiert. Lacans Versuch einer theoretischen Formalisierung der psychoanalytischen Erfahrung der Subversion des seiner selbst bewussten Ichs durch sein Unbewusstes wird dargestellt und vor dem Hintergrund einer eingehenden Analyse seiner Theorie der Sprache und des Sprechens aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Von besonderem Interesse wird hier seine These der sprachlichen Spaltung und Entfremdung des Subjekts sein. Ganz allgemein lässt sich die Untersuchung von der Frage leiten, welche Konsequenzen bzw. Schlüsse aus der Einsicht der Sprache als apriorische Grundlage menschlicher Erkenntnis gezogen werden (können/müssen), beziehungsweise inwieweit klassische bewusstseinsphilosophische Interpretationsansätze und Subjektivitätsparadigmen, die an der Vorstellung des „Ich“, das sich als Selbsttransparenz des Bewusstseins, als Selbstverfügbarkeit und subjektive Autonomie manifestiert, festhalten, unter ihrem Eindruck „haltbar bleiben“.



## Abstract (English)

### *Language, reality and the human subject in Ludwig Wittgenstein and Jacques Lacan*

This thesis investigates Ludwig Wittgenstein's and Jacques Lacan's approaches to, and conceptions of, language, reality and the human subject. Using the example of their theories the epistemological implications of the *linguistic turn* and questions concerning the constitution of the subject, which are related to this paradigm shift from the philosophy of consciousness to the philosophy of language are explored. Both Wittgenstein and Lacan - albeit, of course, for different reasons- are considered to be protagonists of the linguistic paradigm. They both embody a *linguistic turn* in 20th century thought. Although they are classified with different theoretical traditions and schools of thought- analytic philosophy of language and structural psychoanalysis- there are enlightening points of contact and relations between their positions, which are examined and discussed within and particularly at the end of this thesis. It is found that there are similarities between their thought with regard to their conceptions of language and their positions on the human subject. Four aspects will be pointed out on which their lines of thought converge: their insistence on the fact that language is constitutive of reality rather than merely reflective of it, their polemics against a mentalistic view of meaning, their argument against the possibility of a private language and their critique of the Cartesian cogito. Although the inquiry reveals similarities between Wittgenstein's and Lacan's views it equally highlights important differences between their theoretical approaches. This "miniature" comparative study on convergences and divergences between Wittgenstein and Lacan, which raises no claim to completeness and absoluteness, is embedded in a comprehensive analysis of their positions on the concepts, which inspired the title of this work: language, reality and the human subject.

In a first step important questions concerning language socialisation and (first) language acquisition, with a special emphasis placed on the idea of 'training' and the problem of rule-following, are discussed on the basis of Wittgenstein's concept of 'language games'. Given that, according to Wittgenstein, at a preliminary or early state in our acquaintance with language no reasoning is involved, no explicit rules or reasons for certain claims are given, but the aim of the teaching of language is that the learner obtains a certain degree of mastery, that he or she acquires a capacity and ability, Wittgenstein calls this mode of teaching 'training' [*Abrichtung*]. The aim of the following discussion is to put this, in German, negatively connoted term into the right perspective, i.e. to examine the reasons for Wittgenstein's use of it and to gain a deeper insight into his understanding of language acquisition.

Then, in view of the fact that for Wittgenstein the ability to speak a language is a kind of knowledge, his structuring of our epistemic vocabulary and, associated therewith, his concept of a

possible description of the (hierarchical) structure of our knowledge, the way he presents it in the *Philosophical Investigations* and in *On Certainty*, are analysed and discussed. In this context, special attention is given to the underlying conditions and "forcing" implications of our conceptual structure. After a profound analysis of his much-discussed private language argument, in which Wittgenstein attacks the idea of a truly private language and stresses the requirement of external criteria for the identification of private sensations, mental states and internal experiences and thus rejects the idea of a self-sufficient, lucid, autonomous subject as origin and foundation of knowledge, liberty and language, the analysis focuses on the problem of the constitution of the subject. Within the framework of Lacan's theory of the subject the question about man's conception of and relationship to himself is discussed. We will see that, according to Lacan, the fact that the human being speaks, that we are compelled to think and express ourselves in a language (the "Other") that exists prior to our entry into it, results in the splitting of the subject. Lacan's formalization of the psychoanalytic experience of the subversion of the self-conscious subject (the subject of thought) by the unconscious is presented and, against the background of a comprehensive discussion of his theory of language, from a variety of perspectives examined. Special attention is thereby given to Lacan's idea of the split subject and his concept of alienation through language. In general terms, the investigation is guided by the question what conclusions are (can/must be) drawn from the concept of language as the 'a priori' condition of human knowledge, and associated therewith, whether, and if yes, to what extent traditional mentalist theories and paradigms of subjectivity, which adhere to the idea of a self-transparent, stable, integral, autonomous ego, are still tenable in the light of this important insight.

## Curriculum vitae

*Name:* Flora Rimpler

*Geburtsdatum:* 24.10.1984

*Geburtsort:* Wien

*Staatsbürgerschaft:* Österreich

### *Ausbildung:*

1991 - 1995 Volksschule in Wien

1995 - 2003 Goethe-Gymnasium Astgasse AHS in Wien  
Maturaabschluss

2004 - voraussichtlich Dezember 2011: Studium der Philosophie an der Universität Wien

Sommersemester 2007: Erasmus-Studiensemester in Frankreich an der Université de Nice Sophia Antipolis - Studium der Philosophie

November 2008- November 2009: Wissenschaftliche Mitarbeit im Studienzentrum des Filmarchiv Austria

August 2010- November 2011: Regieassistentz „A:B – We Are Sisyphos“ (Golden Girls Filmproduktion) Regie und Drehbuch: Peter Brunner (Klasse: Michael Haneke)