

Andrea Birk

VOM VERSCHWINDEN DES SUBJEKTS

EINE HISTORISCH-SYSTEMATISCHE

UNTERSUCHUNG ZUR

SOLIPSISMUSPROBLEMATIK BEI

WITTGENSTEIN

Dissertation zur Erlangung des Doktors der Philosophie
(Dr. phil.) an der Geisteswissenschaftlichen Sektion,
Fachbereich Philosophie

vorgelegt von
Andrea Birk

- 1. Referent: Prof. Dr. Jürgen Mittelstraß**
- 2. Referent: Prof. Dr. Gottfried Gabriel**

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Dezember 2004

Inhaltsübersicht

Einleitung	S. 5
I. Teil Solipsismus in den Tagebüchern 1914-1916 und im Tractatus	S. 10
1. Vorgeschichte: Epistemische Subjektivität und Formen ihrer Überwindung.....	S. 13
1.1 Die Entwicklung subjektorientierten Denkens in der Erkenntnistheorie.....	S. 13
1.2 Schopenhauers Subjektverständnis.....	S. 17
1.3 Die sprachanalytische Überwindung der Subjektivität.....	S. 23
2. Schopenhauers Einfluss auf Wittgensteins Frühphilosophie.....	S. 26
2.1 Wittgensteins Auseinandersetzung mit Schopenhauer in den Tagebüchern 1914-1916.....	S. 28
2.2 Der Einfluss von Schopenhauers Ästhetik auf den Tractatus.....	S. 35
2.2.1 Das Subjekt.....	S. 37
2.2.2 Die logische Form.....	S. 39
2.2.3 Kontemplativer Solipsismus.....	S. 46
3. Die Bedeutung von Otto Weininger.....	S. 51
3.1 Subjektivität und Logik bei Weininger.....	S. 53
3.1.1 Weiningers Kritik an der empirischen Psychologie.....	S. 53
3.1.2 Logik und Gedächtnis.....	S. 56
3.1.3 Logik und Subjektivität.....	S. 59
3.2 Die ethische Forderung nach Genialität.....	S. 60
3.2.1 Der Unterschied zwischen psychologischer und philosophischer Einheit von Ich und Welt.....	S. 61
3.2.2 Genialität und Ethik.....	S. 65
3.3 Ethische Haltung anstatt wissenschaftliche Methode.....	S. 69
4. Zeigen – die abbildtheoretische Ausdrucksform des kontemplativen Solipsismus im Tractatus.....	S. 75
4.1 Der Unterschied von Sagen und Zeigen im Kontext der Logik....	S. 77
4.1.1 Die logische Form als Paradigma des Zeigens.....	S. 78
4.1.2 Kontemplative Aspekte des Zeigens der logischen Form.....	S. 80
4.1.3 Subjektivität und das Zeigen der logischen Form.....	S. 83
4.2 Die Verwendung des Terminus „Zeigen“ im Rahmen der Solipsismusthematik.....	S. 87
4.2.1 Das Reden über die logische Form in unsinnigen Scheinsätzen...	S. 88
4.2.2 Die Welt ist meine Welt.....	S. 90
4.2.3 Das ethische Anrennen gegen die Grenzen der Sprache.....	S. 92

II. Teil	Die sogenannte „Zwischenphase“ von 1929 bis 1936: Experimentieren mit der solipsistischen Sprech- und Denkweise.....	S. 98
1.	Wiederaufnahme der Solipsismusthematik in den Jahren 1929/30: Altes und Neues.....	S. 100
1.1	Die Tractatus-Kritik und ihre Auswirkungen auf den Solipsismus.....	S. 101
1.2	Sprachprobleme.....	S. 107
2.	Das Gesichtsfeld.....	S. 110
2.1	Die Verwendung des Terminus „Gesichtsfeld“ unter veränderten phänomenologischen Bedingungen – das Problem des Subjekts.....	S. 112
2.2	Folgen der Phänomenologiekritik für den Terminus „Gesichtsfeld“ – weitere Probleme für den Solipsismus.....	S. 118
2.3	Solipsismus im Big Typescript.....	S. 122
2.3.1	Phänomenologie.....	S. 124
2.3.2	Idealismus etc.	S. 128
3.	Die „despotische“ Sprachform.....	S. 134
3.1	Die Entwicklung der „despotischen“ Sprachform im Jahr 1930...	S. 135
3.2	Die Auseinandersetzung mit der Rede von Schmerzempfindungen im Big Typescript.....	S. 139
3.3	Das solipsistische Bezeichnungssystem im Blauen Buch.....	S. 145
III. Teil	Spuren des kontemplativen Solipsismus in der Spätphilosophie.....	S. 152
1.	Philosophie als Therapie.....	S. 155
1.1	Wittgensteins Ablehnung des theoretischen Ansatzes in der Spätphilosophie.....	S. 156
1.2	Das Therapiekonzept in den Philosophischen Untersuchungen..	S. 159
1.3	Der Stil der Philosophischen Untersuchungen.....	S. 161
2.	Das Privatsprachenargument.....	S. 168
2.1	Die Idee der privaten Sprache.....	S. 171
2.2	Die Rede von Empfindungen in der alltäglichen Sprache.....	S. 174
2.3	Das Gedankenexperiment der privaten Sprache.....	S. 179
2.4	Private hinweisende Definitionen in der normalen Sprache.....	S. 184
2.5	Vorteile der therapeutischen Vorgehensweise.....	S. 187
3.	Ausdrucksformen des kontemplativen Solipsismus in der	

	Spätphilosophie: anwendungslose Bilder.....	S. 190
3.1	Das „visuelle Zimmer“ – eine Neuauflage der Gesichtsfeldmetapher aus dem Tractatus.....	S. 192
3.2	Die „despotische“ Sprachform, neu formuliert als „grammatische Bewegung“	S. 197
3.3	Anwendungslose Bilder.....	S. 203
4.	Weltanschauung als Übersicht über die Grammatik.....	S. 205
4.1	Der Begriff „übersichtliche Darstellung“ in Bemerkungen über Frazers Golden Bough.....	S. 207
4.2	Die übersichtliche Darstellung in den Philosophischen Untersuchungen.....	S. 211
4.3	Der Weg zur Übersicht.....	S. 218
4.4	Übersicht und Solipsismus.....	S. 221
	Schlussbemerkung.....	S. 223
	Literaturverzeichnis.....	S. 226

Einleitung

Wenn von Solipsismus bei Wittgenstein die Rede ist, so denken die meisten an den *Tractatus* und an das metaphysische Subjekt, das dort plötzlich inmitten von Überlegungen zu den Themen Welt, Denken, Sprache und Logik „auftritt“. Bei vielen erregt die Diskussion der Solipsismusproblematik in einem Buch, das innerhalb der logischen Analyse einen wichtigen Stellenwert hat, Erstaunen, ja sogar Befremden. Denn Wittgenstein setzt sich damit ausgerechnet mit einer Position auseinander, die eigentlich der Erkenntnistheorie zuzurechnen ist, sich zudem dort nur geringer Beliebtheit erfreut und spätestens nach dem *Linguistic Turn* und der damit einhergehenden sprachanalytischen Kritik an epistemologischen Fragestellungen endgültig für überwunden gilt.

Gewiss, vieles scheint gegen den Solipsismus zu sprechen, denn die Ansicht, dass nur allein Ich existiere, nach landläufigem Verständnis Kernthese dieser philosophischen Position, wird im allgemeinen als absurd, ja schlichtweg als lächerlich angesehen. Dies verbürgt die Praxis des täglichen Miteinander, in der sich der Gedanke des einsamen Ich, des *solus ipse* als konfus und widersprüchlich erweist. So mag es zwar sein, dass jemand, der ernstlich darauf besteht, nur er allein existiere, nicht stringent widerlegt werden kann, da er bereits das Dasein seines argumentierenden Gegenübers bezweifelt, vertreten und durchgehalten werden kann diese Position in der Alltagswirklichkeit jedoch ebenso wenig. Im wirklichen Leben ist der Solipsismus, wie etwa Schopenhauer meint, nur im „Tollhaus“ anzutreffen und bedarf eigentlich gar nicht der Wiederlegung, sondern der Heilung.¹ Ähnliches bringt Russell zum Ausdruck, wenn er schreibt: „The solipsism (...) is a view which is hard to refute, but even harder to believe“.² Diese Ansicht wird auch deutlich in Russells Einleitung zu der englischen Ausgabe des *Tractatus*, in der er Wittgensteins „somewhat curious discussion of Solipsism“ zwar so neutral wie möglich, aber dennoch extrem knapp erörtert und damit wohl darauf abzielt, das Thema des Solipsismus im *Tractatus* als harmlosen Fehltritt in einem ansonsten eher ernstzunehmenden Werk der logischen Analyse zu behandeln.

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], Bd. I, 1995, S. 163.

² B. Russell, *An Outline of Philosophy* [1927], 1976, S. 302.

Hat man - wie einst Russell - nur den *Tractatus* vor Augen, so mag dieser Beurteilung eine gewisse Plausibilität zueigen sein, denn in Wittgensteins Frühwerk überwiegen tatsächlich die Überlegungen zu Themen wie Logik, Sprache und Welt. Betrachtet man jedoch das gesamte Werk, so zeigt sich, dass der Solipsismus nicht die belanglose Nebensache sein kann, als die Russell diese Position gerne erledigt hätte. Vielmehr handelt es sich dabei um ein Thema, das Wittgenstein stets beschäftigt und das sich durch seine gesamte philosophische Entwicklung wie ein roter Faden zieht. Stets aufs Neue wird diese extremste Form von Subjektivität behandelt, beleuchtet unter unterschiedlichen Blickwinkeln und verschiedenen Aspekten - anfangs im Rahmen der logischen Analyse der Sprache, in der Zwischenphase vor dem Hintergrund des sich in der Zeit stark verändernden Sprachkonzepts und schließlich noch einmal in der sogenannten Spätphilosophie im Zusammenhang mit dem Verständnis von Philosophie als Therapie.

Allein die Beobachtung der Tatsache, dass Wittgenstein den Solipsismus in seinem gesamten Werk wiederholt thematisiert, lässt natürlich zunächst offen, wie er sich dazu verhält. Der Rezeption wird jedoch ein Urteil abverlangt. Im allgemeinen besteht dies darin, dass Wittgenstein im *Tractatus* eine solipsistische Position vertrete, die er dann in den *Philosophischen Untersuchungen* verwerfe. Dabei werden generell alle Bemerkungen zum Solipsismus, die sich in den späteren Schriften finden, als Kritik an dieser Position gelesen. Eine solche Interpretation rückt Russells Bewertung im Grunde nur etwas zurecht. Der Solipsismus wird als Jugendsünde abgetan, entschuldigbar deshalb, weil Wittgenstein in reiferen Jahren Abstand davon nimmt.

Diese Interpretation war lange Zeit fast unumstrittener Standard.³ Unter anderem dürfte dies darauf zurückzuführen sein, dass sie sich problemlos einfügt in eine über Jahre ebenso unumstrittene generelle Bewertung von Wittgensteins Werk, nach der es *zwei* Philosophien gibt, wobei letztere, nämlich die *Philosophischen Untersuchungen*, als Kritik an den „Irrtümern“ (PU, Vorwort) ersterer, sprich des *Tractatus*, betrachtet werden muss. Durch zahlreiche weitere Veröffentlichungen von Texten aus dem Nachlass verlagerte sich die Aufmerksamkeit der Exegeten, zumindest zum Teil, von den beiden Hauptwerken auf Manuskripte und Typoskripte. Mit jeder Neuerscheinung wurde die Rezeption differenzierter, detaillierter und veränderte sich schließlich insgesamt. Heute sucht man in der

³ Der bekannteste Vertreter dieser Lesart ist P. M. S. Hacker (*Einsicht und Täuschung*, 1978, S. 87 ff., S. 251 ff.; *Meaning and Mind*, 1990). Er meint, dass Wittgenstein im *Tractatus* einen transzendentalen Solipsismus vertrete, den er im Spätwerk dann eingehend kritisiere.

Forschung weniger Unterschiede als vielmehr Zusammenhänge zwischen dem frühen und dem späten Wittgenstein nachzuweisen und betont Kontinuitäten anstatt Divergenzen. Solche Tendenzen machen sich auch in der Rezeption der Solipsismusproblematik bemerkbar, führen allerdings weniger zu einer tieferen Klärung der Thematik als zu einer Polarisierung der Ansichten: Wenn die einen behaupten, Wittgenstein sei nie ein Solipsist gewesen, meinen die anderen, er habe Zeit seines Lebens eine solipsistische Auffassung vertreten.⁴

Derartig divergierende Urteile hat Wittgenstein unter anderem sich selbst zuzuschreiben. Er verwendet den Terminus „Solipsismus“ nicht immer eindeutig. Manchmal, besonders in der Spätphase, nennt er den Solipsisten mit dem Idealisten in einem Atemzug und scheint dabei das einsame Ich der epistemischen Tradition zu meinen, das eigentlich ins „Tollhaus“ gehört, weil es, die Welt und die Mitmenschen *ausgrenzend*, von sich selbst behauptet, *nur* es existiere. Manchmal, vor allem in der Frühphase, scheint es ihm um eine andere Form des Solipsismus zu gehen, einen Solipsismus, in dem das Subjekt die Distanz zur Welt, die in der Erkenntnistheorie als Subjekt-Objekt-Trennung festgeschrieben wird, dadurch aufhebt, dass es diese *eingrenzt*, dabei aber selbst aus der Realität verschwindet, genauer „zum ausdehnungslosen Punkt zusammenschrumpft“ (T 5.64).

Die Frage, ob Wittgenstein Solipsist war oder nicht, kann daher nicht einfach mit „Ja“ oder „Nein“ beantwortet werden; sie bedarf einer terminologischen Klärung, die schließlich zu einer Differenzierung der Antwort führt. Wie der Titel der Arbeit bereits erahnen lässt, soll die Unterscheidung zwischen dem ausgrenzenden Solipsismus, der die epistemische Trennung zwischen Subjekt und Objekt in letzter Konsequenz zuspitzt, und dem eingrenzenden Solipsismus, der ganz im Gegenteil zur Aufhebung der Trennung führt, den Schlüssel liefern zu der Hauptthese, die hier vertreten wird: Es geht darum nachzuweisen, dass sich

⁴ Als Vertreter erstgenannter Auffassung sind vor allem zu nennen: E. M. Lange (*Wittgenstein und Schopenhauer*, 1989, S. 69), D. Pears (*The False Prison*, 1989, S. 80 ff.; *The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism*, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 4/2, 1996, S. 124-136). Die gegenteilige Ansicht findet sich bei D. Bell (*Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt*, in: W. Vossenkuhl, *Von Wittgenstein lernen*, 1992, S. 29-51, *Solipsism and Subjectivity*, in: *European Journal of Philosophy*, Volume 4/2, 1996, S. 155-174), G. Gabriel (*Solipsismus: Wittgenstein, Weininger und die Wiener Moderne*, in: *Zwischen Logik und Literatur*, 1991, S. 89-109; *Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, 1993, S. 149 ff., S. 184 ff.), S. Lalla (*Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein*, 2002) und W. Vossenkuhl (*Wittgenstein*, 1995, S. 176 ff.; *Wittgensteins Solipsismus*, in: W. Lütterfelds, A. Roser (Hg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, 1999, S. 213-243).

Wittgensteins vielzitierte kritische Bemerkungen, die hauptsächlich im Spätwerk zu finden sind, gegen eine erkenntnistheoretische Position wenden, die er selbst nie eingenommen hat, wohingegen er im *Tractatus* eine Form des Solipsismus vertritt, die in der Spätphase zwar ihren Ausschließlichkeitscharakter verliert, dort jedoch als wichtige Erfahrung erhalten bleibt. Dabei hat Wittgenstein die philosophische Wende zur logischen Analyse und die damit einhergehende Überwindung epistemischer Subjektivität bereits in jungen Jahren vollständig vollzogen, bleibt aber trotz seines großen Interesses für Logik und Sprachphilosophie an der Rettung des Subjekts stark interessiert.

Um die Frage zu beantworten, warum dies so ist, darf der Solipsismus nicht nur aus einem innersemantischen Blickwinkel betrachtet werden. *Ernsthaft*e philosophische Fragestellungen sind für Wittgenstein, der stets existentiell denkt, Ausdruck von existentiellen Problemen - insbesondere die Frage nach einem angemessenen Verständnis des Ichs spielt in diesem Kontext eine große Rolle. Sie stellt die Triebkraft dar für den Versuch, dem Solipsismus in einem sprachphilosophischen Umfeld einen neuen Stellenwert zu geben. Allem voran zeigt dies die grundlegende Zielsetzung des *Tractatus*: Dort geht es Wittgenstein erklärtermaßen darum, die *richtige* Sicht der Welt, oder - wie man auch sagen könnte - die *richtige* Einstellung des Ichs zur Welt zu finden. Wenn Wittgenstein also in seinem frühen Werk von Solipsismus spricht und dabei den eingrenzenden Solipsismus meint, bei dem das Subjekt aus der Welt verschwindet, dabei aber die *ihm* koordinierte Realität übrig lässt, dann ist dies, existentiell gewendet, gleichzusetzen mit der gelassenen Anschauung des Gegebenen in der *vita contemplativa*, gewissermaßen der in der *vita activa* so deutlich werdenden „Not der Welt zum Trotz“ (vgl. Tb, 13. 8. 16).

Wittgensteins Lebensproblem „verschwindet“ auch in der Zeit nach dem *Tractatus* nicht aus seinem Denken; im Kontext seiner sogenannten „zweiten“ Philosophie taucht es wieder auf. Freilich wird die philosophische Ausformulierung als Solipsismusthematik im Rahmen der in späteren Jahren immer wieder stattfindenden Auseinandersetzung mit der *Tractatus*-Philosophie einer kritischen Erörterung unterzogen. Dies führt jedoch weniger zu einer generellen Überwindung des subjektorientierten Ansatzes als vielmehr zu einer allmählichen Ausdifferenzierung der Thematik vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition. Wenn Wittgenstein im *Tractatus* in gewisser Weise naiv von Solipsismus spricht, dabei aber einen ganz bestimmten meint, so kommen nun auch andere Formen, insbesondere aus der epistemischen Tradition in den Blick. Einschlägig

hierfür sind die Manuskripte der sogenannten „Zwischenphase“ von 1929 bis 1933/34, in der der Philosoph seine Gedanken immer wieder überarbeitet, korrigiert und so bestimmte Unterscheidungen herausarbeitet. Ergebnis dieser Klärungsarbeit ist eine Differenzierung der Überlegungen zum Solipsismus in der Spätphase. Zu verzeichnen ist hier einerseits die Kritik an der erkenntnistheoretischen, *ausgrenzenden* Form des Solipsismus, andererseits die Wiederaufnahme der bereits im *Tractatus* dargestellten *eingrenzenden* Variante, allerdings in eingeschränkter Weise. Dabei ist Wittgensteins Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Erkenntnistheorie nicht zu lesen als Kritik am Subjekt schlechthin, sondern lediglich als Auseinandersetzung mit dessen Deutung als eines um sich selbst *wissenden* Subjekts. Um angemessene Subjektivität, verstanden als kontemplative Einstellung des Ichs zur Welt, bemüht er sich nach wie vor, auch wenn diese nun ihren Ausschließlichkeitscharakter als einzig richtige Sicht verloren hat.

Dieser Grundstruktur folgend gliedert sich die Untersuchung zum Solipsismusproblem bei Wittgenstein in drei Teile: Im ersten Teil geht es vor allem um die Darstellung der spezifischen Form des Solipsismus in der Frühphilosophie, um den historischen Hintergrund, vor dem sie verständlich wird, sowie um ihre sprachphilosophische Aufarbeitung im Rahmen des logisch-analytischen Denkens, dem Wittgenstein in jungen Jahren verpflichtet ist. Der zweite Teil behandelt die Zwischenphase, die sich nicht nur als eine Suche nach einem neuen Sprachverständnis gestaltet, sondern auch als ein ständiges Bemühen um eine angemessene Antwort auf die existentielle Frage nach dem richtigen Verhältnis von Ich und Welt. Dabei ändert Wittgenstein seine Position bezüglich des Solipsismus wiederholt: Dem anfänglichen Versuch, diese Position phänomenologisch zu retten folgt eine eher kritische Phase im Rahmen der Überlegungen des *Big Typescript*, die jedoch kurze Zeit später modifiziert wird in der Übergangsarbeit zur Spätphilosophie, dem *Blauen Buch*. Der dritte Teil ist den *Philosophischen Untersuchungen* gewidmet, in denen Wittgenstein sich darum bemüht, den unterschiedlichen Facetten, die der Terminus „Solipsismus“ philosophiehistorisch aufweist, im Rahmen seines neuen therapeutischen Philosophiekonzepts gerecht zu werden. Einerseits spricht er sich im sogenannten Privatsprachenargument gegen die epistemische Variante des nur um sich selbst wissenden Subjekts aus, andererseits gesteht er der eingrenzenden Form des Solipsismus in eingeschränkter Form eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, die vor allem an den Überlegungen zur „übersichtlichen Darstellung“ (PU 122) und zum „visuellen Zimmer“ (PU 398) festgemacht werden kann.

I. Teil

Solipsismus in den *Tagebüchern 1914-16* und im *Tractatus*

„Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.“ (T 5.62), lautet der zentrale Satz zu diesem Thema im *Tractatus*. Dieser Bemerkung fügt Wittgenstein wenig hinzu. Auf knapp zwei einhalb Seiten finden sich einige spärliche Sätze zum metaphysischen Subjekt, zu dessen Verschwinden aus der Realität und zu seiner Funktion als Grenze der Welt, die, wie man zudem erfährt, *meine* Welt sei. Übergangslos kommt Wittgenstein danach sofort wieder auf das Hauptthema seines Frühwerkes, die Logik, zu sprechen; der Solipsismus wird bis zum Schluss des Buches nicht mehr angesprochen. Er steht als thematisches Segment fast ohne explizite Bezüge zum logisch-analytischen Kontext, in dem er ebenso plötzlich verschwindet wie er auftaucht. Dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, haben Wittgensteins kurze Anmerkungen zum Ich und *seiner* Welt immer wieder große Verwunderung und Irritation ausgelöst. Unvermittelt und direkt wird der Leser mit einigen wenigen, thesenartig anmutenden Sätzen konfrontiert; Erläuterungen zur Verwendung der Begrifflichkeit, Erörterungen der Problemstellung oder gar Begründungen, warum der Solipsismus befürwortet wird, erhält er dabei nicht.

Freilich, knappe Formulierungen, kurze Sätze und der Verzicht auf begründende Ausführungen sind insgesamt Charakteristika des *Tractatus*⁵, allerdings rufen sie im allgemeinen in den Passagen zur Logik weniger Befremden hervor als in den Paragraphen zum metaphysischen Subjekt. Dies mag einerseits daran liegen, dass der Leser von Wittgensteins Frühwerk normalerweise mit den logischen Problemen der Zeit vertraut ist und daher den Kontext der Überlegungen selbst herzustellen vermag, andererseits ist es wohl auch darauf zurückzuführen, dass der Solipsismus eine Position darstellt, die extrem schwer zu verteidigen ist und deshalb eigentlich eine detaillierte Erläuterung erfordern würde. Wittgenstein, der seinen Schreibstil ja ganz bewusst wählt,⁶ hat guten Grund, gerade in diesem Falle auf jede Art expliziten Herleitens zu verzichten, so befremdlich dies für einen nach Argumenten suchenden Leser auch sein mag. Denn das, was der Solipsismus meint, so schreibt er, kann ja gerade nicht *gesagt*, sondern (nur) *gezeigt* werden.

⁵ Vgl. hierzu A. Birk, *Ludwig Wittgenstein und Ingeborg Bachmann: Exil als Lebensform*, in: T. Keller, *Biographien im Plural*, 2001, S. 133-145; G. Gabriel, *Logik als Literatur. Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein*, in: a. a. O., 1991, S. 20-29.

⁶ Vgl. G. Gabriel, a. a. O., S. 25f..

Dies bringt den Interpreten, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, dem Leser die Solipsismusthematik erläuternd nahezubringen, in die schwierige Lage, dass er das, was Wittgenstein eigentlich zeigen will, in irgendeiner Weise doch sagen bzw. be- oder umschreiben muss. Ganz besondere interpretatorische Anforderungen sind daher mit der Themenstellung verbunden. An Stelle der Erklärung und Beurteilung der Argumentation auf ihren Wahrheitsgehalt muss die Verständnisvermittlung treten, erstens dessen, was diese extreme Form der Subjektivität generell meint, zweitens was Wittgenstein speziell damit verbindet und was schließlich drittens der Grund dafür ist, dass sich der Solipsismus - zumindest im Rahmen des Sprachverständnisses des *Tractatus* - nicht sagen, wohl aber zeigen lässt.

Aus dieser spezifischen Aufgabenstellung ergibt sich die Abfolge der einzelnen Kapitel, die die Solipsismusthematik in der Frühphilosophie betreffen. Bemüht man sich um die Erläuterung dessen, was der Solipsismus meint, so ist man zunächst auf den philosophiehistorischen Hintergrund verwiesen, dem diese Position entstammt, auf die Diskussionen, die im Vorfeld des *Tractatus* bereits stattfanden. Inhalt des ersten Kapitels ist daher ein Aufriss der Fragestellung, der, ohne historische Vollständigkeit zu beanspruchen, ausschließlich problemgeschichtliche Ziele verfolgt. Geschichte der Subjektivität wird in knapper Form erörtert als Vorgeschichte zu Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus. Als problematisch ausgewiesen wird dabei der sogenannte *methodische Solipsismus*⁷ cartesischer Prägung, der sich innerhalb der Erkenntnistheorie philosophisch niederschreibt in der Trennung von Subjekt und Objekt. Behandelt werden dann die Formen der Überwindung dieses methodischen Solipsismus, die für Wittgenstein interessant sind. Zum einen ist hier Schopenhauer zu nennen, zum anderen die moderne Logik und Sprachphilosophie. Schopenhauer entwickelt einen von der epistemischen Tradition leicht abweichenden Subjektbegriff, der es ihm ermöglicht, in seiner Ästhetik die Aufhebung der Trennung von Subjekt und Objekt im Zustand kontemplativer Entrücktheit darzustellen. Die dabei entstehende Einheit von Subjekt und Objekt stellt eine Form der Ich-Bezogenheit dar, die im Folgenden *kontemplativer Solipsismus*⁸ genannt werden soll. Im Gegensatz zu Schopenhauers Modifikation des Subjektbegriffs erfolgt innerhalb der Sprachphilosophie die

⁷ Der Terminus „methodischer Solipsismus“ wurde von H. Driesch eingeführt (*Ordnungslehre*, 1923, S. 3f.). Ganz im Sinne Descartes betont Driesch, dass es sich beim methodischen Solipsismus um einen immanenten, durch die Suche nach Gewissheit bedingten Standpunkt handele, der letztendlich überwunden werden soll.

⁸ Der Terminus „kontemplativer Solipsismus“ wird erstmals von G. Gabriel verwendet (a. a. O., 1991, S. 98; a. a. O., 1993, S. 164 ff.).

vollständige Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt durch logische Analyse der Sprache. Allerdings führt der damit einhergehende Verzicht auf Subjektivität dazu, dass Fragen der Einstellung des Einzelnen aus dem Bereich der Philosophie ausgeschlossen werden.

Im Rahmen dieses Problemaufrisses gilt es dann in einem zweiten Kapitel Wittgenstein einzuordnen. Als Logiker versucht er das Ich in einer Form zu retten, die nicht mehr mit erkenntnistheoretischer Subjektivität gleichgesetzt werden kann. Er greift dabei auf Schopenhauer zurück, dessen kontemplativer Solipsismus für den *Tractatus* Modellcharakter hat. Von der Ästhetik, in der der Solipsismus ursprünglich bei Schopenhauer angesiedelt ist, auf die Sprachphilosophie übertragen, bietet diese Form ich-orientierten Denkens die Möglichkeit, der Subjektivität als (ethisch richtiger) Einstellung des Einzelnen zur Welt eine neue Bedeutung zu geben, und zwar nicht als zusätzlichen Punkt neben der Logik, sondern als integrativen Bestandteil der logischen Weltauffassung, die im *Tractatus* entwickelt wird.

Die außergewöhnliche Verbindung von Subjektivität, Logik und Ethik, die Wittgenstein herstellt, erfordert es, im dritten Kapitel, einen Blick auf einen Außenseiter zu werfen, einen Autor, der zwar im engeren Sinne nicht als Philosoph gilt, jedoch im Wien des beginnenden 20. Jahrhunderts zur Kultfigur wurde und daher großen Einfluss auf Intellektuelle und Literaten hatte. Gemeint ist Otto Weininger, dessen Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* Wittgenstein offensichtlich gut kannte und sehr schätzte, was darauf schließen lässt, dass er wohl von diesem eigenwilligen Denker entscheidende Anregungen empfangen haben mag. In Hinblick auf die Frage, worin diese bestehen könnten und wie Wittgenstein sie aufgearbeitet hat, werden die Überlegungen, die sich in *Geschlecht und Charakter* zu den Themen Logik, Ich und Ethik finden, einer eingehenden Klärung unterzogen.

In einem abschließenden vierten Kapitel muss die Subjektthematik im Rahmen der logisch-analytischen Überlegungen betrachtet werden, in dem sie im *Tractatus* ja tatsächlich steht. In diesem Zusammenhang wird die Frage gestellt, warum sich der Solipsismus laut Wittgensteins eigener Aussagen nicht sagen, sondern (nur) zeigen lässt. Das Zeigen, dieser ganz spezifische semantische Sonderstatus, der lediglich im *Tractatus* auftaucht, bedarf daher einer generellen Klärung, vor allem deshalb, weil er nicht nur für den Solipsismus gilt, sondern auch in der Logik Anwendung findet und sich zudem bis zu einem gewissen Grade als ethisch bedeutsam erweist

und damit auf semantischer Ebene die Verbindung von Logik, Ethik und Ich bestätigen kann, die vor einem historischen Hintergrund bereits erläutert sind.

1. Vorgeschichte: Epistemische Subjektivität und Formen ihrer Überwindung

1.1 Die Entwicklung subjektorientierten Denkens in der Erkenntnistheorie

Subjektivität wird zu einem philosophisch relevanten Thema mit dem Erwachen des individuellen Selbstbewusstseins in der beginnenden Neuzeit, in der trotz heftigstem Widerstand der Kirche die Forderung nach Selbstbestimmung, Selbstverantwortung und nach der Befreiung des Einzelnen von dem durch die scholastische Dogmatik bestimmten Weltverständnis immer dringlicher wird. Maßgeblicher Vertreter dieses neuen subjektorientierten Ansatzes ist Descartes. Für ihn bedeutet individuelle Selbstbestimmung die Loslösung des Denkens von den Selbstverständlichkeiten des täglichen Lebens, von dem Boden der Praxis, auf dem man sich auskennt und zu Hause weiß. Folge dieses Heraustretens aus der gewohnten Welt in die *Fremde* ist, dass der Einzelne sich all das, wodurch er sich in seinem Tun und Lassen bisher leiten ließ, aus der Position selbstgewählter *Entfremdung*⁹ durch kritische Überlegung erkennend neu anzueignen hat und so den Übergang vom unbekümmerten Leben in unbefragter Alltäglichkeit zur selbstreflektierten, selbsterarbeiteten Orientierung vollziehen muss.

Die Arbeit des Reflektierens und Überlegens, des Denkens gegen die Macht der Gewohnheit soll laut Descartes in den Wissenschaften stattfinden, an deren Anfang als *prima scientia* die Philosophie steht. Angestrebt wird dabei der Aufbau eines wissenschaftlichen und philosophischen Systems, das, kirchlicher Autoritäten ungeachtet, auf menschlicher Erkenntnis fußt und dem bloßen Glauben und Meinen gewisses Wissen entgegensetzt. Um dieses Programm durchzuführen, bedarf es eines sicheren Fundaments - und dieses findet Descartes in sich selbst, genauer im Bewusstsein seiner eigenen Existenz, erreichbar durch die Vergewisserung derselben mit Hilfe des Satzes „Cogito ergo sum“. Selbst-Bewusstsein „im doppelten Sinne“¹⁰ wird darin ausgedrückt, denn zum einen führt der Satz zur

⁹ Vgl. G. Gabriel, *Das Realitätsproblem. Ein "Skandal der Philosophie"?*, in: J. Nida-Rümelin, *Rationalität, Realismus, Revision*, 1999, S. 818.

¹⁰ G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 27.

gewissen Grundlage des Wissens, zum seiner selbst gewissen Ich, zum anderen stellt er ein neues intellektuelles Selbstbewusstsein dar, ein Denken aus dem Wissen um sich selbst heraus, ohne Rückgriff auf die kirchliche Dogmatik.

Der Weg, den Descartes geht, um zum „Cogito ergo sum“ und der damit verbundenen Selbstgewissheit zu gelangen, ist der des *radikalen Zweifels* an all dem, an dem begründet gezweifelt werden kann. Descartes' Zweifel hat also eine methodische Funktion; er wird gezielt eingesetzt bei der Suche nach dem gewissen Fundament, das den Ausgangspunkt des Wissens und Erkennens darstellen kann, und geht mit der entschlossenen Ausrichtung auf ein ganz bestimmtes Ziel einher, nämlich mit all dem aufzuräumen, was bis *dato* als sicher galt, was man zu wissen glaubte, aber dennoch bezweifeln konnte. Dieses Vorhaben realisiert sich im schrittweisen Abbau des gesamten Wissens um die Welt, den Descartes beispielhaft in der ersten der *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* darstellt: Der Weg führt dabei vom Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, motiviert durch die Erfahrung gelegentlicher Sinnestäuschungen, zum Zweifel an der Wirklichkeit insgesamt, der begründet wird durch die Illusionen, die Träume hervorrufen können. Schlusspunkt des Gedankengangs ist der Zweifel an der Mathematik, der Art von Wissen also, die von alters her als Paradigma für Gewissheit gilt. Dort spitzt sich der Zweifel zu in der Hypothese, es gäbe einen *deus malignus*, der uns dahingehend täusche, dass wir bei unseren Rechnungen immer an derselben Stelle denselben Fehler machen, was Descartes schließlich zu dem radikalen Schluss veranlasst, „...daß an all dem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist...“ (Meditationen, S. 10)¹¹.

Zu der Feststellung „Ich bin, ich existiere“ kommt Descartes dann dadurch, dass er, der Zweifler Descartes, in dem Moment, in dem er versucht, an der eigenen Existenz zu zweifeln, dieser gewahr wird: Indem er zweifelt, vergewissert er sich seiner selbst als eines Zweifelnden, verallgemeinernd gesprochen als eines Denkenden.¹² Durch diesen Vergegenwärtigungsprozess wird das seiner selbst

¹¹ Das Kürzel „Meditationen“ steht hier und im Folgenden für R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hier und im Folgenden wird zitiert nach der einsprachigen Studienausgabe Hamburg 1960.

¹² Der Grundsatz *Cogito ergo sum* findet sich - so formuliert - nur in den *Abhandlungen über die Methode*. In den *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* bringt Descartes ihn ohne die logische Partikel „ergo“ zum Ausdruck: „Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: 'Ich bin, ich existiere', sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“ (R. Descartes, a. a. O., S. 22). Der Grund für diese Formulierungsänderung ist darin zu suchen, dass die Voraussetzungslosigkeit des Grundsatzes von Anfang an in Zweifel

gewisse Ich, lateinisch *solus ipse*, zur *solipsistischen* Grundlage der Erkenntnis, zur Basis, von der aus sich die Welt dem Denken und Reflektieren ganz neu erschließt. Im Gesamtkontext von Descartes' Gedankengang, der vom bloßen Glauben und Meinen zum gewissen Wissen führen soll, wird der Solipsismus dann zu einem *methodischen* Zwischenstadium, den das selbstbewusste Ich einnimmt, jedoch nur um ihn zu überwinden durch einen neuen, gesicherten Aufbau der Welt und des Wissens über sie.

„Cogito ergo sum“, dieser Satz, der gleichzeitig das Ende des Zweifels und den Anfang der Gewissheit darstellt, gilt weithin als Motto der cartesianischen Philosophie, als Sentenz, die nicht nur sachlichen Ertrag, sondern vor allem historische Tragweite hat und die Zäsur zwischen vorcartesianischem, scholastischem und nachcartesianischem, epistemischem Denken markiert. Das Interesse an der Philosophie Descartes' ist im allgemeinen ein Interesse am „Cogito ergo sum“. Denn mit der Ableitung des *sum* aus dem *cogito* ist zum ersten Mal die Subjekt-Perspektive gegeben, aus der die gesamte neuzeitliche Philosophie die Welt betrachtet. Sicherlich ist Descartes damit noch weit entfernt vom klassischen Subjektbegriff der Erkenntnistheorie, den Kant in der Hochphase transzendental verfeinert, dennoch hat er den entscheidenden Schritt getan in Richtung der Weltanschauung, bei der das um sich selbst wissende Ich als Subjekt die Welt als Objekt aus der Fremdperspektive betrachtet, um sie sich erkennend neu anzueignen. Dass diese selbst gewählte Entfremdung des Ichs von der Welt Probleme mit sich bringt, deutet sich bereits bei Descartes an. Denn um die Ich-Grenze überschreiten zu können, bedarf es eines Gottesbeweises. Bekanntlich gelingt dieser Beweis nicht, was zur Folge hat, dass auch das Vorhaben scheitert, die Welt methodisch neu aufzubauen. Descartes' Erben, die das Ich zum Ausgangspunkt der Weltbetrachtung machen, seinen Gottesbeweis aber berechtigterweise für falsch halten, sind deshalb

gezogen wird. Kritiker wenden ein, der Satz sei auf Grund des „ergo“ als syllogistischer Schluss zu betrachten und basiere daher auf der Logik. Dagegen setzt sich Descartes entschieden zur Wehr, denn er betrachtet die Syllogistik als ein Instrument, das völlig ungeeignet ist, Entdeckungen, wie etwa ein neues, erstes Prinzip der Philosophie, zu machen. Vielmehr will er das *Cogito* als „einfachen Einblick des Geistes“, als etwas „durch sich selbst Bekanntes“ verstanden wissen (vgl. R. Descartes, *Erwiderungen*, VII 140, S. 127/8, HR2 38). Deshalb sprechen einige Autoren der neueren Literatur auch vom *performativen* oder vom *Vollzugscharakter* des *Cogito*: Im Vollzug des Zweifels wird sich der Zweifelnde seiner Existenz bewusst, ohne dabei auf die Logik zurückzugreifen. (Vgl. hierzu J. Hintikka, *Cogito ergo sum: Inference or Performance*, in: *The Phil. Review* 71, 1962, S. 3-32; W. Halbfaß, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*, 1968, S. 1-15; G. Gabriel, a. a. O., S. 31f.; C. Schildknecht, *Philosophische Masken*, 1990, S. 70 ff.).

vor die Frage gestellt, inwiefern das seiner selbst gewisse Ich noch über sich selbst hinaus in die Welt zurückkommen kann. Der Solipsismus, von Descartes nur als methodischer Zwischenschritt vorgesehen, wird zu einer ernststen Gefahr. Denn die Gewissheit, die man hinsichtlich des Subjekts gewonnen hat, bezahlt man nun damit, dass die Welt epistemisch unsicher geworden ist.

Diese Problematik führt in der Folgezeit zu der Auffassung, dass das Subjekt, verstanden als denkendes und wahrnehmendes Bewusstsein, nur zu seinen eigenen Vorstellungen, seiner sogenannten Innenwelt, *unmittelbaren* Zugang habe, die Welt hingegen lediglich *mittelbar*, über die Erscheinungen im Bewusstsein zugängliche Außenwelt sei, die sich gegebenenfalls auch als bloßer Schein erweisen könnte. Deshalb erfordert die Anerkennung der Existenz der Außenwelt einen Beweis, soll sie auf gewissem Wissen und nicht auf bloßem Glauben gründen.¹³ Kann ein solcher Beweis erbracht werden, so besteht die Möglichkeit, die Welt gemäß Descartes' ursprünglicher Forderungen auf subjektiver Basis theoretisch abgesichert neu aufzubauen; scheitert er, bleibt das Subjekt, auf sich selbst zurückgeworfen, als allein existierendes, solipsistisches Ich zurück.

Innerhalb der Erkenntnistheorie wird das Problem der Realität der Außenwelt heftig diskutiert. Die dabei entstehenden Positionen unterscheiden sich im wesentlichen dadurch, dass sie dem Problem selbst einen jeweils eigenen Zuschnitt geben, der sich an der Rede vom *Sein* festmachen lässt. Die weitaus größte Gruppe, angefangen von den englischen Empiristen bis zu den Repräsentanten der Transzendentalphilosophie, vertritt die Ansicht, dass das Subjekt einen wichtigen Beitrag zur Konstitution der Welt in ihrer Beschaffenheit, ihrem *Sosein* als Erscheinung leiste, dass jedoch die Existenz, das *Dasein* der Welt unabhängig vom Ich sei. Unterschiede bestehen nur hinsichtlich der Frage, wie weit der Einfluss des Subjekts reiche, ob er nur auf die sogenannten sekundären Qualitäten begrenzt bleibe, wie etwa Locke behauptet, oder ob Kant recht zu geben sei, der auch in den primären Qualitäten, die er als Formen der Anschauung und Kategorien des Verstandes bestimmt, einen Beitrag des Subjekts sieht. Die entgegengesetzte Meinung, nach der das Dasein der Dinge subjektabhängig ist, das Sosein dagegen unabhängig davon gegeben ist, findet sich seltener. Allein Berkeley spricht sich mit seinem berühmten Grundsatz *Esse est percipi* dafür aus, denn mit dem *esse* meint er die Existenz, nicht die Beschaffenheit der Dinge. Doch wie das Sein auch verstanden werden mag, als Sosein oder als Dasein, das Problem der Realität der

Außenwelt bleibt ein ungelöstes Problem der Erkenntnistheorie. Denn keinem dieser Autoren gelingt es, den von Kant sogenannten *Skandal der Philosophie* in einer für die Nachwelt überzeugenden Weise zu beseitigen und dem lediglich um sich selbst wissenden Subjekt die Außenwelt durch Beweise wieder näher zu bringen.

1.2 Schopenhauers Subjektverständnis:

Ein neuer Weg, die Entfremdung des Ichs von der Welt zu überwinden, findet sich bei Schopenhauer. Obwohl im Grund Idealist und Kant sehr verbunden, fordert er keinen Beweis für die Existenz der Außenwelt, sondern bemüht sich um eine neue Auffassung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, bei der die Frage nach der Realität der Außenwelt gar nicht erst entsteht.

Erkennen ist laut Schopenhauer eine zweistellige Relation. Dies bedeutet, dass das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt sich gegenseitig bedingen. So wie das Objekt nicht ohne das Subjekt möglich ist, so gilt auch umgekehrt, dass das Subjekt nicht ohne ein Objekt denkbar ist. Beide sind nicht *getrennt*, sondern „*unzertrennlich verknüpft* (Herv., A. B.) als notwendige Teile eines Ganzen“ (WWV II, S. 30)¹⁴, der sogenannten *Welt der Vorstellung*. Von dieser gleichermaßen umfasst, bilden sie eine Korrelation, die die für die epistemische Tradition typische Trennung unmöglich macht und von vornherein ausschließt, dass das Realitätsproblem und die damit verbundene Gefahr des Weltverlustes aufkommen. Auf Grund dieser Neubestimmung ist das Subjekt nicht mehr das Ich cartesischer Prägung, das aus der Welt *heraustritt*, um für diese dann aus der Position der Entfremdung einen Beweis einzufordern, vielmehr macht es die Welt zum Objekt seiner Erkenntnis, ohne dabei deren Existenz in Zweifel zu ziehen. Die Welt selbst bleibt also als Realität erhalten; lediglich dann, wenn sie aus der Perspektive des Subjekts betrachtet wird, ist sie Objekt, Vorstellung des Subjekts; dann ist sie, wie Schopenhauer selbst pointiert im ersten Satz seines Hauptwerkes schreibt, *meine Vorstellung*, wobei er damit gerade kein implizites Bekenntnis zum erkenntnistheoretischen Solipsismus abgeben will, sondern meint, dass jedem

¹³ Vgl.: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], Akad. Ausgabe, Berlin 1966 ff., Bd. IX, B XXXIX.

¹⁴ Das Kürzel WWV steht hier und im folgenden für A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hier zitiert nach der Studienausgabe Frankfurt/M. 1986.

Individuum, das als erkennendes Subjekt mit der Welt in Beziehung tritt, auf Grund der Korrelation *seine* Welt der Vorstellung gegeben sei.

Die hier skizzierte Neubestimmung der Subjekt-Objekt-Beziehung hat weitreichende Folgen; sie führt zu dem Nachweis, dass die Welt *nicht nur* Vorstellung und das Subjekt *nicht bloß* Erkennendes sein könnten. Dabei geht Schopenhauer von der entwicklungsgeschichtlichen These aus, nach der das Bewusstsein und die Erkenntnis eine späte Erscheinung innerhalb der Evolution sind, benutzt diese Auffassung aber nicht wie viele Naturwissenschaftler als Gegenargument gegen die Subjektbedingtheit der Welt, sondern als Anregung, um seine eigene Auffassung weiterzuentwickeln und zu vervollständigen. Zwar lehre, so Schopenhauer, die Entwicklungsgeschichte die Bedingtheit des Subjekts auf Grund der Tatsachen der Welt als Vorstellung, sie sei jedoch selbst in ihrer Eigenschaft als wissenschaftliche Rekonstruktion der Evolution vorstellungsmäßig und damit innerhalb der Welt als Vorstellung angesiedelt, deren ergänzende Hälfte das Subjekt ausmache (vgl. WWV II, S. 31). Und gerade die Bedingtheit des Subjekts (und damit auch der von ihm abhängigen Welt als Vorstellung) weise natürlich über sich hinaus auf das Bedingende und zeige, dass der Vorstellungsbereich nicht alles sei könne, ihm deshalb etwas *an sich* zugrunde liegen müsse.

Dies führt Schopenhauer in die Problematik, die für alle diejenigen charakteristisch ist, die in der Nachfolge von Kant philosophieren und das An-sich der Welt erfassen müssen, obwohl es, hinter der Erkenntnis stehend, nicht durch diese zugänglich gemacht werden kann. Kant selbst versucht das Ding an sich zu erschließen als nicht erkennbare Ursache der Vorstellung. Dass er damit eine Kausalbeziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich herstellt, die deshalb unzulässig ist, weil die Kausalität als Kategorie des Verstandes auf den Erkenntnisbereich d. h. auf die Welt als Erscheinung beschränkt bleiben müsste, wird von Schopenhauer in seiner Dissertation *Über die vierfache Wurzel vom zureichenden Grund* eingehend kritisiert. Schopenhauer selbst beschreitet einen anderen Weg; er bestimmt alternativ zu Kants formaler Herleitung das Ding an sich inhaltlich als Wille. Den Schlüssel für diese inhaltliche Bestimmung meint er im Menschen selbst gefunden zu haben, und zwar auf Grund folgender Überlegung: Alle Objekte sind dem Menschen stets von außen als Erscheinung, nicht aber von innen als Ding an sich zugänglich, mit einer einzigen Ausnahme - und das ist der Mensch selbst. Wenn das Subjekt zu seinem eigenen Objekt wird, anders ausgedrückt, wenn der Mensch sich seiner selbst bewusst wird, dann ist er sich nicht nur *mittelbar* durch die Erkenntnis,

sondern auch *unmittelbar*, von innen gegeben (vgl. WWV II, S. 248). Diesen unmittelbaren Zugang zu sich selbst konkretisiert Schopenhauer als das Wissen um das eigene Wollen und Wünsen. Damit macht er den entscheidenden Schritt weg von der erkenntnistheoretischen Tradition: Im Gegensatz zu Descartes, der ja mit dem „Cogito ergo sum“ das Selbstbewusstsein als Denken intellektualisiert, betont Schopenhauer immer wieder, dass das Subjekt sich nicht als Erkennendes, sondern lediglich als Wollendes gegeben sei. Es bleibe in der für die Erkenntnis so grundlegenden Korrelation stets Subjekt, könne also nicht als Erkennendes zu seinem eigenen Objekt werden, was zur Folge habe, dass es kein „Erkennen des Erkennens“ geben könne (WWV, II, S. 169).

Dennoch verzichtet Schopenhauer nicht auf die subjektorientierte Deutung der Welt, die den epistemischen Ansatz generell auszeichnet. Als Wollendes bleibt das Subjekt weiterhin Zentrum der Betrachtung, die freilich nun eine willensmetaphysische Prägung erhält. Schopenhauers Grundgedanke ist dabei Folgender: Der Mensch ist sich selbst in doppelter Weise gegeben, *von innen* als Wille und *von außen* als Leib, wobei sich Willensakt und Leibesveränderung in der Selbstbeobachtung nicht voneinander trennen lassen. Beide Gegebenheitsweisen stehen gerade nicht - wie man vermuten könnte - in einer kausalen Beziehung zueinander, sondern sind ein Vollzug in zwei unterschiedlichen Bereichen: Mein Leib ist mein zum Objekt gewordener Wille, er ist die *Objektivierung* meines Willens.

Die doppelte Gegebenheitsweise des Leibes als Wille und als Vorstellung dehnt Schopenhauer in einem nächsten Schritt auf die ganze Welt aus: Durch einen Analogieschluss, so meint er, könne vom eigenen Selbst auf die gesamte Realität geschlossen werden. Er schreibt dazu:

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellung unserem Bewußtsein gegeben sind, eben nach *Analogie* (Hervorh., A. B.) jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch Übrigbleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sein muß, als was wir an uns *Wille* nennen. (WWV I, S. 163f.).

Diese Zeilen machen deutlich, dass der Wille nicht nur das Wesen des sich selbst von innen zugänglichen Individuums ist, sondern auch den metaphysischen Kern jeder Erscheinung darstellt. Dementsprechend ist die gesamte Welt der Vorstellung nichts anderes als Objekt gewordenes Ding an sich; sie ist die *Objektivierung* des *einen* metaphysischen Willens.

Die Unterschiede der einzelnen Vorstellungen erklärt Schopenhauer dann dadurch, dass der Wille verschiedene Objektivierungsstufen annehme, wobei die einzelnen Stufen nicht Einzeldingen, sondern Urbildern bzw. Ideen im Platonischen Sinne entsprächen und das Allgemeine im Besonderen darstellten. Damit führt der Gedankengang von der Willensmetaphysik unmittelbar zur ästhetischen Kontemplation, die im zweiten Kapitel genauer dargelegt wird.

Vorgreifend sei jedoch auf einige Grundüberlegungen hingewiesen: Um die Objektivierungsstufen erfassen zu können, muss sich das Subjekt von seinem Willen befreien und zum *reinen* Subjekt werden, das kontemplierend an den Einzelvorstellungen die Ideen oder besser die Formen erkennt, allem voran natürlich deren erste und allgemeinste, das von Schopenhauer besonders hervorgehobene Objekt-für-ein-Subjekt-sein. Das kontemplative Entrücktsein, auch „Zustand der reinen Objektivität der Anschauung“ (WWV II, S. 475) genannt, wird dann folgendermaßen beschrieben:

Wer (...) sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt daist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Akzidenz seines Wesens empfindet. (WWV I, S. 260).

Ein Einheitserlebnis mystischer Art, ein Sich-Vertiefen, Sich-Verlieren in die Natur bildet die Erfahrungsgrundlage, die Schopenhauer in seiner Metaphysik des Schönen unter Zuhilfenahme der erkenntnistheoretischen Terminologie als Hingabe des Subjekts an das Objekt darstellt: Im Zustand kontemplativer Entrücktheit geht das Subjekt im angeschauten Gegenstand ganz auf (vgl. WWV I, S. 260), empfindet diesen als Akzidenz seines Wesens und sieht alles objektive Dasein „als von dem seinen abhängig“ (WWV I, S. 260), eben als Objekt-für-ein-Subjekt-sein. Schopenhauer beschreibt damit eine ganz spezifische Form von Subjektivität, die, verstanden als Hingabe des Subjekts an die Welt, gewissermaßen den kontemplativen Gegenpol zu Descartes methodischem Solipsismus und der

entfremdenden Trennung des Ichs von der Welt bildet. Dieser Philosoph, der sich selbst nie als Solipsist bezeichnet hat, da er selbst den Terminus ausschließlich methodisch, im Sinne des *solus ipse* versteht, wird damit, ohne es zu wollen, zum Vertreter einer neuen, kontemplativen Form des Solipsismus.

In *Die Welt als Wille und Vorstellung* folgt der Ästhetik schließlich die Ethik. Ausgangspunkt ist die These, dass der ursprünglich einheitliche Wille durch die Objektivation in der Welt als Vorstellung zum Einzelding bzw. zum empirischen Einzelwillen in Raum und Zeit wird und dabei auf Grund dieses sogenannten *principium individuationis* in unversöhnlichen Konflikt mit sich selbst gerät. Einzelne Individuen wollen Unterschiedliches, häufig Entgegengesetztes; Beschränkung des Einzelwillens und mehr oder weniger großes Leiden sind die unmittelbare Folge. Je mehr das Individuum auf seinem Wollen besteht, je mehr es seinen Willen bejaht, desto größeres Leid fügt es den Anderen zu, die häufig Anderes wollen. Der ethisch motivierte Verzicht auf das persönliche Wollen bzw. die Verneinung des Willens zum Leben ist der einzige Ausweg aus diesem Konflikt - und das bedeutet im konkreten Fall Askese und Mönchstum.

Stellt man Schopenhauer nun noch einmal in den Kontext der epistemologischen Tradition, so muss ihm sicherlich das Verdienst zugeschrieben werden, das Problem der Existenz der Außenwelt, das entstanden ist auf Grund der entfremdenden Distanzierung von Ich und Welt, durch eine ganz neues Subjektverständnis gelöst zu haben. Das Subjekt, insofern es *Subjekt* ist, bildet mit dem Objekt eine Korrelation, in der beide, Subjekt und Objekt, sich gegenseitig bedingen; zudem hat es als *wollendes* Subjekt teil am metaphysischen Kern der Welt, dem Willen. Alte Schwierigkeiten sind damit beseitigt, allerdings entstehen neue; und diese sind im wesentlichen auf die Vorrangstellung zurückzuführen, die Schopenhauer dem Willen vor dem Intellekt einräumt. Der Wille, so schreibt er, verwende den Intellekt zu seinen Zwecken, er treibe ihn an, „Gedanken an Gedanken zu reihen“ (WWV II, S. 175), um diese in die eine oder andere Richtung zu lenken und dabei die passenden Motive für das persönliche Wollen zu finden. Folge davon ist eine vollständige Vereinnahmung des Intellekts durch den Willen, wodurch der Einzelne nicht nur im Konflikt steht mit dem, was die Anderen wollen, sondern (zu allem Übel) auch noch (gute) Gründe findet für das, was seinem ganz persönlichen Interesse entspricht.

An die Stelle der Entfremdung des Subjekts von der Welt tritt nun die *Verfremdung* der Erkenntnis der Welt, und zwar deshalb, weil das wollende Subjekt nicht in der Lage ist, sein Handeln und Erkennen zu trennen. Das Problem, das die

Epistemologie mit der Unzugänglichkeit der Welt hatte, wird nun auf die Unfähigkeit des Subjekts verschoben und bedarf einer neuen Lösung, durch die das Subjekt seiner Unfähigkeit Abhilfe schaffen kann. Gefordert wird dessen Befreiung von dem das Erkennen verstellenden persönlichen Wollen, genauer gesagt der Rückzug aus der *vita activa* in die *vita contemplativa*. In Schopenhauers Philosophie zeichnen sich diesbezüglich zwei Wege ab, ein momentaner ästhetischer und ein endgültiger ethischer. Wenn sich das Subjekt im Augenblick ästhetischer Entrücktheit von seinem Willen losreißt, wird es zum reinen Subjekt der Erkenntnis, das - nicht mehr geleitet durch sein persönliches Wollen - das Objekt in Reinform, als Idee, erkennt. Dabei verliert das Objekt den Charakter des Fremden, wird erfasst in seiner Natur als Objekt-für-ein-Subjekt-sein und erweist sich in der kontemplativen Einheit als der notwendige andere Teil der Subjekt-Objekt-Korrelation. Leider kann dieser Zustand kontemplativer Betrachtung nichts anderes als ein Moment seltenen Glücks sein (vgl. WWV II, S. 475), denn im alltäglichen Leben fordert der Wille seinen Tribut von der Erkenntnis; sie hat ihm zu dienen für Begründungen, Rechtfertigungen und sein Handeln bestimmende Motivationen. Allererst derjenige, der kein normales, aktives Leben führt, sondern, den Willen zum Leben verneinend, sein Dasein in Askese verbringt, ist in der Lage, die Verfremdung vollständig aufzuheben. Ihm gelingt es, den *Schleier der Maja* - wie Schopenhauer sich unter Rückbezug auf indische Erlösungslehren ausdrückt - endgültig zu heben, das Individuationsprinzip zu durchschauen und zu erkennen, dass alle der Welt als Vorstellung angehörenden Erscheinungen, einschließlich seiner selbst, nichts anderes sind als unterschiedliche Objektivationen ein und desselben, ursprünglich einheitlichen Willens. Damit korrespondiert die ethische Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung durch die Einsicht in das *einheitliche* Wesen der Welt der im Bereich der Vorstellung stattfindenden ästhetischen *Vereinigung* von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt. Beide, ästhetische Entrücktheit und ethische Haltung bieten dem Subjekt die Chance, die willensbedingte Verfremdung aufzuheben (im ersten Fall zeitweise, im zweiten Fall endgültig), den Konflikt des Individuums mit der Welt zu lösen und das Fremde als Bekanntes zu sehen, auf der Ebene der Vorstellung als subjektabhängiges Objekt und auf der Ebene des Willens als Individuation des ursprünglich einheitlichen Willens.

1.2 Die sprachanalytische Überwindung der Subjektivität:

Mit der Ablösung der Erkenntnistheorie durch die logische Analyse der Sprache, die Anfang des vergangenen Jahrhundert stattfindet, erscheinen die Spaltung von Subjekt und Objekt und das damit einhergehende Thema der Entfremdung in einem anderen Licht. Täuschungen, die Descartes auf die Unzuverlässigkeit der Tatsachen in der vertrauten Alltagswelt zurückführt, die laut Schopenhauer durch das individuelle Wollen verursacht sind, werden jetzt zu Problemen der Sprache. Allem voran bedeutet dies, dass das Subjekt, das lange Zeit im Zentrum der Betrachtung stand, seinen Platz der Sprache überlassen muss, durch deren Untersuchung man neue Klarheit zu gewinnen hofft. Fragen nach der Natur von Subjekt und Objekt und deren wechselseitiger Beziehung verlieren an Bedeutung und werden durch Untersuchungen der Struktur von Sätzen und deren Verbindungen ersetzt.

Trotz dieser Änderung des *Blickwinkels*¹⁵ innerhalb der Philosophie, für die im allgemeinen Frege verantwortlich gemacht wird, knüpfen die meisten modernen Sprachphilosophen an einem ganz entscheidenden Punkt an die erkenntnistheoretische Tradition cartesischer Prägung an: Sie verstehen sich als wissenschaftliche Philosophen, die an der Frage nach Wissen und begründeter Gewissheit festhalten, sie lediglich neu und anders stellen. Das Problem von Grundlage, Basis und Begründung verschiebt sich für sie von der *weltlichen* auf die *sprachliche* Ebene, und der cartesische, methodische Zweifel am alltäglichen Wissen schlägt sich in der Überzeugung nieder, dass die Alltagssprache nicht präzise genug sei, um wissenschaftlichen Anforderungen gerecht zu werden, und deshalb einer gründlichen Bereinigung bedürfe. So meint etwa Frege, der Logiker und Philosoph müsse sich von der Herrschaft der Sprache befreien, indem er durch die logische Analyse die Kategorien und sprachlichen Unterscheidungen kritisch erarbeite. Ganz ähnlich äußert sich Russell, wenn er betont, dass sich die Philosophie eigentlich nicht von der Logik unterscheiden lasse, da sie sich vor allem mit der Untersuchung der logischen Form zu befassen habe.¹⁶ Frege, Russell und andere versuchen eine *ideale Sprache* zu schaffen, um die Täuschungen der Alltagssprache, sprich die Begriffsverwirrungen, die ihrer Meinung nach die Ursache ungelöster philosophischer Problemstellungen sind, zu beseitigen und eine

¹⁵ M. Dummett, *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*, 1982, S. 192.

¹⁶ B. Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, 1914.

philosophisch-wissenschaftliche Untersuchung der immer schon sprachlich formulierten Welterkenntnis zu ermöglichen.

Allem voran müssen dazu die Termini „Wissen“ und „Erkennen“ sprachphilosophisch reformuliert werden: Ein Wissen, das wissenschaftlichen Ansprüchen genügen soll, ist - cartesisch formuliert - ein begründetes Wissen, zeichnet also das Faktum, auf das es sich bezieht, als *gewiß wahr* aus. Unter Aufrechterhaltung des cartesischen Anspruchs von Wissenschaftlichkeit werden Wissen und Erkennen in der modernen Sprachphilosophie im allgemeinen an sprachliche Formen geknüpft, bei denen die Frage nach der Wahrheit sinnvoll gestellt werden kann. Wissen äußert sich danach in wahrheitsfähigen Aussagen bzw. Propositionen, die auf der pragmatischen Ebene zu begründbaren Behauptungen werden. Zumindest tendentiell führt diese sprachphilosophische Reformulierung von „Wissen“ und „Erkennen“ dazu, dass der *propositionale Erkenntnisbegriff*¹⁷, der vor allem in den Wissenschaften zur Anwendung kommt, zum Paradigma für Erkenntnis überhaupt gemacht wird. Andere Vermittlungsformen des Selbst- und Weltverständnisses, wie etwa die der Kunst, die - wie oben gezeigt - etwa bei Schopenhauer eine bedeutende Rolle spielt, erhalten damit von vorn herein einen anderen, minderwertigeren Status.

Eine entscheidende Folge dieser propositionalen Reformulierung des Erkenntnisbegriffs ist die wissenschaftstheoretische Engführung der innerhalb der Sprachphilosophie akzeptierten Fragestellungen insgesamt.¹⁸ Denn mit der idealen Sprache ist ein Instrumentarium geschaffen, durch das Themen der Metaphysik und der traditionellen Erkenntnistheorie einer grundlegenden *Sinnkritik* unterzogen werden können; dabei gilt generell, dass alle Sätze, wenn sie nicht als *sinnlos* gelten sollen, die Anforderungen an diese ideale Sprache erfüllen müssen. Kritisch ausgesondert wird auf diese Weise eine der grundlegendsten Problemstellungen der Erkenntnistheorie, nämlich die aus der entfremdeten epistemischen Subjektivität resultierende Frage nach der Realität der Außenwelt. Von vielen Sprachphilosophen, insbesondere von Carnap, wird sie als Scheinproblem aufgefasst. Carnap bezweifelt, dass der Streit zwischen Realisten und Idealisten aus sinnvollen Aussagen bestehe, mit denen ein Wahrheitsanspruch verbunden sein könne; er weist damit den Problemcharakter der Frage nach der Realität der Außenwelt insgesamt zurück. Grundlage dieser Kritik ist Carnaps empirisches Sinnkriterium, nach dem sinnvolle wissenschaftliche Aussagen sachhaltig, d. h.

¹⁷ Vgl. G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 144.

prinzipiell nachprüfbar sein müssen. Folgende Konsequenzen ergeben sich daraus für das Realismusproblem: Es ist keine Situation denkbar, in der die Position des Realisten oder die des Idealisten empirisch verifiziert (d. h. begründet) oder falsifiziert (d. h. widerlegt) werden könnte; deshalb ist weder die Aussage des einen noch die des anderen sachhaltig. „Die Wissenschaft“, so folgert Carnap, „kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.“¹⁹

Carnaps wissenschaftstheoretische Ausgrenzung der Problemstellung hinterlässt ein gewisses Unbefriedigtsein, denn über die Alternativen kann man sich ja verständigen; man *versteht* also in gewisser Weise, worin sie bestehen. Dies scheint Carnap auch gar nicht zu bestreiten, denn er gesteht zu, dass in den unterschiedlichen Positionen etwas zum Ausdruck komme. Allerdings handele es sich dabei um Lebensgefühle, um emotionale Einstellungen, die keine wissenschaftlich-philosophische Bedeutung hätten, sondern eher von ästhetischem Interesse seien. Eine recht traditionelle Verbindung zwischen Gefühl und Kunst wird dadurch hergestellt, die der Wissenschaftstheoretiker Carnap allerdings einer ganz spezifischen Bewertung unterzieht. Emotionale Fragen, so behauptet er, seien einer diskursiven Erörterung nicht zugänglich.

Die damit einhergehende Gleichsetzung von Diskursivität und Wissenschaftlichkeit führt zu einer neuen szientistischen Art der Entfremdung des Menschen von sich selbst. Probleme der Lebenseinstellung, Lebenshaltung in ihrer ganzen existentiellen Tragweite werden in den Bereich der Emotionalität verbannt, Fragen des Selbstverständnisses, der Weltanschauung, des In-der-Welt-seins können diskursiv nicht mehr aufgearbeitet werden. So ist zwar die unmittelbar aus der Subjekt-Objekt-Spaltung resultierende Realitätsproblematik als Scheinproblem entlarvt und damit in gewisser Weise „gelöst“, das selbstverantwortliche Subjekt aber, das sich um Weltdeutung bemüht und sein In-der-Welt-sein zu verstehen sucht, ist sich fremd geworden; es begreift sich (im engeren Sinne des Wortes) selbst nicht mehr. Carnap und alle diejenigen, die im Kontext der modernen wissenschaftstheoretisch ausgerichteten Philosophie stehen, bezahlen die neue logisch-analytische Präzision damit, dass existentielle, das Leben betreffende Fragen nicht mehr beantwortet werden können, da Subjektivität mit diskursiv nicht erfassbarer Emotionalität gleichgesetzt wird.

¹⁸ Vgl. G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 136 ff..

¹⁹ R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*, 1966, § 9.

Dieser Mangel, der sich innerhalb des logischen Positivismus von Anfang an zeigt, bleibt nicht unbemerkt. Schon bevor Carnap seine *Scheinprobleme in der Philosophie* veröffentlicht, weist Wittgenstein gegen Ende des *Tractatus* darauf hin, dass „selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (T 6.52). Wittgenstein selbst ist es *auch* darum zu tun. Denn obwohl er in seiner Frühphilosophie der analytischen Tradition tief verbunden ist und insofern eine diskursive Aufarbeitung des Problems des Lebens für unmöglich hält, bemüht er sich um eine *Lösung* kognitiver Art und versucht die richtige Sicht der Welt zu vermitteln durch die Sätze des *Tractatus* (T 6.54). Bezeichnenderweise räumt er in diesem Werk auch dem Subjekt, das in der modernen Logik und Sprachphilosophie seine Funktion als Ausgangspunkt des Weltverständnisses verloren hat, ein gewisses Recht ein und kommt dabei in neuer Form auf die alte Thematik der Beziehung von Ich und Welt zu sprechen. Dennoch bleibt Wittgenstein natürlich in erster Linie Logiker. Daher stellt sich im Folgenden die Frage, wie es ihm trotzdem gelingt, das Thema Subjektivität in sein Denken zu integrieren, das, wie er ja selbst im Vorwort des *Tractatus* zugesteht, im wesentlichen von den beiden an einem wissenschaftlichen Modell orientierten Philosophen Frege und Russell beeinflusst ist. Der Schlüssel für die Antwort findet sich hauptsächlich bei Schopenhauer, dem Denker, den Wittgenstein las, bevor er Frege und Russell kennen lernte.

2. Schopenhauers Einfluss auf den Solipsismus in Wittgensteins Frühphilosophie

In frühen Jahren, noch als Schüler, ist Wittgenstein von Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* außerordentlich beeindruckt. Insbesondere der transzendente Idealismus, der in der Erkenntnislehre dieses Werkes vertreten wird, prägt und beeinflusst sein Denken in der Jugendzeit. Schopenhauer wird Wittgensteins erstes philosophisches Vorbild - und er bleibt auch das einzige, bis es dem jungen Philosophen, wie er später selbst behauptet, schließlich gelingt, sich vom Idealismus mit der Hilfe von Frege zu befreien.²⁰

²⁰ Vgl. B. McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*, 1988, S. 77.

Diese Befreiung wird in der Forschung gerne als Abwendung von Schopenhauers gesamtem System gewertet. Einige Autoren behaupten, dass sich Wittgensteins Begeisterung für Schopenhauer lediglich auf seine Jugendjahre beschränke und in dem Moment abnehme, in dem er sich mit Logik zu befassen beginne.²¹ Sie sehen eine „Zäsur“²² in Wittgensteins geistiger Entwicklung im Jahr 1911, als er nach Cambridge geht, um bei Russell zu studieren. Mit seiner Übersiedelung nach England, so wird behauptet, nehme er gleichzeitig Abschied von dem, was er bis jetzt, vermittelt durch Schopenhauer, unter Philosophie verstanden habe; nun konzentriere er sich auf logische Fragen.²³

Geht man davon aus, dass Wittgensteins neues Interesse an der Logik mit einer Absage an die philosophische Tradition, insbesondere an Schopenhauer einhergeht, so ist man vor das Problem gestellt, dass sich in den *Tagebüchern 1914-16* immer wieder Anlehnungen an Gedanken dieses Philosophen finden, und zwar besonders am Schluss im Jahr 1916, als sich Wittgensteins Arbeit, wie er selbst schreibt, ausgedehnt hat „von den Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt“ (Tb 2. 8. 16). Bis in die Formulierungen hinein ähneln die Überlegungen zum Ich, zum Willen, sowie zu dessen ethischem und ästhetischem Gehalt Bemerkungen, die sich auch bei Schopenhauer finden. Einige davon übernimmt Wittgenstein dann schließlich in den *Tractatus*.

Wenn überhaupt, so wird dieses Faktum gerne psychologisch, unter Bezugnahme auf Wittgensteins Persönlichkeit erklärt. Es gibt Autoren, die meinen, Wittgenstein sei trotz seiner Begeisterung für Logik nicht sofort von dem geistigen Vorbild seiner Jugendjahre losgekommen; sie sprechen von einem langsamen Abschied von der Tradition, von Wien, von der Kultur, die Wittgensteins Elternhaus prägte.²⁴ Andere sind der Ansicht, bei dem Rückgriff auf Schopenhauer handele es sich um einen Rückfall in die Transzendentalphilosophie, in Gedanken, für die Wittgenstein trotz seines Interesses an der Logik eine tief empfängliche Seite gehabt habe.²⁵ Prinzipiell muss diesen psychologischen Erklärungsansätzen entgegengehalten werden, dass die Bezugnahme auf die persönliche Entwicklung Wittgensteins, auf

²¹ Vgl. W. Vossenkuhl, a. a. O., 1995, S. 34; R. Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, 1994, S. 35.

²² W. Vossenkuhl, a. a. O., 1995, S. 34.

²³ Standardwerke der neueren Wittgensteinliteratur, in denen dieser Standpunkt vertreten wird, sind etwa: G. P. Baker/ P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and Understanding*, 1980; A. Kenny, *Wittgenstein*, 1974; J. Hintikka/ M. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, 1986; N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, 1986; D. Pears; a. a. O., 1988.

²⁴ W. Vossenkuhl, a. a. O., 1995, S. 34.

die Genesis seines Denkens aus dem Mangel erwächst, die Geltung seiner Überlegungen nicht plausibel darstellen zu können. Deshalb ist damit letztendlich das Zugeständnis verbunden, keine stichhaltigen Gründe dafür gefunden zu haben, dass Wittgenstein einerseits Logiker ist und sich als solcher nicht mehr mit dem transzendentalen Idealismus identifizieren kann, dass er aber andererseits an bestimmten Stellen in seinem Werk auf Schopenhauer zurückgreift, der ja stark in der idealistischen Tradition verankert ist.

Dieser Widerspruch kann erst aufgelöst werden, wenn man Schopenhauer nicht nur als Idealisten, sondern auch als *den* Metaphysiker liest, der er ja tatsächlich war. Besonderes Augenmerk sollte man dabei darauf richten, dass er sich mit der erkenntnistheoretischen Tradition (auch) kritisch auseinandersetzt, und in seiner Ästhetik die bereits erwähnte neue kontemplative Form des Solipsismus entwickelt, bei der die epistemische Subjekt-Objekt-Trennung durch das Aufgehen des einen im anderen überwunden wird. Schopenhauers Philosophie kann daher auch nach der Transformation der Erkenntnistheorie in Sprachphilosophie Ansätze bieten für die Entwicklung einer *subjekt-orientierten* Alternative zu dem auf Wissenschaftlichkeit ausgerichteten Selbstverständnis der Philosophie, das sich innerhalb der logischen Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie findet.

Auf diesen Punkt zielen die Eintragungen in den *Tagebüchern* ab,²⁶ die Wittgenstein im Sommer 1916 unter Rückgriff auf Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* macht.²⁷

2.1 Wittgensteins Auseinandersetzung mit Schopenhauer in den *Tagebüchern* 1914-16:

In den Bemerkungen der *Tagebücher*, in denen klare Bezüge zu Schopenhauer festzustellen sind, spricht Wittgenstein hauptsächlich über den Willen und bezieht sich damit gerade nicht auf die idealistisch ausgerichtete Erkenntnislehre, sondern auf die Willensmetaphysik, die in *Die Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt

²⁵ Vgl. P. M. S. Hacker, a. a. O., 1978, S. 94 ff.

²⁶ Vgl. hierzu vor allem die Eintragungen 11. 6. 19 – 19. 11. 16 in den *Tagebüchern* 1914-16.

²⁷ Es ist nicht ganz sicher, ob Wittgenstein Schopenhauers Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung*, das er mit Sicherheit in jungen Jahr einer eingehenden Lektüre unterzogen hatte, im Jahr 1916 noch einmal liest (vgl. R. Monk, a. a. O., 1994 S. 162). Dennoch sind die bis ins Terminologische gehenden Ähnlichkeiten so offensichtlich, dass man eigentlich annehmen muss, Wittgenstein habe Schopenhauers Werk tatsächlich vorliegen.

wird. Dies soll freilich nicht heißen, dass Wittgenstein nach seiner Befreiung vom Idealismus zu einem Metaphysiker Schopenhauerscher Prägung wird. Er, der während seines Studiums bei Russell gelernt hat, dass die Logik Grundlage aller philosophischer Überlegung sei, kann Schopenhauers Willensmetaphysik nicht einfach übernehmen, sondern muss sich mit ihr kritisch auseinandersetzen.²⁸

Als erster Hinweis dafür kann die Tatsache gelten, dass Wittgenstein dem Willen zwar eine gewisse Bedeutung zuspricht, ihn aber im Gegensatz zu Schopenhauer fast ausschließlich in einen ethischen Kontext stellt. Zudem finden sich an einigen Stellen kritische Überlegungen zu Schopenhauers metaphysischer Grundüberzeugung, nach der die gesamte Welt der Vorstellung verstanden werden muss als Objekt gewordenes Ding an sich, als „Objektivierung des Willens“ (WWV, S. 171). Niedergeschrieben als Tagebuchnotizen können Wittgensteins Gedanken natürlich keine systematische Form annehmen; sie finden sich verstreut in unterschiedlichen Eintragungen, sind einzelne, oft unfertige Bemerkungen und meist notiert ohne namentliche Erwähnung von Schopenhauer. Dennoch kreisen sie immer wieder um die eine Frage, wie das Thema des Willens in einer für den Logiker akzeptablen Form aufgearbeitet werden könne.

Wittgenstein greift dazu erst einmal auf die Erfahrungsgrundlage des metaphysischen Willens, auf den menschlichen Willen zurück und fragt:

Was für eine Bewandnis hat es eigentlich mit dem menschlichen Willen? Ich will »Willen« vor allem den Träger von Gut und Böse nennen.

Stellen wir uns einen Menschen vor, der keines seiner Glieder gebrauchen und daher im gewöhnlichen Sinne seinen *Willen* nicht betätigen könnte. Er könnte aber denken und *wünschen* und einem Andern seine Gedanken mitteilen. Er könnte also auch durch den Andern Böses und Gutes tun. Dann ist klar, dass die Ethik auch für ihn Geltung hätte und er im *ethischen Sinne Träger* eines *Willens* ist. (Tb, 21. 7. 16).

In dieser Tagebucheintragung sind die beiden oben erwähnten Themenstränge, die Metaphysik und die Ethik, eng miteinander verknüpft. Verfolgt werden soll zunächst ersterer: Mit der Überlegung, es sei doch ein Mensch vorstellbar, der sich nicht bewegen, aber dennoch wünschen könne, wendet sich Wittgenstein ganz klar

²⁸ Auch E. M. Lange (*Wittgenstein und Schopenhauer*, 1989, S. 99) und D. A. Weiner (*Genius and Talent*, 1992, S. 46 ff.) weisen darauf hin, dass die *Tagebücher 1914-16* eine Kritik an Schopenhauers Objektivierungsthese enthalten. Wittgenstein selbst hat wohl seinen Schülern G. E. M. Anscombe und P. Geach erklärt, dass er diese den metaphysischen Willen

gegen Schopenhauers hinter der Objektivationsstheorie stehende Überzeugung, dass sich der Mensch doppelt, von innen als Wille und von außen als Leib, gegeben sei. Denn gerade dies gilt im vorliegenden Falle nicht: Der Mensch kann wünschen, ohne dass sich dies unbedingt in seinen Leibesveränderungen manifestiert; seine Glieder sind gelähmt, deshalb kann er sie nicht bewegen, auch wenn er es will. Obwohl Wittgenstein sich in dieser Tagebuchnotiz nicht explizit auf Schopenhauer bezieht, stellt er mit dem Beispiel des Gelähmten die Sonderstellung in Frage, die dieser Autor dem menschlichen Körper innerhalb der Welt, verstanden als Wille und als Vorstellung, einräumt. In einer späteren Bemerkung in den *Tagebüchern* wird dies noch deutlicher:

Der menschliche Körper aber, *mein* Körper insbesondere, ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt, unter Tieren, Pflanzen, Steinen etc. etc. Wer das einsieht, wird seinem Körper oder dem menschlichen Körper nicht eine bevorzugte Stellung in der Welt einräumen wollen. (Tb, 2. 9. 16).

In diesen Zeilen behauptet Wittgenstein, dass der Leib *nicht*, wie Schopenhauer meint, Objektivationsstheorie eines sich in ihm ausdrückenden Willens und *nicht* Schlüssel zur doppelten Wesenheit der Welt sei, sondern eine unter anderen Tatsachen in der Welt. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn er den Zusammenhang von Wille und Welt generell in Abrede stellt:

Die Welt ist unabhängig von meinem Willen. Auch wenn alles, was wir wünschten, geschähe, so wäre das doch nur sozusagen eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein logischer Zusammenhang zwischen Willen und Welt (...). (Tb 5. 7. 16).

Merkwürdig mag in diesem Kontext die Verwendung des Terminus „logisch“ anmuten, denn zumindest auf den ersten Blick sind weder der Wille noch die Welt ein Gegenstand der Logik. Vor dem Hintergrund der spezifischen Verwendungsweise von „logisch“, die Wittgenstein später im *Tractatus* erläutert, wird die Formulierung klarer: Ein logischer Zusammenhang, so schreibt er dort, läge dann vor, wenn es *undenkbar* sei, dass dieser Zusammenhang *nicht* existiere. Folglich ist die Negation eines logischen Zusammenhangs dahingehend zu verstehen, dass die Nicht-Existenz des Zusammenhangs denkbar ist. Und genau das trifft im oben zitierten Falle zu, denn es ist laut Wittgenstein wohl denkbar, dass die

betreffende These nicht verstünde (vgl. B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, 1983,

Verbindung zwischen Welt und Wille bzw. zwischen Leibesbewegung und menschlichem Wollen nicht besteht. Das Beispiel des Gelähmten sollte diese Möglichkeit vergegenwärtigen und zeigen, dass der menschliche Körper keine Sonderstellung hat; in der Auseinandersetzung mit Schopenhauers System führt dies zu einer Distanzierung von dessen metaphysischer Grundüberzeugung, nach der der Wille den metaphysischen Kern der Welt darstellt.

So klar Wittgenstein vom Willen als metaphysischem Phänomen Abstand nimmt, so groß ist die Relevanz, die er ihm im Bereich der Ethik als Träger von Gut und Böse zuspricht. Auffallend dabei ist, welche entscheidende Rolle das Subjekt auch in diesem Zusammenhang spielt, denn er notiert:

Gut und böse tritt erst durch das *Subjekt* [in die Welt] ein. (...)
Man könnte (Schopenhauersch) sagen: Die Welt der Vorstellung ist weder gut noch böse, sondern das wollende Subjekt. (Tb, 2. 8. 16).

Dem wollenden Subjekt, bei Schopenhauer Ausgangspunkt des epistemischen und metaphysischen Weltzugangs, gibt Wittgenstein in dieser Tagebucheintragung eine ethische Prägung, es ist entweder gut oder böse. Und dadurch ist ein ganz wesentlicher Rückschluss möglich auf die spezifische Funktion des Willens: Wenn gut und böse ausschließlich Prädikate des Subjekts sind und der Wille, wie aus der anfangs zitierten Tagebucheintragung vom 21. 7. 16 hervorgeht, Träger von Gut und Böse ist, so kann er sich nur im (guten oder bösen) Subjekt, nicht aber in der Welt manifestieren. Er, der bei Schopenhauer als das metaphysische Wesen der Welt galt, wird von Wittgenstein reduziert auf das moralisch motivierte Wollen des Subjekts.

Diese ethische Bestimmung des wollenden Subjekts ist neu und bedürfte daher weiterer Klärungen und Erläuterungen, die in den *Tagebüchern* leider nicht erfolgen. Wittgenstein selbst ist sich dieses Mangels bewusst, er beklagt die „völlige Unklarheit“ seiner Sätze und bedauert, dass das Wesen des Subjekts „ganz verschleiert“ sei (vgl. Tb, 2. 8. 16). In der Rekonstruktion seiner Auseinandersetzung mit Schopenhauer kann der Schleier jedoch etwas gelüftet werden. Ein wesentliches Augenmerk bedarf dabei seine Kritik an der ObjektivationsThese, denn diese hat unmittelbare Folgen für das Subjekt. Ist die Welt, wie Wittgenstein entgegen Schopenhauer behauptet, unabhängig vom Willen, dann ist sie dem wollenden Subjekt „als etwas Fertiges“ (Tb, 8. 7. 16) gegeben.

S. 297).

Dadurch enthält sie das Potential für einen neuen Konflikt, der nun allerdings kein metaphysisches Problem des Willens mehr darstellt, sondern eine moralische Angelegenheit des Subjekts ist. Wenn sich bei Schopenhauer der Wille, durch das *principium individuationis* zum Einzelwillen geworden, gegen sich im anderen richtet und dadurch in unversöhnlichen Streit mit sich selbst gerät, so hat das Subjekt bei Wittgenstein die Schwierigkeit, die Welt als Hindernis sehen zu müssen, wenn sie nicht seinem Wollen entspricht. Unbefriedigsein, ja Unglück gehen mit dieser Sicht der Dinge einher; und dieser missliche Zustand ist nicht wie bei Schopenhauer auf das unvermeidbare Leid dieser Welt, sondern auf das Subjekt selbst zurückzuführen, das auf Grund seiner ethischen Prägung in moralische Verantwortung gezogen wird. Dadurch erhält Schopenhauers, durch das Wollen des Subjekts bedingte Verfremdung der Welterkenntnis, bei Wittgenstein eine ethische Zuspitzung: Sie wird zur *selbstverschuldeten falschen*, weil ins Unglück führenden *Sicht der Welt*.

Auf ganz eigenwillige Weise verbindet Wittgenstein dann Schuld, Unglück und falsche Sicht der Dinge bzw., positiv gewendet, das gute, das glückliche und das richtige Leben. Erläuternd dazu bemerkt er:

Immer wieder komme ich darauf zurück, daß einfach das glückliche Leben gut, das unglückliche schlecht ist. Und wenn ich mich *jetzt* frage: aber *warum* soll ich gerade glücklich leben, so erscheint mir das von selbst eine tautologische Fragestellung; es scheint, daß sich das glückliche Leben von selbst rechtfertigt, daß es das einzig richtige Leben *ist*. (Tb 30. 7. 16).

Eine ganz spezifische, vom normalen ethischen Verständnis weit abweichende Verwendung der Termini „gut“ und „glücklich“ liegen dieser eigenartigen Verknüpfung zu Grunde: Wittgenstein meint mit dem guten Leben weder das Leben nach einer moralischen Norm, die vorschreibt, was richtig und was falsch ist, noch das im hedonistischen Sinne glückliche, also genussvolle Leben. Vielmehr denkt er an ein Leben, das gleichzeitig glücklich *und* richtig ist. Und dies kann nur das gelungene Leben sein, das nicht zu erreichen ist *in* der Welt, sondern dadurch, dass die Welt überhaupt eine andere geworden ist (vgl. Tb 5. 7. 16) für das Subjekt, das seine Haltung ändert und die Welt nun anders, nämlich richtig *sieht*. Die Suche nach dieser richtigen Sicht der Welt beschäftigt Wittgenstein stark; wiederholt manifestiert sie sich in unterschiedlichen Tagebucheintragungen vor allem aus dem Jahr 1916. Dabei kommt der junge Philosoph von Schopenhauer nicht los. Denn obwohl die Schuldproblematik, die er mit der Frage nach der Sicht der Welt

verbindet, durch die kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Willensmetaphysik entstanden ist, weisen die Lösungsversuche einen ganz deutlichen Rückbezug auf dessen Ethik und Ästhetik auf:²⁹ Beide Disziplinen werden nun thematisch so verflochten, dass das Subjekt moralischen Maßstäben genügen muss und sein Weltbild dabei eine künstlerische Prägung erhält.

Obwohl sich der zentrale Terminus aus Schopenhauers Ethik, die *Verneinung des Willens* in den *Tagebüchern* nicht findet, ist doch ziemlich klar, dass Wittgenstein im Verzicht auf das Wollen die einzige Möglichkeit sieht, sich von der Schuld der falschen Weltsicht und dem damit einhergehenden Unglück zu befreien. Zahlreiche Umschreibungen weisen darauf hin. Offensichtlich sind die Anknüpfungen an Schopenhauer dort, wo das *Nicht-Wollen* bzw. *Nicht-Wünschen* als das Gute dem ins Unglück führenden Wünschen entgegengesetzt wird:

Kann man aber wünschen und doch nicht unglücklich sein, wenn der Wunsch nicht in Erfüllung geht? (Und diese Möglichkeit besteht ja immer.)

Ist es, nach den allgemeinen Begriffen, gut, seinem Nächsten *nichts* zu wünschen, weder Gutes noch Schlechtes?

Und doch scheint in einem gewissen Sinne das Nichtwünschen das einzig Gute zu sein. (Tb, 29. 7. 16).

Nicht zu wünschen, keine Bedürfnisse zu haben, „auf den Einfluß auf die Geschehnisse zu verzichten“ (Tb, 11. 6. 1916), um die Welt nicht mehr als Widerstand zu erfahren, sondern in Übereinstimmung mit ihr zu sein (vgl. Tb, 8. 7. 16), darin besteht laut Wittgenstein das gute, glückliche, eben das richtige Leben (vgl. Tb, 30. 7. 16). Inhaltlich bestimmt er dieses auch als das Leben der Erkenntnis, „welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz“ (Tb, 13. 8. 16). Und natürlich denkt er dabei nicht an die epistemische Erkenntnis im Sinne der Trennung von Subjekt und Objekt, sondern an die Erkenntnis des von seinem Wünschen befreiten Subjekts, an dessen willenloses Betrachten der Welt unter Annahme des Gegebenen.

Die Einbeziehung der Erkenntnis in den Kontext des guten und glücklichen Lebens ermöglicht den Übergang zur künstlerischen Sicht der Dinge, zur Ästhetik, auf die Wittgenstein wenige Monate später zu sprechen kommt:

²⁹ Eine äußerst detaillierte Analyse des Einflusses von Schopenhauers Ästhetik und Ethik auf Wittgenstein findet sich bei D. A. Weiner (a. a. O., S. 80 ff.). Die Verbindung zur Subjekt-Thematik stellt Weiner allerdings nicht her.

Das Kunstwerk ist der Gegenstandes *sub specie aeternitatis* gesehen; und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis* gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.

Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung *sub specie aeternitatis* von außerhalb.

(...)

Jedes Ding bedingt die gesamte logische Welt, sozusagen den ganzen logischen Raum.

(Es drängt sich der Gedanke auf): Das Ding *sub specie aeternitatis* gesehen ist das Ding mit dem ganzen logischen Raum gesehen. (Tb, 7. 10. 16).

Wittgenstein stellt in dieser Tagebucheintragung den Bezug her zwischen Ethik und Ästhetik, zwischen moralisch bestimmtem Subjekt und ästhetisch geprägtem Weltbild. Das gute, das gelungene Leben bestimmt er als künstlerische Sicht der Welt *sub specie aeternitatis* und stellt diese als ästhetische Außenansicht der alltäglichen Betrachtungsweise desjenigen gegenüber, der sich *innen*, inmitten des Lebens befindet. Fast wörtlich sind die Anknüpfung an Buch III von *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in dem Schopenhauer die künstlerische Sicht unter Anlehnung an Spinoza als die Anschauung der Welt *sub specie aeternitatis* bezeichnet und damit die Kontemplation meint, den Zustand ästhetischen Entrücktseins aus dem normalen Leben also, in dem das reine, nicht wollende Subjekt der *Erkenntnis*, nach der Aufhebung der willensbedingten Verfremdung des Objekts, dieses als sein Korrelat, als Objekt-für-ein-Subjekt-sein erkennt, in sich aufnimmt und mit ihm eine solipsistische Einheit bildet.

Schopenhauers Überlegungen, in ihrer Fortsetzung auf Wittgenstein übertragen, führen zu der Annahme, dass auch in den *Tagebüchern* die Verbindung von kontemplativer Betrachtung und solipsistischer Einheit von Ich und Welt angedacht werden müsste. In der Tat kommt Wittgenstein einige Tage später auf die Thematik zu sprechen. „Ich bin meine Welt“ (Tb, 12. 10. 16), schreibt er knapp eine Woche nach den Bemerkungen zur künstlerischen Weltbetrachtung und formuliert damit zum ersten Mal einen der Kernsätze zum Solipsismus, die er später in den *Tractatus* übernimmt.

Ungeklärt bleibt allerdings, warum Wittgenstein in den *Tagebüchern* gerade in der Eintragung, in der er von der künstlerischen Sicht der Welt spricht, auch die Logik erwähnt und behauptet: „Das Ding *sub specie aeternitatis* gesehen ist das Ding mit dem ganzen logischen Raum gesehen.“ (Tb, 7. 10. 16). Offensichtlich versucht er hier die von Schopenhauer beeinflusste ästhetische Sicht der Welt und die logisch-analytische Auffassung der Dinge, zu der er sich ja im Übrigen bekennt,

gleichzusetzen. Wie diese genau erfolgt, erfährt man in den *Tagebüchern* nicht. Dazu muss der *Tractatus* herangezogen werden, der in ausgefeilter, weil von Wittgenstein selbst als publikationswürdig angesehener Form eine ausführliche Darlegung zur Logik sowie einige knappe Sätze zur Ästhetik und zum Solipsismus enthält.

2.2 Der Einfluss von Schopenhauers Ästhetik auf den *Tractatus*:

Im allgemeinen wird der Einfluss Schopenhauers auf den *Tractatus* dort - und nur dort - gesehen, wo Wittgenstein über das Ich bzw. das metaphysische Subjekt und den Solipsismus spricht. Meist wird Schopenhauer dabei als Idealist gelesen und Wittgensteins Bezugnahme auf ihn als merkwürdiger Rückbezug auf die entfremdete Form des Solipsismus, auf die Position des *solus ipse* gewertet.³⁰ Demzufolge erscheint dann die Verbindung zwischen den Paragraphen zur Subjektivität und den Ausführungen zur logischen Analyse als ausgesprochen dünn.³¹

Ein ganz anderes Licht fällt auf die Überlegungen zum Solipsismus im *Tractatus*, wenn man sie vor dem Hintergrund der *Tagebücher* und der dort stattfindenden Auseinandersetzung mit Schopenhauer betrachtet, in der die Erkenntnislehre nur eine ganz geringe Rolle spielt, hingegen die Willensmetaphysik, die Ethik und die Ästhetik in unterschiedlichen Eintragungen immer wieder diskutiert werden, erstere in durchaus kritischer Absicht, letztere mit dem Ziel einer insgesamt positiven Bewertung.³² Die Annahme liegt daher nahe, dass auch im *Tractatus* weniger das

³⁰ Einige wenige Autoren meinen auch, dass Wittgenstein von Schopenhauers Willensmetaphysik beeinflusst sei (A. P. Griffith, *Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics*, in: G. Vesey (Hg.), *Understanding Wittgenstein*, 1974, S. 96-116; D. Jacquette, *Wittgenstein on Thoughts as Pictures of Facts and the Transcendence of the Metaphysical Subject*, unveröffentlichtes Manuskript). Dabei übersehen sie allerdings, dass Wittgenstein sich in den *Tagebüchern* kritisch mit dieser Thematik auseinandersetzt.

³¹ Vgl. P. M. S. Hacker, 1978, a. a. O., S. 87 ff..

³² Hinweise darauf, dass Wittgensteins Bemerkungen zur Subjektivität weniger von Schopenhauers Idealismus, als von dessen Ästhetik beeinflusst sind, findet sich bereits bei M. Micheletti (*Lo Schopenhauerismo di Wittgenstein*, 1967) und bei W. Leinfellner (*The Development of Transcendentalism - Kant, Schopenhauer and Wittgenstein*, in: Johannessen & Nordenstamm (Hg.), *Wittgensteins Ästhetik und transzendente Philosophie*, 1981, S. 54-69). Auch E. M. Lange stellt die Behauptung auf, dass das metaphysische Subjekt des *Tractatus* aus Schopenhauers Subjekt des ästhetischen Erkennens entwickelt wird (a. a. O.,

epistemische Getrenntsein von Subjekt und Objekt als vielmehr das kontemplative Eins-sein beider angesprochen ist, das laut Schopenhauer im Zustand ästhetischer Entrücktheit erreicht wird. Und wenn dem so ist, dann deutet sich auch die Verbindung zur Logik an, die in den *Tagebüchern* zwar angesprochen, aber nicht weiter erläutert wird. Denn durch das von der idealistischen Interpretation abweichende Verständnis von Subjektivität tritt das zur kontemplativen Einheit gehörende Objekt in den Blick, das, nach der sprachphilosophischen Aufarbeitung, in der logisch strukturierten Welt und deren sprachlichem Abbild zu suchen ist. Schopenhauers Einfluss auf Wittgenstein kann sich aus diesem Grunde nicht, wie im allgemeinen angenommen wird, auf das Thema Subjektivität beschränken, sondern muss weiterreichen in die Beschreibung von Wirklichkeit und Sprache hinein bis hin zur Analyse der beiden gemeinsamen logischen Form.³³

Dieser Gedanke soll nun in drei Schritten verfolgt werden: Erstens geht es darum zu zeigen, dass Wittgenstein sich im *Tractatus* in einer knappen Auseinandersetzung vom vorstellenden Subjekt der epistemischen Tradition absetzt, um danach das Ich auf eine Weise zu beschreiben, die bis in den Wortlaut hinein an die Darstellung des kontemplativen Subjekts aus Schopenhauers Ästhetik anknüpft. Zweitens soll nachgewiesen werden, inwiefern die logische *Form*, die gemeinsame Struktur von Sprache und Welt, deutliche Parallelen aufweist zum

S. 105). Eine ausführliche Analyse dieser Thematik führt G. Gabriel durch (a. a. O., 1993, S. 164 ff.).

³³ Der Gedanke, dass sich der Einfluss Schopenhauers nicht nur auf das Subjekt beschränke, sondern auch auf die Objektseite ausdehne, findet sich auch bei E. M. Lange (a. a. O., S. 108 ff.), allerdings handelt es sich dabei letztendlich um eine Variante der idealistischen Interpretation, die den Parallelen zu Schopenhauers Ästhetik nicht Rechnung trägt. Obwohl Lange einige Seiten vorher eine Verbindung zwischen dem metaphysischen Subjekt des *Tractatus* und dem ästhetischen Subjekt Schopenhauers herstellt, führt er diese Überlegung nicht dahingehend aus, dass er nun das Pendant zu Schopenhauers ästhetischer Idee, zum Objekt-sein sucht. Vielmehr verteidigt er die traditionelle, auf Schopenhauers Erkenntnistheorie zurückgreifende Interpretation, dehnt sie auf die Objektseite aus und versteht die im *Tractatus* beschriebene Welt lediglich als eine realistische Transformation von Schopenhauers Welt als Vorstellung. Ähnliche Ansätze finden sich schon einige Jahre vorher bei A. Janik und B. Magee, die in Anlehnung an die Schopenhauersche Ausdrucksweise von der „Welt als Satz“ (A. Janik, *Schopenhauer and the Early Wittgenstein*, in: *Essays on Wittgenstein and Weininger*, 1985, S. 32-35) oder von der „Welt als Darstellung“ (B. Magee, a. a. O., 1983, S. 283) sprechen. Prinzipiell muss all diesen Interpretationen entgegeng gehalten werden, dass der solipsistische Weltzugang, den Wittgenstein explizit als richtig auszeichnet, nicht mit dem idealistischen gleichzusetzen ist. In der idealistischen Tradition steht auch das in jüngster Zeit erschienene Buch von S. Lalla, in dem das metaphysische Subjekt, als „Bedingung der Bedingtheit der Welt“ definiert wird

Objekt-sein-für-ein-Subjekt, der *ersten und allgemeinsten Form der Erscheinung* (WWV I, S. 252). Und schließlich soll drittens deutlich gemacht werden, warum Sprache und Welt vom kontemplativen Subjekt als Vertreter ihrer gemeinsamen logischen Struktur gesehen werden - oder, anders formuliert, *für das Subjekt* zur logischen Struktur werden.

2.2.1 Das Subjekt:

Um den spezifischen, nicht-epistemischen Charakter des Subjekts zu klären, von dem im *Tractatus* die Rede ist, bedarf es noch einmal eines Rückgriffs auf die *Tagebücher*, in denen sich eine kurze Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Form der Subjektivität findet. Explizit leugnet Wittgenstein dort die Existenz des denkenden, vorstellenden Subjekts und meint es sei „bloßer Aberglaube“, ja „leerer Wahn“ (vgl. Tb, 4. 8. 1916). Trotzdem hält er am Ich als dem „tief Geheimnisvollen“ fest (Tb, 4. 8. 16), betont dabei aber dessen besonderen Status:

Jedem Gegenstand stehe ich *objektiv gegenüber* (Herv.; A. B.). Dem Ich nicht. (Tb, 11. 8. 16)

Schopenhauers von der epistemischen Tradition abweichende Ansicht, nach der das erkennende Subjekt niemals zu seinem eigenen Objekt werden könne (und sich deshalb als wollendes gegeben sei), klingt hier ganz deutlich an, bleibt aber wie viele andere Eintragungen der *Tagebücher* fragmentarisch und ohne weitere Ausführung. Dennoch zeigt die Bemerkung, dass Wittgenstein mit dem Ich, um das es ihm zu tun ist, weniger das um sich selbst wissende Subjekt der erkenntnistheoretischen Tradition meint, als vielmehr das Subjekt Schopenhauerscher Prägung, das sich selbst nicht als Objekt, sondern als wollendes gegeben ist.

Ähnliche Überlegungen zum Thema Subjektivität enthält auch der *Tractatus*, nun allerdings in logisch aufgearbeiteter Form. Kritisches findet sich vor allem im Zusammenhang mit Wittgensteins Wiederlegungsversuch von Russells und Moores Urteilstheorie (vgl. T 5.541 ff.). Die oberflächliche Auffassung der Bedeutung von Sätzen der Form *A glaubt, dass p*, die Wittgenstein Russell und Moore zuschreibt, besteht darin, dass eine Relation zwischen dem Satz *p* und dem Gegenstand A

und so in unmittelbare Nähe zum transzendentalen Subjekt rückt (*Solipsismus bei Wittgenstein*, Frankfurt/M. 2002, S. 32 ff.).

angenommen wird und damit eine Tatsache, die aus bestimmten Gegenständen zusammengesetzt ist, einem urteilenden bzw. denkenden Ich zugeordnet wird.³⁴ Wittgenstein hält diese Interpretation für falsch. Seiner Ansicht nach ist die Form solcher intensionalen Sätze $\langle p \rangle$ sagt p keine Zuordnung einer Tatsache zu einem Gegenstand, sondern eine Zuordnung von Tatsachen durch Zuordnung ihrer Gegenstände. Danach enthält A meint p die Zuordnung von zwei Tatsachen, die darin besteht, dass der Satz $\langle p \rangle$ sagt, dass p , und zwar auf Grund der isomorphen Zuordnung der Elemente der Tatsache, die den Satz ausmacht, zu den Gegenständen, die in der durch p beschriebenen Tatsache angeordnet sind.

Auch wenn Wittgenstein das hier angesprochene Problem der sogenannten intensionalen Kontexte auf unbefriedigende Weise extensional zu lösen versucht, können die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, unberücksichtigt bleiben, da für die vorliegende Thematik lediglich die Konsequenz von Bedeutung ist, die er für sein Verständnis von Subjektivität zieht. Seiner Ansicht nach zeigt die Kritik an Russells und Moores Urteilstheorie, dass die sogenannte *Seele* zusammengesetzt und daher nicht wirklich Seele bzw. nicht wirklich Subjekt ist (vgl. T 5.5421). Das scheinbar einheitliche Subjekt A , das in einer Relation zu den Tatsachen zu stehen scheint, löst sich auf in eine Vielheit von möglichen Satz-Tatsachen der Form $\langle p \rangle$, die die Gedanken von A darstellen und dieselbe Vielfalt wie die Satz-Tatsache p aufweisen. Aus Wittgensteins logischem Blickwinkel gesehen, gibt es daher kein denkendes, vorstellendes Ich (T 5.631), sondern es gibt Gedanken, psychische Komplexe, die auf kontingente Art und Weise in einer logischen Relation stehen zu allen anderen Tatsachen, die die Person A ausmachen. Die Vorstellung des erkennenden Subjekts, einst philosophische Basis der Weltdeutung, wird für ihn zum Gegenstand der empirischen Psychologie.

Trotz der Kritik am vorstellenden Subjekt bleibt das Ich im *Tractatus* Gegenstand der philosophischen Erörterungen. Wittgenstein bezeichnet es als eine Grenze der Welt (vgl. T 5.632), vergleicht es danach mit dem Auge im Gesichtsfeld (vgl. T 5.633) und beschreibt es schließlich als den ausdehnungslosen Punkt, der die Welt koordiniert (vgl. T 5.64). Diese Metaphern sind identisch mit Bildern, die auch Schopenhauer benutzt, um Subjekt und Objekt als zwei Teile eines ursprünglichen Ganzen darzustellen und das Bewusstwerden der Einheit als Aufgehen des Subjekts im Objekt zu erläutern. Das Subjekt sei „Träger der Welt“, gelte als der „unteilbare

³⁴ Wittgenstein bezieht sich in seiner Auseinandersetzung im wesentlichen auf: G. E. Moore, *The Nature of Judgement*, *Mind* 8 (1899), S. 179 ff.; B. Russell, *On the Nature of Truth and Falsehood*, in: *Philosophical Essays* [1910], 1966, S. 170 ff..

Punkt“ (WWV II, S. 314), als das „klare *Weltauge*“ (WWV I, S. 266), das „die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden“ (WWV I, S. 33) darstelle. Indem Wittgenstein gerade diese Bilder aufnimmt, die sich hauptsächlich im Kontext von Schopenhauers Ästhetik finden, macht er das dort dargelegte Gewährwerden der ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt im Zustand kontemplativer Entrücktheit zu einem Thema im *Tractatus*.³⁵ Entsprechend nennt er dann die Welt *meine Welt* (T 5.62) und schreibt unter Rückgriff auf die Tagebucheintragung vom 12. 10. 16: „Ich bin meine Welt“ (T 5.63). Die Frage ist nun allerdings wie diese Welt, die meine ist, genau aussieht.

Laut Schopenhauer ist die Welt des kontemplativen Subjekt zu verstehen als Objekt-sein-für-ein-Subjekt, als erste und allgemeinste Form der Erscheinung (vgl. WWV, S. 252). Von „Form“ spricht auch Wittgenstein und meint damit die logische Form von Welt und Sprache. Obwohl diese terminologische Übereinstimmung auf den ersten Blick nur zufällig zu sein scheint, weisen die Erläuterungen an entscheidenden Stellen interessante Parallelen zu Schopenhauer auf, die auf Grund recht klarer Textbezüge nicht als bloßer Zufall gewertet werden sollten.

2.2.2. Die logische Form:

Schopenhauer beschreibt die kontemplative Weltsicht mit folgenden Worten:

³⁵ Ein eingehender Vergleich zwischen Schopenhauers und Wittgensteins Metaphorik findet sich bei P. M. S. Hacker (a. a. O., 1978, S. 94f.). Da Hacker die kontemplative Prägung von Wittgensteins Solipsismus nicht erkennt, geht er auch nicht auf die dadurch bedingten Besonderheiten des metaphysischen Subjekts ein, obwohl er an anderer Stelle die Ähnlichkeiten zwischen Wittgensteins Solipsismus und Schopenhauers Ästhetik durchaus erwähnt (a. a. O., S. 104 ff.). Auch D. Pears zeichnet die Parallelen zwischen Schopenhauers und Wittgensteins Bildern auf, übersieht dabei jedoch, ebenso wie P. M. S. Hacker, deren ästhetischen Charakter. Aus diesem Grunde interpretiert Pears das Bild vom Gesichtsfeld (T 5.634), das vor dem Hintergrund von Schopenhauers Ästhetik ganz eindeutig das Aufgehen des Subjekts im Objekt zum Ausdruck bringen soll, als Indiz für eine Kritik am vorstellenden Subjekt der epistemischen Tradition. Pears meint, es diene zur Selbstwiderlegung, spricht in diesem Zusammenhang vom „dilemma of self-refutation offered to the solipsist“ (D. Pears, a. a. O., 1987, S. 158) und behauptet, Wittgenstein wolle nachweisen, dass der Solipsismus eine leere Theorie sei. Ähnlich wie Pears argumentiert E. M. Lange (a. a. O.), denn auch er versucht nachzuweisen, dass Wittgenstein sich im Frühwerk gegen den Solipsismus wende. Dabei stützt Lange sich auf die kritischen Bemerkungen an der erkenntnistheoretischen Subjektivität, die sich in den *Tagebüchern* und im *Tractatus* ja tatsächlich finden, verallgemeinert diese aber zu einer generellen Kritik am Subjekt ohne dabei verschiedene Arten von Subjektivität zu unterscheiden.

In solcher Kontemplation nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinem Subjekt des Erkennens*. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. (WWV I, S. 258).

Subjekt und Objekt, bei Schopenhauer immer schon zwei unzertrennliche, sich gegenseitig bedingende Teile eines Ganzen, verändern sich auch gemeinsam. Ebenso wie das Subjekt in dem Moment, in dem es sich von seinem Willen losreißt, zu einem anderen wird, wandelt sich das Objekt seiner Erkenntnis; es zeigt sich dem Subjekt nicht mehr als Einzelding, sondern als Idee. Beide, das Einzelding und die Idee, stellt Schopenhauer im Vergleich gegenüber:

Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektivität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. (WWV I, S. 253).

Frei von den Formen des Erkennens, die die Vereinzelnung der Dinge bedingen und damit den Konflikt des Willens mit sich selbst verursachen, stellt sich das Objekt dem vom Willen *befreiten* Subjekt dar als Objekt überhaupt, genauer als Objektsein-für-ein-Subjekt.

Diesen Gedanken führt Schopenhauer im Anschluss weiter aus und spitzt ihn zu einem ganz spezifischen Objektbegriff zu:

Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und ebendamit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die *Welt als Vorstellung* gänzlich und rein hervor und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine *adäquate Objektivität* ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind; in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nicht mehr ist *als dessen deutlichstes Bild* (Herv., A.B.). (WWV I, S. 258f.).

Mit der in diesen Zeilen dargelegten Auffassung des Objekts rückt Schopenhauer, wie schon einmal im Falle des Subjekts, von der erkenntnistheoretischen Tradition, insbesondere von Kant ab. Indem er das Bewusstsein *als* Bild, *als* alle

Einzelvorstellungen umfassende Vorstellungsbasis, als Grundvoraussetzung jedmöglichen Objektseins betrachtet, setzt er im Unterschied zu der gesamten idealistischen Schule nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis fest, sondern begrenzt zudem den Bereich, in dem diese Möglichkeit angesiedelt ist, als Objektbereich, als *reine* Vorstellung des *reinen* Subjekts der Erkenntnis. Die Vorstellung, das Bewusstsein, ist dann trivialerweise der Ort, an dem das Objekt werden bzw. die Objektivation des Willens *vollkommen* geschieht.

Die damit vorgenommene *absolute* Bestimmung des Objektbereiches ist ebenso wie die Willensmetaphysik motiviert durch Schopenhauers Anliegen, den entscheidenden Schwachpunkt des Kantschen Systems zu beheben und die Annahme eines verborgenen, unbekanntes Dings zu vermeiden: Ist das Objekt-sein Grundvoraussetzung jeder Art von Erkenntnis, so kann dem Subjekt ein hinter der Erkenntnis stehendes Nicht-Erkenntbares nicht zugänglich sein - nicht einmal formal durch kausale Herleitung im Sinne Kants - da es, um in irgendeiner Weise erfassbar zu sein, die allgemeinste Form der Erkenntnis annehmen, sprich Objekt werden müsste.

So erklärt sich auch, warum Schopenhauer gerade an dieser Stelle terminologisch den transzendentalen Ansatz überschreitet und eine Anleihe bei Platon macht, indem er das Objekt-sein mit der Idee gleichsetzt. Er will „Kants Ausdruck dem Platonischen“ (WWV I, S. 250) näher bringen und schreibt dazu:

Die Platonische Idee (...) ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung (...). Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung (...) abgelegt oder vielmehr: ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. (WWV I, S. 252f.).

Zusätzlich zu den transzendentalen Bedingungen Zeit, Raum und Kausalität, die auf Kant zurückgehen, führt Schopenhauer unter Anlehnung an Platon die Idee ein und bestimmt sie als die erste und allgemeinste Form, als Objekt-sein, oder, emphatisch ausgedrückt, als das Urbild, das allen Einzelvorstellungen gemeinsame Wesen, das sich uns in der Erscheinung darstellt „als eine Vielheit gleichartiger, stets von neuem entstehender Wesen, in endloser Sukzession.“ (WWV I, S. 250).

Schopenhauers Rückgriff auf Platon ermöglicht den Brückenschlag zum *Tractatus*, denn auch Wittgenstein bedient sich der platonischen Terminologie bei seiner Beschreibung der logischen Form. Die *eine* logische Konstante, die *alle* Sätze ihrer Natur nach miteinander gemein haben (vgl. T 5.47), bezeichnet er auch als das

„Wesen des Satzes“ (T 5.4711), ja als das „Urzeichen der Logik“ (T 5.472); zudem spricht er an dieser Stelle in fast wörtlicher Anlehnung an Schopenhauers Rede von der ersten und allgemeinsten Form der Erscheinung auch von der „*allgemeinsten Satzform*“ (T 5.472). Im Sinne Schopenhauers und nicht in Anlehnung an Kant muss deshalb auch die Behauptung verstanden werden, die gerne als Belegstelle für eine transzendentalphilosophische Interpretation des *Tractatus* angeführt wird: „Die Logik ist transzendental“ (T 6.13).³⁶ Als Indiz dafür kann die vorgestellte Erläuterung gelten: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein *Spiegelbild* der Welt. (Herv., A.B.)“ (T 6.13). Denn hier knüpft Wittgenstein an Schopenhauers Rede vom Bewusstsein als Bild an und weist dadurch implizit auf die absolute Bestimmung des Objektbereichs hin, die Schopenhauer in Absetzung von der Kantschen Tradition vornimmt.³⁷ Gerade dieser Gedanke scheint Wittgenstein besonders zu interessieren, denn immer wieder findet er sich, manchmal in Andeutungen, manchmal ganz explizit, in den Überlegungen zur Logik. Satz 5.61 zeigt dies ganz deutlich:

Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.
Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt,
jenes nicht.
Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, daß wir gewisse Möglichkeiten
ausschließen und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die

³⁶ Die These, dass Wittgenstein den Terminus „transzendental“ nicht im Sinne Kants, sondern im Sinne Schopenhauers verwendet, kann biographisch untermauert werden, denn Wittgenstein kannte, zumindest in jungen Jahren, Schopenhauer wesentlich besser als Kant. Häufig führte dies in der Exegese zu dem Fehlschluss, Wittgenstein sei durch Schopenhauer zum Kantianer geworden und vertrete eine semantische Fassung des transzendentalen Idealismus (vgl. etwa B. Magee, a. a. O., S. 288). Dieser Auffassung arbeitet vor allem W. Leinfellner entgegen, indem er zeigt, dass Wittgenstein mit Hilfe von Schopenhauer Kants Gedanken nicht nur übernommen, sondern auch kritisiert hat (a. a. O.). Als einer der ersten sieht Leinfellner auch, dass Wittgenstein sich nicht auf Schopenhauers Erkenntnislehre, sondern auf dessen ästhetische Kontemplation bezieht: „It seems that Wittgenstein, under the influence of Schopenhauer's role of contemplation in art, follows ... his earlier master: There are, according to him, things that cannot be put into words. But they make themselves manifest. They are mystical.“ (a. a. O., S. 64) Da Leinfellner jedoch davon ausgeht, dass Wittgenstein im *Tractatus* einen empirischen Wirklichkeitsbegriff vertritt, führt er diese Überlegung nicht weiter aus, sondern fällt in eine idealistische Interpretation der Abbildtheorie zurück.

³⁷ Auf den daraus resultierenden Unterschied zwischen Kant und Wittgenstein weist W. Vossenkuhl hin. Er versteht Kants Wirklichkeitsbegriff als „Summe des begrifflich möglichen Wissens von der Welt“ (a. a. O., 1995, S. 117) und Wittgensteins logischen Raum als „allgemeineren, inhaltsloseren und insofern umfassenderen Begriff“ (a. a. O.), der von vornherein Wirkliches gegen Unwirkliches absetzt.

Grenzen der Welt hinaus müßte: wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte.

Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können.

Mit metaphorischen Umschreibungen, wie die Logik erfülle die Welt, über deren Grenzen man nicht hinausgelangen könne, möchte Wittgenstein darauf hinweisen, dass es jenseits der Grenzen der Logik und der Welt nicht irgendetwas gibt, das doch auf die eine oder andere Weise erfassbar ist. Denn könnte man dieses Etwas denken und damit auch in Worten beschreiben, so wäre es bereits logisch strukturiert und würde sich deshalb innerhalb der logischen Grenzen befinden. Könnte man es aber nicht denken und damit auch nicht sagen, wie dies etwa der Fall wäre beim Kantschen Ding an sich, so könnte es nicht doch, beispielsweise auf dem Umweg der Deduktion, gedacht und gesagt werden. Die Parallelen zur ersten und allgemeinsten Form sind offensichtlich. Wittgenstein begrenzt das Sprechen, das in Begriffen erfolgende Denken und die damit einhergehende Abbildung der Welt ebenso wie Schopenhauer die Welt der Vorstellung. Das Erste und Allgemeinste, idealistisch gefasst als Form der Erscheinung, wird im logischen Kontext des *Tractatus* dann zur logischen Form.³⁸ In diesem Sinne formuliert Wittgenstein an anderer Stelle:

Wir könnten nämlich von einer »unlogischen« Welt nicht *sagen*, wie sie aussähe. (T 3.031).

³⁸ An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob ein formales Verständnis der Kontemplation sich nicht allzu weit von der Erfahrungsgrundlage, dem mystischen Einheitserlebnis entfernt sei, zumal sowohl Wittgenstein als auch Schopenhauer das Erlebnis der Vereinigung von Natur und Ich beschreiben (vgl. WWV I, S. 260; L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, S. 15). Ein phänomenalistisches bzw. sensualistisches Verständnis der willenslosen Betrachtung im Sinne Ernst Machs, bei dem die Gegenstände *als* Empfindungen wahrgenommen werden, scheint viel naheliegender zu sein (vgl. G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 188ff.). Trotz einer gewissen Plausibilität auf Grund der Erfahrungsnahe muss dieser Interpretation entgegengehalten werden, dass sie in der erkenntnistheoretischen Tradition verankert bleibt, und zwar insofern als die Trennung von Ich und Welt dabei festgeschrieben wird durch die Wahrnehmung der Gegenstände als Empfindungen bzw. als Sinnesdaten, auch wenn dies im Moment der Kontemplation durchaus positiv als „momentane Realitätsausklammerung in gehobener Stimmung“ (G. Gabriel, a. a. O., S. 189) empfunden wird. Wäre das Pendant des kontemplativen Ich eine aus Empfindungen bestehende Welt, so würde es sich bei der Vereinigung beider nicht um eine ernst zu nehmenden neue, nicht-epistemische Form der Subjektivität handeln, sondern nur um den vorübergehenden Rausch eines kontemplativ angeturnten Subjekts.

Denn wenn wir es sagen könnten, so wäre hier zu ergänzen, hätten die abbildenden Sätze und die abgebildeten Sachverhalte wieder eine logische Struktur. Mit dieser Bemerkung soll noch einmal betont werden, dass die logische Form die absolute Grenze darstellt, die unter keinen Umständen überschritten werden kann, da sie für Sprache und Welt das ist, was Schopenhauer das Objekt-sein nennt, nämlich das Erste und Allgemeinste.

Mit diesen Übereinstimmungen zwischen Wittgenstein und Schopenhauer zeigen sich gleichzeitig die Differenzen: Während die erste und allgemeinste Form der Erscheinung nur die Vorstellung begrenzt, umschließt die logische Form zweierlei, nämlich Sprache und Welt. Wittgenstein nimmt also eine Verdoppelung auf der Objektseite vor: Sprache und Welt, als Abbild und Abgebildetes gleichermaßen logisch strukturiert, haben eine gemeinsame Form. Doppelt, einerseits die Sprache, andererseits die Welt betreffend, müssen daher die Parallelen zwischen dem Objekt-sein und der logischer Form weitergeführt werden.

Dabei gerät eine Eigenheit von Wittgensteins Bildtheorie in den Blick, die immer wieder Verwunderung hervorruft, bezeichnenderweise vor allem auf Seiten derer, die den *Tractatus* ausschließlich von Russell und Frege beeinflusst sehen. „Alle Sätze unserer gewöhnlichen Sprache sind tatsächlich, so wie sie sind, *logisch vollkommen* geordnet (Herv., A. B.)“ (T 5.5563), schreibt Wittgenstein und setzt sich damit explizit von seinen Lehrern ab, die die Umgangssprache für korrekturbedürftig halten und ihr deshalb eine ideale Sprache entgegensetzen wollen. Wittgensteins Hinweis auf die logische Vollkommenheit der gewöhnlichen Sprache, vor den Hintergrund von Schopenhauers oben dargelegten Überlegungen zur *adäquaten Objektivität* bzw. zur *vollkommenen Objektivität* gestellt, zeigt, dass im *Tractatus* für die logische Form das geltend gemacht wird, was Schopenhauer, Kant berichtend, über die Möglichkeit der Erkenntnis sagt: Ein hinter der Abbildung stehendes Nicht-Abbildbares ist, wie bereits oben angedeutet, sprachlich nicht erfassbar, weil alle Ausdrucksformen der allgemeinsten logischen Satzform bedürfen, um als Teile eines verständlichen, sinnvollen Satzes gelten zu können. Die Adäquatheit des Satzes ist deshalb bereits durch seinen Sinn gegeben; nachträglich, mit Hilfe einer künstlichen idealen Sprache können - und müssen - keine Korrekturen und Verbesserungen vorgenommen werden. Adäquat wie die Sprache sind auch die Gedanken, die ebenfalls der logischen Form bedürfen, um überhaupt als Gedanken gelten zu können, und als solche dann logische Bilder der Tatsachen darstellen (T 3) bzw. die Möglichkeit der Sachlage enthalten, die sie denken (T 3.02). Mehrmals betont Wittgenstein, dass nichts Unlogisches gedacht

werden könne, weil man sonst unlogisch denken müsste (vgl. T 3.03, 5.4731) - und dies, so kann man folgern, wäre kein Denken mehr. Insgesamt führen diese Überlegungen zu einem überraschenden, weil radikalen Schluss: Wir können uns in einem gewissen Sinne in der Logik nicht irren (vgl. T 5.473), da Sprache und Denken selbst jeden logischen Fehler verhindern, die Logik also a priori voraussetzen (vgl. T 5.4731).

Im Sinne der Objektverdoppelung müsste die These von der logischen Vollkommenheit nicht nur für Sprache und Denken, sondern auch für die ansonsten so unvollkommene Welt geltend gemacht werden. Verwiesen ist man damit auf die Abbildtheorie des *Tractatus* und die damit einhergehende Auffassung von „Welt“ und „Wirklichkeit“. Einiges erinnert auch hier an Schopenhauer.

Betrachtet man die Parallelen von Objekt und Welt sowie von Objekt-sein und logischer Form, so müsste in der Fortsetzung des Schopenhauerschen Gedankengangs die Tatsache, dass die Welt eine logische Struktur hat, allein schon durch die Bezeichnung „Welt“ erklärbar sein - ebenso wie das Objekt, insofern es als *Objekt* erkannt wird, in erster Linie durch ebendieses Objekt-sein ausgezeichnet ist. Ansätze einer solchen Überlegung können im *Tractatus* nachgewiesen werden: Die Welt ist in dem Moment, in dem sie „Welt“ genannt wird, zugänglich über die Sprache, deren logische Grenzen mit den ihren übereinstimmen; sie ist dann, wenn sie als „Welt“ bezeichnet wird, Gegenstand des Denkens, das seinen Ausdruck findet in Sätzen, in denen sich die gemeinsame logische Struktur von Sprache und Welt zeigt. Untersuchungen über die Beschaffenheit der Welt, Analysen ihres Hindernischarakters, Fragen nach der Möglichkeit, sie wahrzunehmen oder zu erkennen, implizieren daher *immer schon* eine spezifische, nämlich reflexive Herangehensweise an die Welt, d.h. eine Beschreibungen in logisch strukturierten Sätzen.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint damit lediglich Triviales gesagt zu sein: Denn durch den Rahmen des logisch Möglichen ist neben der Sprache klarerweise auch das begrenzt, was über die Welt bzw. die Wirklichkeit gesagt und gedacht werden kann. Gemeint ist allerdings mehr; und dieses Mehr ist wiederum auf die absolute Grenzbestimmung durch die logische Form zurückzuführen, aus der ja unmittelbar resultiert, dass Teile der Welt, die nicht denkend erfasst und sprachlich abgebildet werden können, nicht doch irgendwie gedacht oder gesagt werden können. Das A Priori der Logik, auf die Welt übertragen, bedeutet dann: Was es auch immer über die Welt zu sagen gibt, es ist logisch vor-strukturiert. Denn die Welt, insofern man sie benennt, sie beschreibt oder von ihr spricht, ist stets Objekt

dieses Sprechens, sie ist nicht mehr (aber auch nicht weniger) als das Abgebildete des sprachlichen Abbildes, mit dem sie die logische Form gemeinsam hat. In logisch wohlgeformten Sätzen wird sie komplett erfasst, im logischen Bild ist sie *vollständig* und *adäquat* zugänglich als logisch strukturierte Welt, die keine „Überreste“ zurücklässt einer sprachlich nicht erfassbaren Wirklichkeit.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Parallelen zwischen Wittgensteins logischer Form und Schopenhauers erster und allgemeinsten Form der Erkenntnis, so wird Folgendes deutlich: Ebenso wie Schopenhauer den Erkenntnisbereich absolut begrenzt und die Möglichkeit des Erkennens vollkommen bestimmt, ist es Wittgensteins erklärtes Ziel, das er bereits im Vorwort des *Tractatus* nennt, dem Denken bzw. dem sprachlichen Ausdruck der Gedanken eine (logische) Grenze zu ziehen (vgl. T, Vorwort). Das Logische, verstanden als dasjenige, was das sprachliche Bild zum Bild macht, formt gleichermaßen abbildende Sprache und abgebildete Welt, wobei erstere das vollkommene und adäquate Abbild von letzterer darstellt.

Der Vergleich führt nun zurück zur Ausgangsfrage nach dem kontemplativen Solipsismus im *Tractatus*. Wenn die logische Form Wittgensteins fast ebenso deutliche Ähnlichkeiten mit dem Objekt-sein Schopenhauers aufweist wie das metaphysische Ich des *Tractatus* mit dem kontemplativen Subjekt aus *Die Welt als Wille und Vorstellung*, so müsste konsequenterweise Subjektivität auch im Zusammenhang mit Wittgensteins Überlegungen zur logischen Form eine Rolle spielen - und zwar in einer Weise, die sich mit dem Schopenhauerschen *Objekt-sein für ein Subjekt* vergleichen lässt. Gedanken dieser Art sind im *Tractatus* vorhanden, manchmal nur im Ansatz ausgeführt, manchmal verdeckt, verborgen im oft auf technische Frage ausgerichteten logischen Zusammenhang, in dem der Solipsismus thematisch eine eher untergeordnete Rolle spielt.

2.2.3 Kontemplativer Solipsismus:

Wittgenstein beginnt im *Tractatus* seine Ausführungen zum Solipsismus mit folgendem Satz:

Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. (T 5.6).

Angesprochen ist hier meine Sprache und meine Welt sowie beider Grenzen, die, wie oben bereits ausgeführt, als logische Begrenzung bzw. als logische Form zu

verstehen sind. Gleichgesetzt sind damit meine Sprache und meine Welt mit der logisch geformten, abbildenden Sprache einerseits und der logisch strukturierten, abgebildeten Welt andererseits, festgestellt wird die Abhängigkeit beider vom Subjekt.³⁹

Wieder kann der Rückbezug auf Schopenhauer eine erste Interpretationshilfe geben: Wenn Wittgenstein von „Sprache“ und „Welt“ spricht, so geht es ihm nicht um einzelne Sätze und singuläre Tatsachen, sondern um die Sprache, insofern sie abbildet, und um die Welt, insofern sie abgebildet wird; kurz, es geht ihm, Schopenhauersch ausgedrückt, um das Objekt, insofern dieses Objekt ist - und darum, dass dieses im Zusammenhang mit dem Subjekt gesehen werden muss.

Die Überlegung zur Subjektabhängigkeit von Sprache, verstanden als Abbildung *überhaupt*, und von Welt, aufgefasst als der Abbildung korrespondierendes Abgebildetes, bleibt auch Thema in den nachfolgenden Sätzen. Entscheidendes findet sich in Satz 5.62:

Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten.

Zum Teil handelt es sich hier um eine Wiederholung von 5.6, denn wieder geht es um die Übereinstimmung der Grenzen von Sprache und Welt. Neu hinzu kommt allerdings, dass die Sprache, die in 5.6 als meine Sprache ausgezeichnet wird, nun präzisiert wird als die Sprache, die allein ich verstehe. Wesentlich an dieser Parenthese ist die zweideutige Verwendung des Ausdrucks „allein“, der zum einen auf die Sprache, zum anderen auf das Ich bezogen werden kann.⁴⁰ Wie die

³⁹ Die Welt des Solipsisten, von der Wittgenstein im *Tractatus* spricht, ist daher nicht, wie D. Pears vermutet, eine bloß epistemische Vorwegnahme der phänomenalen Welt der Sinnesdaten, die in den Werken der Zwischenphase eine bedeutende Rolle spielt (a. a. O., S. 154 ff.). Auf Ähnlichkeiten und Unterschiede der beiden Phasen in Wittgensteins Denken wird im II. Teil genauer einzugehen sein.

⁴⁰ Auf die Mehrdeutigkeit der Parenthese von 5.62 macht J. Hintikka in seinem Aufsatz *On Wittgenstein's Solipsism* (in: I. M. Copi/ R. W. Beard (Hg.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, 1966, S. 157-162) aufmerksam. Die Ambiguität entfällt in der englischen Übersetzung, denn dort lautet der Satz wie folgt: „That the world is *my* world, shows itself that the limits of the language (the language which only I understand) mean the limits of *my* world.“ Hier wird also die Parenthese so verstanden, als sei von einer Sprache die Rede, die ich *als Einziger* verstehe. Nach Hintikka ist diese Übersetzung der Grund für die verbreitete Meinung, Wittgenstein vertrete eine solipsistische Position im herkömmlichen Sinne. Wenn man sich dagegen für die andere, laut Hintikka natürlichere Lesart ausspricht und den strittigen Ausdruck „allein“ auf „Sprache“ bezöge, so würde deutlich, dass Wittgenstein

Manuskriptlage heute zeigt, ist diese Ambiguität höchstwahrscheinlich beabsichtigt; Wittgenstein meint wohl beides. Er will sagen, dass die Sprache, um deren Grenzen es geht, die *einzig*e sei, welche ich verstehe, und zudem deutlich machen, dass es sich dabei wesentlich um *meine* Sprache handelt.⁴¹

In seiner Zweideutigkeit ist der Satz erläuterungsbedürftig: Bezieht man das Wort „allein“ auf den Begriff „Sprache“, verstanden als *Sprache überhaupt*, so scheint Wittgenstein eine Trivialität auszusprechen. Insofern ich überhaupt eine Sprache verstehe, kann ich natürlich nur „die *Sprache*, die *einzig*e Sprache“ (Tb, 29. 5. 15) verstehen. Im Rahmen der Erörterungen zum Solipsismus gesehen, wirft der Satz allerdings ein klärendes Licht auf das Subjekt, indem er dessen sprachliches Wesen deutlich macht.⁴² Was bedeutet dies nun aber genauer? Ist das Subjekt ganz einfach der Sprecher, der sinnvolle Sätze formuliert und Behauptungen aufstellt, der die Sprache gebraucht und dabei die Welt abbildet? So beschrieben, würde es in unmittelbare Nähe zum menschlichen Ich rücken, das, mit Körper und Geist ausgestattet, inmitten des alltäglichen Lebens steht, dort handelt und spricht. Doch um dieses Ich ist es Wittgenstein ja gerade nicht zu tun, wie Satz 5.631 zeigt. Dort wird das Subjekt isoliert von der Welt, in der mein Leib vorkommt sowie meine Glieder, die meinem Willen unterstehen. Zudem geht es Wittgenstein nicht um ein sprechendes Subjekt, das als redendes Zentrum die Welt und damit auch seinen Leib beschreibt.⁴³ Denn auf Grund der Übereinstimmung von Sprache und Denken wäre das sprechende Subjekt mit dem denkenden Subjekt gleichzusetzen, gegen das sich Wittgenstein im *Tractatus* ebenso wie in den *Tagebüchern* explizit wendet (vgl. T 5.631). Vielmehr steht das Ich in der Welt wie das Auge im Gesichtsfeld (vgl. Tb 11. 6. 16; T 5.6331), nimmt also weder handelnd noch redend am Leben teil, sondern beobachtet, betrachtet die Welt und beschränkt sich darauf den Sprachgebrauch zu verstehen oder - emphatisch ausgedrückt - ihn anzuschauen,

keine solipsistische Position vertrete. (Zu Hintikkas Interpretation vgl. auch G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 1965, S. 167; P. M. S. Hacker, a. a. O., 1978, S. 112; J. Schulte, „*Ich bin meine Welt*“, in: U. Arnsward, A. Weiberg (Hg.), *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, 2001, S. 200 ff.).

⁴¹ Vgl. hierzu J. Schultes Analyse der Textstelle 5.62 im *Prototractatus* (a. a. O., S. 206).

⁴² J. Hintikka, a. a. O..

⁴³ Die Interpretation des metaphysischen Subjekts als Sprecher findet sich bei J. Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, 1992, S. S. 89 f.. Er schreibt: „Der Gebrauch der Sprache ist eben jener ausdehnungslose Punkt - das metaphysische Subjekt, wenn man so will.“ (A. a. O., S. 90). Diese Auffassung nimmt Schulte an späterer Stelle, in seinem Aufsatz „*Ich bin meine Welt*“ etwas zurück, indem er darauf hinweist, dass das metaphysische Subjekt nicht mit dem menschlichen Ich gleichzusetzen ist. (a. a. O., 2001, S. 209).

was ganz klar darauf schließen lässt, dass im Hintergrund von Wittgensteins Gedanken Schopenhauers Kontemplation steht.

Die Spuren der Kontemplation können weiterverfolgt werden bei der Analyse der zweiten impliziten Aussage von 5.62, nach der es sich bei der (einzigen) Sprache um *meine* Sprache handelt. Dazu noch einmal kurz zurück Schopenhauers Beschreibung der künstlerischen Schau, in der die kontemplative Sicht der Dinge als genialisches Komplement zur epistemischen Herangehensweise dargestellt wird:

Die dem Satz vom Grund nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben wie in der Wissenschaft allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes weggehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. (WWV I, S. 265/6).

Die vernünftige Betrachtungsart des praktischen Lebens fragt nach dem Warum, dem Wann, Wo und Wozu, sie versucht Zusammenhänge zu erfassen und Begründungen zu geben. Die geniale Betrachtungsart dagegen betrachtet einzig und allein das Was; sie hebt das Objekt aus der Relation zu anderen Dingen heraus und macht es zum Repräsentanten des Ganzen, sieht also die Welt nicht als sinnliche Einzelvorstellung, sondern *als* ewige, gleichbleibende Idee, die ihren angemessenen Ausdruck nur im Kunstwerk finden kann. Dabei wird das Individuum zum reinen Subjekt, das sich im Gegenstand selbst verliert und dadurch das objektive Dasein als von seinem abhängig, als Objekt-für-ein-Subjekt-sein erkennt.

Die Emphase, die Schopenhauers ästhetische Schau der Dinge als ewige Ideen, als Vertreter der allgemeinen Form auszeichnet, findet sich bei Wittgenstein in einigen Bemerkungen zur Logik wieder. Man denke dabei etwa an die Sätze, die vom logischen Urzeichen (vgl. T 5.472), vom Wesen des Satzes (vgl. T 5.4711) und vom Wesen der Welt (vgl. T 3.3421) sprechen und alle auf unterschiedliche Weise darauf hinweisen wollen, dass die logische Form als unveränderliche, ewige Struktur hinter den sich stets wandelnden, einzelnen Begebenheiten steht, hinter den Tatsachen der Welt und den Sätzen der Sprache. Diese Erkenntnis der logischen Form setzt also, so könnte man weiter argumentieren, eine ganz bestimmte kontemplative Betrachtungsart voraus, die, wie oben deutlich wurde, das metaphysische Subjekt des *Tractatus* tatsächlich innehat. In der Fortsetzung von Schopenhauers Gedankengang lässt sich dann parallel zu dessen künstlerischer Entrücktheit eine logisch-solipsistische Variante der Anschauung konstruieren. Kontemplierend sieht das Subjekt die Welt nicht *als* Gesamtheit der Tatsachen (T

1.1), sondern *als* Vertreter des logischen „Gerüsts“ (T 6.124), es betrachtet an der Sprache die logische Form, die das Bild zum *Ab-bild* macht. Auf diese Weise wird dem Subjekt - und nur ihm - das logische *Bild der Welt* zum logischen *Weltbild*.⁴⁴ So eng sich Wittgensteins Gedanken mit Schopenhauers Ästhetik verknüpfen lassen, so befremdlich mag all dies einem Logiker erscheinen, der mit seiner Disziplin ja weniger kontemplative Betrachtung als konkrete Arbeit verbindet. Freilich denkt auch Wittgenstein bei der Logik erst einmal an den Umgang mit Formeln, an das Finden von Beweisen, an Schlussfolgerungen und Ableitungen. Die Einbettung in den Rahmen der kontemplativen Betrachtung hat für ihn über die praktische Tätigkeit hinausgehende Ziele, sie soll das Verständnis von Logik insgesamt zurechtrücken, und zwar dahingehend, dass sich hinter dem Kalkül Tieferes, eben das Wesen der Welt verbirgt. Eine Weltanschauung, eine Sicht der Dinge will Wittgenstein damit vermitteln, die keinen Einfluss auf die *vita activa* des Logikers hat, sondern als kontemplatives Komplement sein Tun ins *richtige* Licht stellt.

Der Terminus „richtig“ hat beim frühen Wittgenstein in diesem Zusammenhang immer eine ethische Implikation. Von richtiger Sicht der Welt spricht er im *Tractatus* (T 6.54), vom glücklichen, guten und gleichzeitig richtigen Leben in den *Tagebüchern* (Tb 30. 7. 16). Beides, richtige Sicht der Welt und richtiges Leben, sind eng miteinander verknüpft, denn die Welt (des kontemplativen Solipsisten) und sein Leben, so erfährt man im *Tractatus*, sind eins (T 5.621). Daraus könnte man folgern, dass die logische Form, die der Welt zueigen ist und im Zustand der Kontemplation erfasst wird, auch als Lebensform gelten muss, als Lebensform des Solipsisten, des von Logik durchdrungenen kontemplativen Genies, das die eine richtige Sicht der Welt hat.⁴⁵

Die Fäden laufen zusammen zu einer eigenartigen Verknüpfung von Logik, Ethik

⁴⁴ Auf die ganz spezifische Verbindung von Subjektivität und Logik weist auch D. G. Stern hin (*Wittgenstein on Mind and Language*, 1995, S. 82). Da Stern Wittgensteins Überlegungen nicht in einen historischen Kontext stellt und daher den kontemplativen Aspekt des Solipsismus übersieht, spricht er anstatt von Weltbetrachtung von Weltkonstruktion: „The philosophical subject is like a focal point whose construction is demanded by the logical form of every proposition within logical space (...).“ (S. 82). Ein ganz knapper Hinweis auf die logische Prägung der solipsistischen Welt findet sich auch bei D. Marconi: „Che il mondo sia il *mio* mondo si vede dal fatto che esso è descritto dal linguaggio, il quale è il *mio* linguaggio – il linguaggio che è risultato dall’applicazione della logica.“ (*Il Tractatus*, in: ders., *Wittgenstein. Il «Tractatus», dal «Tractatus» alle «Ricerche», Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, 1997, S. 55f.).

⁴⁵ G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 166.

und Genialität, die sich in dieser Form bei Schopenhauer nicht findet. In der Tat führen die Spuren weg von *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hin zu dem skandalumwitterten Junggenie Otto Weininger, in dessen Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* neben den provokativen Äußerungen zu Weib und Judentum auch Überlegungen bezüglich der Themen Logik, Ethik und Ich zu finden sind, die neben Schopenhauers Gedanken eine weitere Grundlage der Weltauffassung abgeben, die Wittgenstein in jungen Jahren zueigen ist.

3. Die Bedeutung von Otto Weininger

Wittgenstein zählt Weininger explizit zu denen, die sein Denken entscheidend beeinflusst haben (VB, S. 43)⁴⁶. Wiederholt erwähnt er diesen Autor in Gesprächen oder Briefen, immer wieder empfiehlt er Freunden sowie Studenten die Lektüre von Weiningers Hauptwerk *Geschlecht und Charakter*.

Gerne wird behauptet, dass das Interesse, das der Logiker an dieser Kultfigur aus dem Wien seiner Jugendzeit bekundet, eher persönlicher Art sei. Weininger habe Wittgenstein im wesentlichen zum Nachdenken über sich selbst, über seine jüdische Herkunft und seine Arbeit als Philosoph angeregt.⁴⁷ Dieser „typische Wiener“ des *Fin de Siècle* binde Wittgensteins Werk eng an das Milieu seiner Herkunft.⁴⁸ Solche Auffassungen sind sicherlich nicht falsch, bedürfen jedoch einer ergänzenden Betrachtung, die zeigen soll, wie stark Wittgenstein auch in seinem philosophischen Denken auf Weininger zurückgreift, und zwar vor allem im Bereich seiner Überlegungen zu den Themen Logik, Ethik und Ich.

Bereits Weininger beschreibt in *Geschlecht und Charakter*⁴⁹ die Einheit von *ethisch* bestimmtem Ich und *logisch* strukturierter Welt. Auch wenn in diesem Kontext

⁴⁶ Hier zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe: L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1977.

⁴⁷ Diese Auffassung findet sich etwa bei A. Janik/ S. Toulmin (*Wittgenstein's Vienna*, 1973, S. 172f.), bei W. Kienzler (*Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie*, 1997, S. 40 ff.) und R. Monk (a. a. O., 1994, S. 36 ff.).

⁴⁸ R. Monk, a. a. O., S. 33.

⁴⁹ Hier zitiert nach dem Neudruck München 1980. Obwohl dieser Neudruck nur die erste, 1903 erschienene Fassung des Buches, nicht aber die 1904 veröffentlichte „mehrfach verbesserte“ Auflage wiedergibt, kann er hier als Textgrundlage benutzt werden, da sich die

nicht von *Solipsismus*, sondern von theoretischem *Individualismus* die Rede ist (vgl. *Geschlecht*⁵⁰, S. 232),⁵¹ wird der Gedankengang durch dieselbe existentiell motivierte Frage nach dem Verhältnis von Ich und Welt verursacht wie bei Wittgenstein und entsteht bei der Suche nach der richtigen Haltung zum Leben und zur Welt. Bereits Weininger ist mit der zunehmenden Verwissenschaftlichung des philosophischen Denkens und der damit einhergehenden Entfremdung des Einzelnen von sich selbst konfrontiert und empfindet schon vor Wittgenstein das Abdrängen der Frage nach dem individuellen Selbst- und Weltverständnis in den Bereich einer diskursiv nicht mehr einholbaren Emotionalität als großen Mangel. Auf diese Schwierigkeit trifft er im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit der empirischen Psychologie, die Anfang des 20. Jahrhunderts ebenso wie die logische Analyse den Anspruch erhebt, an die Stelle der Erkenntnistheorie zu treten und die epistemische Subjektivität in wissenschaftlichen Anforderungen genügender, objektiver Begründbarkeit aufheben zu können. Von ähnlichen Fragen getrieben wie Wittgenstein, kommt Weininger zu vergleichbaren Antworten; er versucht das Subjekt in neuem, logisch-ethischem Gewande zu retten und dadurch den Gefahren der szientistischen Entfremdung zu begegnen, die mit einer immer weiter um sich greifenden Wissenschaftlichkeit verbunden sind.

Im Folgenden sollen die Übereinstimmungen zwischen Wittgenstein und Weininger im Detail nachgewiesen werden. Dabei geht es vor allem darum zu zeigen, was Wittgenstein an Weininger interessant findet, was er von ihm übernimmt und worin er sich von diesem eigenwilligen Denker unterscheidet. Insgesamt stellt sich die Untersuchung deshalb weniger als Analyse zweier an bestimmten Stellen übereinstimmenden Denksysteme dar denn als Rekonstruktion von Weiningers Gedanken, wie sie (höchstwahrscheinlich) von dem begeisterten Leser Wittgenstein verstanden wurden. Als erstes gerät dabei die Verbindung von

Verbesserungen, die Weininger zwischen 1903 und 1904 vorgenommen hat, im wesentlichen auf die beiden Schlusskapitel *Das Wesen des Weibes und sein Sinn im Universum* sowie *Das Judentum* beziehen. (Vgl. hierzu G. Sampaolo, *Sangue e Inchiostro rosso. Per un commento a sesso e carattere*; in: G. Sampaolo, *Weininger e la differenza*, 1995, S. 41- 64.).

⁵⁰ Die Abkürzung *Geschlecht* steht hier und im folgenden für den Titel *Geschlecht und Charakter*.

⁵¹ Es wäre also zu kurz gegriffen wäre, wollte man Weininger eine antisolipsistische Grundhaltung unterstellen, wie dies etwa W. Vossenkuhl tut (a. a. O., 1995, S. 32). Denn Weininger wendet sich zwar explizit gegen den Solipsismus, meint damit aber den *praktischen Solipsismus* derjenigen, „die leben als ob sie allein auf der Welt wären“ (*Geschlecht*, S. 233). Heute würde man ein solches Verhalten eher als Egoismus bezeichnen.

Ich und Logik in den Blick, die wegen der offensichtlichen Ähnlichkeiten zum *Tractatus* für den frühen Wittgenstein Vorbildcharakter gehabt haben muss.⁵²

3.1 *Subjektivität und Logik bei Weininger:*

Am Anfang von Weiningers Überlegungen zu Logik und Subjektivität steht die Kritik an der Empfindungslehre des beginnenden 20. Jahrhunderts. Diese geht einher mit der Entwicklung einer anderen, nicht-empirischen Form der Psychologie, einer den Charakter des Einzelnen berücksichtigenden *Charakterologie*, die die Individualität des Menschen sowie sein reflexives Verhältnis zur Welt, sein Nachdenken über sie in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Die genauere Analyse des menschlichen Denkens führt dann zur Logik, vor allem zum Satz der Identität, von Weininger ausgezeichnet als Grundvoraussetzung des reflektierenden Zugangs des Einzelnen zur Welt. Dabei entsteht eine ganz direkte Verbindung zwischen Logik und Subjektivität, die Einheit von Ich und Welt ist deren unmittelbare Folge.

3.1.1 *Weiningers Kritik an der empirischen Psychologie:*

In seiner Kritik an der empirischen Psychologie will Weininger vor allen zeigen, wie wenig die Versuchsreihen und Experimente, die Anfang des vergangenen Jahrhunderts in dieser Disziplin üblich waren, an das herankommen könnten, was das Leben im eigentlichen Sinne ausmache - und das sei das persönliche Denken, das Überlegen und Erinnern, kurz der Charakter des Einzelnen, seine Einzigartigkeit, seine Individualität. Weininger schreibt dazu:

Es verrät die ganze Jämmerlichkeit und Hilflosigkeit der experimentellen Richtung in der Psychologie (noch mehr aber die Unfähigkeit so vieler Leute, die, mit einem Arsenal von elektrischen Batterien und Sphygmographiontrommeln im Rücken, gestützt auf die »Exaktheit« ihrer langweiligen Versuchsreihen, nun in rebus psychologicis vor allen anderen gehört zu werden beanspruchen), daß sie das Gedächtnis der Menschen durch Aufgaben, wie das Erlernen von Buchstaben, mehrzifferigen Zahlen, zusammenhanglosen Worten prüfen zu können glaubt. (...). Jene

⁵² Auf diese Ähnlichkeit in Wittgensteins und Weiningers Denken weist auch R. Haller hin (*What do Wittgenstein and Weininger have in Common?*, in: ders., *Questions on Wittgenstein*, 1988, S. 90-99). Eine detaillierte Ausführung zu dieser Thematik findet sich bei G. Gabriel (a. a. O. 1991, S. 89-108).

Untersuchungen stellen die verschiedensten Menschen unter ganz uniformierende Bedingungen, denen gegenüber nie *Individualität* sich äußern kann, sie *abstrahieren* wie geflissentlich gerade vom Kern des Individuums, und behandeln es einfach als guten oder schlechten Registrierapparat. (Geschlecht, S. 146f.).

Die Exaktheit und Überprüfbarkeit der Versuchsreihen, so sollen diese Zeilen zeigen, haben einen hohen Preis: Ihre Wissenschaftlichkeit bezahlt die empirische Psychologie damit, dass sie den Menschen auf einen Registrierapparat, auf einen „Wartesaal der Empfindungen“ (Geschlecht, S. 199) reduziert, dabei aber die Individualität, den subjektiven Kern des Einzelnen, sein Denken und Reflektieren vernachlässigt und die von innen kommende, persönliche Entwicklung aus ihren Untersuchungen ausschließt. Eine solche Psychologie, so argumentiert Weininger weiter, laufe in fundamentalen Dingen der Erfahrung zuwider und habe Anlass zur Umkehr (vgl. Geschlecht, S. 165). Denn die Aufgabe der Psychologie bestehe darin, dass sie

(...) über den *gesamten* gesetzmäßigen *geistigen Lebensverlauf als Ganzes*, von der Geburt bis zum Tode eines Menschen, Rechenschaft zu geben hätte, wie über Entstehen und Vergehen und alle einzelnen Lebensphasen irgend einer Pflanze. (...) weil ihre Aufgabe in der Erforschung gleichbleibender Gesetze der *geistigen* Entwicklung des *Individuums* liegt. (Geschlecht S. 165).

Um in Alternative zur empirischen Psychologie die geistige Entwicklung des Individuums, sein Wesen bzw. seinen *Charakter* zum Gegenstand der Forschung zu machen, entwickelt Weininger die sogenannte *Charakterologie*. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Gedächtnis, in *Geschlecht und Charakter* verstanden als der Ort, an dem sich durch die Erinnerung das eigentliche geistige, den Charakter formende Leben des Menschen abspielt.

Dabei ist Weiningers Aussage, das Leben, genauer das geistige Leben, bestehe (nur) aus der Erinnerung, nicht als bloße nostalgische Einsicht zu werten, dass die Erinnerung das einzig Bleibende sei in dem ansonsten so vergänglichen menschlichen Dasein. Vielmehr will der Autor von *Geschlecht und Charakter* darauf aufmerksam, dass die Eindrücke, Empfindungen und auch die Erlebnisse, die von der empirischen Psychologie in langen komplizierten Versuchsreihen ausgewertet werden, zeitlich begrenzt sind und damit eigentlich sofort wieder aus dem Leben des Einzelnen verschwinden müssten, dies aber dank der Erinnerung

häufig nicht tun. Eine generelle Aufwertung dieser geistigen Tätigkeit gegenüber der bloßen Sinneseindrücke ist die Folge. Weininger bemerkt dazu:

*Das Gedächtnis macht die Erlebnisse zeitlos, es ist, schon seinem Begriffe nach, Überwindung der Zeit. An Vergangenes kann sich der Mensch nur darum erinnern, weil das Gedächtnis es vom Einfluß der Zeit befreit, die Geschehnisse, die überall sonst in der Natur Funktionen der Zeit sind, hier im Geiste über die Zeit hinausgehoben hat.*⁵³ (Geschlecht, S. 167).

Das geistige Leben, so zeigen diese Zeilen, ist kein intellektuelles *Surplus*, das der eine aufweist, der andere aber entbehrt, sondern es unterscheidet das Individuum von der Ansammlung von Empfindungen, die die experimentelle Psychologie untersucht. Jeder, so behauptet Weininger, vollbringe die Gedächtnisleistung in mehr oder weniger perfekter Form; jeder erinnere sich an etwas, keiner vergesse alles. Individuelle Unterschiede lägen hier natürlich vor; der Einzelne erinnere sich jeweils an Geschehnisse, an Eindrücke, die ihn be-eindruckten und deshalb für ihn einen (Erinnerungs)wert hätten (vgl. Geschlecht, S. 168); diese hebe er über die Zeit hinaus und mache sie beständig bzw. „zeitlos“ (Geschlecht, S. 168). Dinge hingegen, denen der Mensch keine Bedeutung zumesse, vergäße er. Dazu findet sich folgende Erläuterung in *Geschlecht und Charakter*:

Gedenken wir, um dieses Zeitlose zu erkunden, vorläufig dessen, was durch das Gedächtnis der Zeit wirklich entrückt wird. Als solches hat sich all das ergeben, was für das Individuum *von Interesse ist oder eine Bedeutung hat*, oder, wie kurz gesagt werden soll, alles, *was für das Individuum einen Wert besitzt*. Man erinnert sich nur an solche Dinge, die für die Person einen, wenn auch oft lange unbewußten *Wert* gehabt haben: *dieser Wert gibt ihnen die Zeitlosigkeit. Man vergißt alles, was nicht irgendwie, wenn auch oft unbewußt, von der Person gewertet wurde.* (Geschlecht, S. 168).

Auf eine knappe Formel gebracht bedeutet dies, dass der Mensch, indem er Eindrücke, Impressionen, Ereignisse, Geschehnisse wertet und dadurch sich an manches erinnert, seine individuelle geistige Entwicklung, die Entfaltung seines persönlichen Wesens bzw. Charakters mit Hilfe der Erinnerung in *seinem* eigenen Gedächtnis vollzieht.

Subjektivität kommt an dieser Stelle ins Spiel. Ob Sinneseindrücke, die die

⁵³ Die unterschiedlichen Hervorhebungen (Kursiv-, Fett- und gesperrtgedruckt), die Weininger in *Geschlecht und Charakter* benutzt, werden hier und im Folgenden einheitlich durch Kursivdruck wiedergegeben.

wahrnehmbare Welt konstituieren, oder persönliche Erlebnisse, alles muss vom Individuum in gleicher Weise aus der Zeit heraus ins Gedächtnis gehoben werden, wenn es nicht vergehen soll in flüchtigen Geschehnissen und mit dem Lauf der Zeit nicht in Vergessenheit geraten will. Alles muss, wenn es des Nachdenkens für würdig erachtet wird, in der Erinnerung zum Denk-*Objekt* gemacht werden, zum Gegenstand der Reflexion eines denkenden Individuums. Das Objekt des Denkens ist damit abhängig von diesem individuellen *Ich*; ja, mehr noch, es entsteht und besteht allererst in der Erinnerung dieses *Ichs* als Produkt *seines* Denkens. Eine psychologische Variante der solipsistischen Einheit von Ich und Welt ist hier angesprochen: Im Gedächtnis des Einzelnen konstituieren sich gleichermaßen Leben und Welt; beide werden dort (und nur dort) zum Gegenstand der Reflexion und sind in einem charakterologischen Sinne jeweils *mein* Leben und *meine* Welt. Der Weininger-Leser Wittgenstein merkt an dieser Stelle mit Sicherheit auf - und dies mit Recht, denn nach den ersten, noch vollständig psychologisch geprägten Überlegungen zur Einheit von Ich und Welt bezeichnet Weininger das Gedächtnis als *logisches* Phänomen (vgl. Geschlecht, S. 193) und stellt damit eine Verbindung her zwischen der Einheit von Ich und Welt einerseits sowie der Logik andererseits.

3.1.2 Logik und Gedächtnis:

Ausgangspunkt von Weiningers Überlegungen zur Logik ist eine ganz eigenwillige Interpretation der traditionellen Logik, die eben wegen ihrer Besonderheit Anregungen enthalten kann für den *modernen* Logiker Wittgenstein. Das Grundprinzip der klassischen Logik, der Satz der Identität, so behauptet Weininger, sei Ausdruck der Hauptfunktion des Gedächtnisses, die, wie oben deutlich wurde, in der Überwindung der Zeit besteht. Er schreibt dazu:

(...) ein Wesen, dessen Gedächtnis nicht einmal so weit reichte, um ihm die psychologische Möglichkeit zu gestatten, das Urteil zu fällen, ein Gegenstand oder ein Ding sei trotz des Zeitablaufes mit sich selbst identisch geblieben, um es also z. B. zu befähigen, irgend eine mathematische Größe in eine längere Rechnung als dieselbe zu verwenden, einzusetzen und festzuhalten; *ein solches Wesen würde im extremen Fall auch nicht imstande sein, vermöge seines Gedächtnisses die unendlich klein gesetzte Zeit zu überwinden, welche (psychologisch) jedenfalls erforderlich ist, um von A zu sagen, daß es im nächsten Momente doch noch A sei, um das Urteil der Identität $A=A$ zu fällen, oder den Satz des Widerspruchs auszusprechen, der voraussetzt, daß ein A nicht sofort dem Denkenden entschwinde; denn sonst könnte es das A vom non-A, das nicht A ist, und das es wegen der Enge des Bewußtseins nicht gleichzeitig ins Auge zu fassen vermag, nicht wirklich unterscheiden.*

(Geschlecht, S. 189).

Das Urteil der Identität wird hier als die grundlegende Gedächtnisleistung ausgezeichnet, durch die der Einfluss der Zeit überwunden wird. Ausgehend von der Überlegung, nach der ein Gegenstand, ein Ereignis oder eine Begebenheit, einmal A genannt, auch in der Zukunft als A gelten soll, macht Weininger darauf aufmerksam, dass der Denkende, um dies tun zu können, sich an A erinnern und es als solches wiedererkennen, also das Urteil $A=A$ fällen müsse. Erst dann würden die Dinge aus dem bloßen Vorstellungsverlauf, aus dem schnell vorübergehenden Ablauf von Eindrücken und Impressionen herausgehoben, um in der Erinnerung des Individuums konstituiert zu werden als Gegenstände seiner Welt und als Ereignisse seines Lebens.

Dazu bedarf es allerdings, wie das Urteil $A=A$ zeigt, des Begriffes A, dessen Funktion Weininger folgendermaßen beschreibt:

Der Begriff schafft (...) die frei in der Luft schwebenden Impressionen zu Gegenständen um, er zeugt aus der Empfindung ein Objekt (...). So ist der Begriff konstitutiv für alle Realität; (...) *insofern sich auf irgend etwas die begriffliche Funktion unseres Intellekts erstreckt, insofern und nur insofern wird es zum realen Ding.* (Geschlecht, S. 246).

An dieser Stelle wird die Bedeutung des begrifflichen Denkens für die im Individuum entstehende Welt deutlich. Denn um schnell vergängliche und veränderliche Eindrücke zu einem bleibenden Gegenstand oder zu einem weiterhin bestehenden Ereignis zu machen, bedarf es des Begriffs. Er konstituiert allererst die Realität in Form von Gegenständen, Dingen sowie bleibenden Erfahrungen und ermöglicht so dem Individuum durch das Urteil der Identität seiner Welt und seinem Leben eine logische Struktur zu geben.

Wittgenstein hat diese Ausführungen, die ein mit entsprechenden Überlegungen im *Tractatus* durchaus vergleichbares Konzept von Welt und Leben darstellen, sicherlich mit großer Aufmerksamkeit gelesen und wohl auch als Anregungen empfunden für seine eigenen Gedanken, zumal deshalb, weil in *Geschlecht und Charakter* die Funktion des Satzes der Identität in ähnlich zugespitzter Weise absolut gefasst wird wie im *Tractatus* die der logischen Form: Der Satz der Identität soll nicht nur das logische vom nicht logischen Denken abgrenzen, sondern er bestimmt das Denken *überhaupt*.

Damit weicht Weininger in seiner Auffassung von dem Verhältnis zwischen

Identität und Begriff vom allgemein üblichen Verständnis der traditionellen Logik deutlich ab. Der Grund dafür ist in seinem solipsistischen Ansatz zu suchen, nach dem die Welt und die in ihr vorkommenden Dinge im Gedächtnis mit Hilfe des Satzes der Identität konstituiert werden. Denn die Tatsache, dass das Entstehen der Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit vom Satz der Identität abhängig gemacht wird, hat Konsequenzen für die Lehre vom Begriff. Diese Teildisziplin der Logik, die sich nach traditioneller Auffassung mit der Frage befasst, wie die Gegenstände unter Begriffe subsumiert werden können, muss laut Weininger ihre alte Aufgabe verlieren, weil es seiner Ansicht nach keinen unabhängig vom Denken bestehenden Gegenstandsbereich gibt. In Umkehrung des traditionellen Subsumptionsgedankens vertritt Weininger dann die Auffassung, dass der Begriff durch das Urteil der Identität allererst konstituiert werde - und folglich auch der durch ihn bestimmte Gegenstandsbereich. Wittgenstein schreibt:

Die Begrifflichkeit, *Konstanz wie Eindeutigkeit*, wird dem Begriffe durch den Satz $A=A$ und durch nichts anderes. Und zwar verteilen sich die Rollen der logischen Axiome hier derart, daß durch das principium identitatis die dauernde Unverrückbarkeit und Insichgeschlossenheit des Begriffes *selbst* verbürgt wird, indes das principium contradictiones ihn eindeutig gegen alle *anderen* möglichen Begriffe abgrenzt. *Hiermit ist zum ersten Male erwiesen, daß die begriffliche Funktion ausgedrückt werden kann durch die beiden obersten logischen Axiome, und selbst nichts anderes ist als diese.* Der Satz $A=A$ (und $A \neq \text{non-}A$) ermöglicht also erst jedweden Begriff, er ist der Nerv der begrifflichen Natur oder Begrifflichkeit des Begriffs. (Geschlecht, S. 203).

Diese Überlegungen mögen auf den ersten Blick äußerst merkwürdig anmuten, innerhalb von Weiningers Denksystem machen sie jedoch durchaus Sinn: Ausgehend von der Überzeugung, gemäß der das Gedächtnis durch das Urteil der Identität die Zeit überwinde, versucht Weininger auch die Konstanz und Eindeutigkeit der Begriffe als durch den Satz der Identität gewährleistete Zeitlosigkeit zu fassen. Der Satz der Identität, mache den Begriff allererst zum Begriff, er sei dessen „begriffliche Natur“ (Geschlecht, S. 203).

Der Satz der Identität hat bei Weininger eine ganz ähnliche Funktion wie die allgemeine logische Satzform bei Wittgenstein. Er stellt die absolute Grenze des Denkens dar und bestimmt so den Ort bzw. den Raum, an dem die von der gedanklichen Leistung abhängige Welt angesiedelt ist und das geistige Leben des Individuums stattfindet. Diese Übereinstimmung schlägt sich terminologisch nieder: Der Autor von *Geschlecht und Charakter* nennt den Satz der Identität auch „das

Urmaß“ (Geschlecht, S. 203) des Denkens und knüpft ebenso wie später Wittgenstein mit seiner Rede vom „Urzeichen der Logik“ (T 5.472) an die platonische Tradition an. Rückblickend auf den im zweiten Kapitel dargelegten Einfluss von Schopenhauerschem Gedankengut auf Wittgensteins absolute Bestimmung der logischen Form, könnte man nun ergänzen, dass in diesem Zusammenhang auch Weiningers Auffassung des Satzes der Identität eine gewichtige Rolle spielt, zumals in *Geschlecht und Charakter* die Beziehung zwischen Logik und Subjektivität in einer Weise präzisiert wird, die Wittgensteins Interesse nur verstärken kann.

3.1.3 Logik und Subjektivität:

Die Hauptgedächtnisleistung, die Überwindung der Zeit, so lautet Weiningers Grundaussage zur Verbindung von Logik und Subjektivität, könne nur dann ausgeführt werden, wenn der Träger des Gedächtnisses, das Individuum, sich mit sich selbst identisch wisse. Dazu findet sich folgende Bemerkung:

Ein Wesen, das (...) sich nicht in den zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten als identisch wüßte, hätte auch keine Evidenz der Identität seines Denkobjekts zu verschiedenen Zeiten; da, wenn beide Teile der Veränderung unterworfen sind, sozusagen das absolute Koordinatensystem fehlt, auf das Veränderungen bezogen, mit Hilfe dessen Veränderungen einzig bemerkt werden könnte. (Geschlecht, S. 189).

Nur dann also, wenn ein Wesen sich mit sich selbst identisch weiß, kann es von A sagen, dass es im nächsten Moment noch A ist. Nur dann, wenn sich das Individuum eins mit sich selbst fühlt, ist es in der Lage, am Begriff A und am durch ihn konstituierten Objekt festzuhalten. Wäre dieses Einheitsbewusstsein nicht gegeben, so würde der Denkende A zusammen mit sich selbst vergessen. Aus diesem Grunde ist die Identität des Individuums *mit sich selbst* Voraussetzung, um A in die Formel $A=A$ einzusetzen und das Urteil der Identität auszusprechen, um sich zu erinnern, zu denken und dabei die Welt logisch zu strukturieren.

Nun bedeutet laut Weininger Identität mit sich selbst nichts anderes als Subjektivität, Subjekt-sein also:

Es ist klar, daß, um $A=A$ sagen, um die Unveränderlichkeit des Begriffes normierend festsetzen zu können und sie den wechselnden Einzeldingen der Erfahrung gegenüber aufrecht zu erhalten, ein Unveränderliches bestehen muß, und dies kann nur das Subjekt sein; (...). (Geschlecht, S. 204f.).

Das Subjekt ist damit ausgezeichnet als *conditio sine qua non* der Begrifflichkeit, als Bedingung des Begriffs und somit auch als Voraussetzung der durch den Begriff erfolgenden Konstitution der Gegenstände. Es ist, wie Weininger an anderer Stelle unter Verwendung ganz ähnlicher Metaphern wie Wittgenstein schreibt, das „absolute Koordinatensystem“ (Geschlecht, S. 189), das „punktueller Zentrum“ (Geschlecht, S. 219) der im Gedächtnis konstituierten, logisch strukturierten Welt und des dort stattfindenden geistigen Lebens. Beide, Welt und Leben, sind nicht nur in einem psychologischen, sondern auch in einem logischen Sinne abhängig vom Ich, vom Identisch-sein des Einzelnen mit sich selbst; sie sind in eben diesem logischen Sinne *meine* Welt und *mein* Leben.

Und damit hat Weininger den Punkt erreicht, an den Wittgenstein anknüpfen wird: Er beschreibt die philosophische Einheit von Subjekt und logisch strukturierter Welt und schafft so ein ganz entscheidendes Vorbild für Überlegungen, die später im *Tractatus* niedergelegt werden. Man kann daher davon ausgehen, dass Wittgenstein bei seiner Lektüre von *Geschlecht und Charakter* den Passagen zu Logik und Subjektivität große Aufmerksamkeit gewidmet und sie als Anregung empfunden hat bei seiner Suche nach einem Verständnis der logischen Analyse, das die Frage der Lebenseinstellung und Weltsicht nicht in den Bereich bloßer, philosophisch nicht mehr einholbarer Emotionalität verbannt. Andere Überlegungen Weiningers sind in diesem Zusammenhang ebenfalls bedeutungsvoll; sie betreffen die Ethik, die der Autor von *Geschlecht und Charakter*, wie später auch Wittgenstein, in einen engen Zusammenhang mit der subjektiven Konstitution von Welt und Leben stellt. Wesentlich in diesem Kontext ist der Begriff der Genialität, bestimmt als außerordentliche, vom normalen, aktiven Leben entfernte Form des Menschseins, die anzustreben Weininger einfordert.

3.2 Die ethische Forderung nach Genialität:

Weininger entwickelt mit dem psychologischen Solipsismus, der aus der Kritik an der Empfindungslehre des beginnenden 20. Jahrhundert resultiert, eine Variante der Einheit von Ich und Welt, die eher *profanen* Charakter hat. Denn sie wird erreicht durch eine ganz normale, von jederman zu vollbringende Gedächtnisleistung und geht einher mit einem ganz alltäglichen Welt- und Lebensverständnis. Außergewöhnliches, über die normalen Lebenszusammenhänge Hinausgehendes hat

Weininger jedoch im Sinn, wenn er von der philosophischen Einheit von Subjekt und logisch strukturierter Welt spricht und dabei das Individuum hochstilisiert zu einem mit sich selbst identischen Ich, das als Träger des Begriffs sowie des durch ihn konstituierten Gegenstands zum Träger der begrifflich konstituierten Welt wird. Weininger verfolgt damit ganz klar ethische Ziele: Die philosophische Einheit (in ihrer Besonderheit) ist aus moralischen Gründen erstrebenswert; sie kann nur erreicht werden, wenn der Einzelne von sich selbst Besonderes verlangt und sich darum bemüht, aus dem Alltag, dem normalen Umgang mit der Welt herauszutreten und seine Individualität zum Ichsein bzw. zum Einssein mit sich selbst zu potenzieren. Diese außergewöhnliche Form des Menschseins nennt Weininger „Genialität“.

Weitere Parallelen zu Wittgenstein deuten sich hier an: Ob die Einheit von Ich und Welt lediglich psychologische oder philosophische Formen annimmt, hängt allein vom Ich ab, das aus ethischen Gründen gefordert ist, seine normale Individualität hinter sich zu lassen und zu dem mit sich selbst identischen, genialen Subjekt zu werden, dem Träger der *einen* logisch strukturierten Welt. Diese Parallelen können als Indiz dafür gelten, dass Wittgenstein Weiningers Ausführungen zur Ethik in *Geschlecht und Charakter* ebenso genau gelesen hat wie die zu Subjektivität und Logik. Was genau er dabei übernommen hat und wo er sich trotz aller Sympathien von Weininger absetzt, muss nun nachfolgende Rekonstruktion zeigen. Am Anfang steht dabei Weiningers Unterscheidung zwischen dem Alltäglichen als dem Psychologischen und dem Besonderen als dem Philosophischen.

3.2.1 Der Unterschied zwischen psychologischer und philosophischer Einheit von Ich und Welt:

Der psychologische Prozess der Welt- und Lebenskonstitution findet nach Weininger im Gedächtnis des einzelnen Menschen statt. Dieses untersteht, da es eben menschlich ist, der *conditio humana*, den physischen und psychischen Gegebenheiten des Individuums. Daher variiert die Gedächtnisleistung von Mensch zu Mensch, was, wie oben bereits ausgeführt, auf die jeweilige persönlichen Wertung der Eindrücke und Erlebnisse zurückzuführen ist. Demnach sind die Menschen lediglich zu unterschiedlichen, durch die jeweilige individuelle Wertung bedingten Schaffensprozessen in der Lage, bei denen verschiedene, psychologisch erfassbare, selbständige Monaden entstehen, nicht aber *die* allumfassende philosophische Einheit von Subjekt und Welt.

Neben der von der Persönlichkeit des Einzelnen abhängigen Wertung verhindert

laut Weininger auch der Faktor Zeit in seiner Eigenschaft als Grundbedingung des Menschseins die philosophische Konstitution von Ich und Welt. Weininger schreibt dazu:

Rein logisch denkt ihrem Begriffe nach die Gottheit, der Mensch muß immer zugleich psychologisch denken, da er nicht nur Vernunft, sondern auch Sinnlichkeit besitzt, und sein Denken wohl auf logische, d.h. zeitlose Ergebnisse abzweckt, aber psychologisch in der Zeit vor sich geht. (Geschlecht, S. 201f.).

Aus diesen Worten geht ganz klar hervor, dass die psychologische Einheit von Individuum und Welt als defizitäre Variante der allumfassenden philosophischen Einheit von Subjekt und Welt aufzufassen ist. Mit der Absetzung des Menschen von der Gottheit, mit dem Hinweis auf die Sinnlichkeit, die der Mensch neben der Vernunft besitze, soll das menschliche Gedächtnis dargestellt werden als eine lediglich individuell bedingte, persönliche Form eines logischen Gedächtnisses, das selbst keiner Zeitbestimmung unterliegt und deshalb für jedes psychologische, in der Zeit stattfindende Denken ein unerreichbares Ziel sein muss.

Die Überlegung hat natürlich unmittelbare Konsequenzen für die Hauptgedächtnisleistung, den Satz der Identität. Er bekommt im menschlichen Gedächtnis eine psychologische Form, die Weininger folgendermaßen beschreibt:

Der Satz $A=A$ hat nun *psychologisch stets* eine Beziehung zur Zeit, insofern er nur *im Gegensatz zur Zeit* ausgesprochen werden kann: $A_{t_1}=A_{t_2}$. (...) Psychologisch ist demnach das Urteil nur in *Relation zur Zeit* vollziehbar, als deren eigentliche *Negation* es sich darstellt. (...). (Geschlecht, 190 f.).

Vom psychologisch denkenden Menschen kann also der Satz der Identität nicht in seiner logischen Reinform als $A=A$, sondern nur in Beziehung zur Zeit als $A_{t_1}=A_{t_2}$ erfasst werden. Vom Individuum kann das Urteil nur in der Zeit gefällt werden, in zwei, wenn auch noch so gering von einander entfernten Augenblicken t_1 und t_2 . Nur auf „psychologischer Folie“ (Geschlecht, S. 190) erfasst der psychologisch denkende Menschen daher auch den Begriff:

Aber der Mensch denkt den Begriff eben nie rein als logischen Begriff, weil er *kein rein logisches, sondern auch ein psychologisches* »von den Bedingungen der Sinnlichkeit affiziertes« Wesen ist, er kann an seiner Statt immer nur eine, aus seinen individuellen Erfahrungen durch wechselseitige Auslöschung der Differenzen und Verstärkung des Gleichartigen hervorgewachsene

Allgemeinvorstellung (...) denken, *die aber das abstrakte Moment der Begrifflichkeit erhalten und wunderbarer Weise in diesem Sinne verwerten kann*. Er muß also auch die Möglichkeit haben, die Vorstellung, in welcher er den de facto *unanschaulichen* Begriff *anschaulich* denkt, zu bewahren, zu konservieren; diese Möglichkeit hinwiederum wird ihm nur durch das Gedächtnis gewährleistet. (Geschlecht, S. 190).

Weininger spricht hier davon, dass der Begriff „inkarniere“ an einem psychologischen Medium (Geschlecht, S. 190), einem Menschen also, der selbst den Begriff nie logisch denken könne, da in seinem menschlichen Gedächtnis der Satz der Identität, das Wesen der Begrifflichkeit, das den Begriff zum Begriff macht, psychologisch bleibe und der Zeit unterworfen sei, also nie $A=A$ sein könne. Aus diesem Grunde seien der Satz der Identität, die darauf basierende Begrifflichkeit und damit auch die durch den Begriff konstituierten Gegenstände sowie die aus ihnen bestehende Welt niemals rein logisch, sondern immer nur psychologisch erfassbar in einer durch die Sinnlichkeit und zeitliche Bedingtheit des Individuums verunreinigten Form.

Stellt man dieser psychologischen Einheit nun die philosophische Einheit von Subjekt und Welt gegenüber, so müsste in letzterer die *conditio humana* in gewisser Weise überwunden sein. Die Welt dürfte also weder durch sinnliche Eindrücke noch durch einen gewissen Zeitabschnitt begrenzt werden und das Subjekt sollte so geartet sein, dass es im Gegensatz zum Individuum nicht sinnlich, sondern lediglich in Vernunftbegriffen denkt. Diese Bedingung erfüllt laut Weininger nur das Genie, denn Genialität bedeutet für ihn die Überwindung des Menschlichen, es bedeutet, wie er sich an anderer Stelle emphatisch ausdrückt, das „*eigentlich Göttliche im Menschen*“ (Geschlecht, S. 222), das zu vernünftigem Denken in logischen Begriffen befähigt. Nur das Genie ist also in der Lage, das Urteil der Identität, unabhängig von der Zeit, als $A=A$ zu fällen und das Wesen der Begrifflichkeit sowie die dadurch bestimmte absolute Grenze des Denkens zu erfassen, jenseits deren es *nichts*, weder ein Denken noch eine im Denken konstituierte Welt, gibt. Anders formuliert: Dadurch, dass das Genie $A=A$ erfasst, begreift es das Wesen von *allem* oder, wie Weininger sich auch ausdrückt, die Idee des Ganzen (vgl. Geschlecht, S. 221). Dabei gestaltet sich die philosophische Weltkonstitution folgendermaßen:

Aus der Idee des Ganzen heraus, in welcher der Genius fortwährend lebt, erkennt er den Sinn der Teile. Er wertet darum alles, alles in sich, alles außerhalb seiner, wertet es nach dieser Idee; und nur darum ist es für ihn nicht

Funktion der Zeit, sondern repräsentiert ihm stets einen großen und ewigen Gedanken. (...) Weil er aus dem Ganzen seines das Universum enthaltenden Ich schafft (...) werden ihm die Dinge sinnvoll, *bedeuten* sie ihm alle etwas (...). (Geschlecht, S. 220f.).

Ausgehend von der Idee des Ganzen konstituiert der Genius also die Welt als Ganzes in seinem Denken, er schafft auf Grund seines universellen Gedächtnisses das Universum in sich. Er ist eins mit der Welt (vgl. Geschlecht, S. 221) und bildet mit ihr die eine allumfassende philosophische Einheit. Deshalb ist er alles, „der lebendige Mikrokosmos“, „das All“ (Geschlecht, S. 220) und konstruiert nicht, wie der normale Mensch, einen durch die individuelle Wertung bedingten Bau von Bruchstücken.

Damit kommt Weininger wieder auf einen Punkt zu sprechen, der Wittgensteins Aufmerksamkeit auf sich ziehen muss und sein Interesse an *Geschlecht und Charakter* erklärt: Soll die philosophische Einheit entstehen, so bedarf es eines besonderen, eines genialen Ichs; nur dieses erfasst den logischen Begriff, begreift das Wesen der Begrifflichkeit, den Satz der Identität, der dem Denken und der dort konstituierten Welt absolute Grenzen setzt.⁵⁴ Wie Wittgensteins kontemplatives Subjekt unterscheidet sich Weiningers geniales Ich vom normalen Menschsein, von der psychologisch erfassbaren Individualität. Ähnlich der logischen Form im *Tractatus* ist der Satz der Identität in *Geschlecht und Charakter* von einem Ich abhängig, das eine ganz bestimmte, über das Alltägliche hinausgehende Beschaffenheit aufweist. Weininger stellt somit zwischen Logik und genialem Ich eine Verbindung her, die mit der Beziehung vergleichbar ist, die Wittgenstein zwischen Logik und kontemplativem Ich schafft.

Diese Parallelen zeigen, dass Weininger wohl ganz entscheidende Hilfestellung leistet, als Wittgenstein, in jungen Jahren überzeugter Schopenhauerianer, vor das Problem gestellt ist, wie dessen Gedanken zur ästhetischen Kontemplation für die logische Analyse fruchtbar gemacht werden können. Wenn Schopenhauer den künstlerischen Genius beschreibt als das in willenloser Anschauung kontemplierende Subjekt, so spricht Weininger vom logischen Genie, das in der

⁵⁴ Auf die Beziehung von Weiningers logischem Ordnungsprinzip und Wittgensteins Sinnengrenzen weist auch A. Janik hin (*Philosophical Sources of Wittgenstein's Ethics*, in: ders., a. a. O., 1985, S. 88). Allerdings sieht Janik in Wittgenstein einen Kantianer und meint deshalb, der Philosoph würde mit seinem Verständnis von Satzsinne in der Nachfolge einer „Weiningerian-Kantian metaphysical position“ (a. a. O., S. 89) stehen. Janik übersieht dabei, dass Wittgenstein die Sinnengrenzen nicht im Sinne Kants, sondern im Sinne Schopenhauers bestimmt.

Lage ist, den Satz der Identität und den Begriff jeweils in logischer Reinform zu erfassen sowie die Welt als Ganzes zu konstituieren. Wittgenstein, begeisterter Leser von beiden Autoren, steht mit seiner Auffassung zwischen beiden: Schopenhauer bleibt er treu, indem er das solipsistische Ich als kontemplativen, perspektivischen Koordinationspunkt der Realität betrachtet. Weininger folgt er an der Stelle, an der er dem Ich ein logisches Weltbild zuordnet. Kontemplativ und gleichzeitig von der Logik durchdrungen ist dann das metaphysische Subjekt des *Tractatus*.

Im Rahmen der hier aufgezeigten Verbindungen werden nun die ethischen Forderungen relevant, die ja alle drei Autoren an das Ich stellen. Ähnlichkeiten zu Schopenhauer wurden bereits im zweiten Kapitel festgestellt. Die Frage ist nun: An welchen Stellen hat Weininger auch in diesem Bereich den Einfluss, der oben bereits angedeutet wurde?

3.2.2 Genialität und Ethik:

Genialität, so meint der Autor von *Geschlecht und Charakter*, sei ein „innerer Imperativ“ (Geschlecht, S. 236), eine Pflicht, der der Mensch nachkommen müsse. Jeder Einzelne müsse sich darum bemühen, das Urteil der Identität in seiner zeitlosen Form als $A=A$ zu fällen, den logischen Begriff zu erfassen und infolge dessen alles zu werten, so dass die Welt als Ganzes im Gedächtnis entstehen könne. Unabhängig davon, ob dies gelänge oder nicht, habe der Mensch die allumfassende Weltkonstitution, bei der die *eine* philosophische Einheit von Ich und Welt entsteht, von sich selbst zu verlangen.

Diese recht ambitiöse ethische Forderung erklärt sich aus Weiningers ebenfalls extremem Verständnis der menschlichen Grundsituation, die er mit folgenden Worten beschreibt:

Der Mensch ist allein im Weltall, in ewiger ungeheurer Einsamkeit.
Er hat keinen Zweck außer sich, nichts anderes, wofür er lebt (...) er ist allein,
allein. (Geschlecht, S. 210).

Auf diese Zeilen folgt eine eigenwillige Interpretation von *Einsamkeit*. Weininger versteht den Terminus nicht nur - wie im allgemeinen üblich - als Verlassensein, als Entfremdung von der Welt, sondern auch als ihr Gegenteil, als Eins-sein mit ihr. Das Individuum, so schreibt er, sei eines und gleichzeitig alles.

Bei oberflächlicher Betrachtung mag diese Behauptung widersprüchlich erscheinen,

dennoch bietet sie Interpretationsmöglichkeiten, die die Subsumtion unter den einen Begriff *Einsamkeit* rechtfertigen: Laut Weininger ist der Mensch allein, wenn die Welt sich auflöst in flüchtige Impressionen und Sinneseindrücke, die ohne sein Zutun sofort der Vergangenheit anheimfallen. Wenn er aber, um nicht von aller Welt verlassen zu sein, sich an die Sinneseindrücke erinnert, mit Hilfe des Urteils der Identität Gegenstände, Tatbestände, Ereignisse konstituiert und durch seine Gedächtnisleistung die Welt in sich aufnimmt, um sie so zu *seiner* Welt zu machen, dann wird er, der Alleine, zum All-Einen (vgl. *Geschlecht*, S. 210); er vereint *alles* in sich zu *einem* von ihm abhängigen Ganzen. Voraussetzung dafür ist allerdings Genialität, d. h. zeitloses sowie lediglich aus Vernunftbegriffen bestehendes Denken, das den Satz $A=A$ in seiner logischen Reinform erfasst.

Leider lässt sich dieses Denken, das ist offensichtlich, vom Individuum nur sehr bedingt realisieren. Denn natürlich ist es dem Einzelnen nicht möglich, seine psychologische Bedingtheit zu überwinden, sein kontinuierliches, zeitlich bedingtes Gedächtnis gegen ein universelles einzutauschen und unter Verzicht auf die Sinnlichkeit lediglich in Vernunftbegriffen zu denken. Nie wird er der Genius sein, der mit Hilfe der logischen Begrifflichkeit Welt und Leben konstituiert und dabei die philosophische Einheit von Ich und Welt herstellt. Genialität ist daher eine Idee,

(...) welcher dieser [Mensch] näher kommt, während jener in großer Ferne von ihr bleibt, welcher der eine rasch sich naht, der andere vielleicht erst am Ende seines Lebens.

Der Mensch, dem wir bereits den Besitz der Genialität zuschreiben, ist nur der, welcher bereits angefangen hat zu sehen, und den anderen die Augen öffnet. (...) Auch der mittelmäßige Mensch kann, selbst als solcher, *mittelbar* zu allem in Beziehung treten; seine Idee des Ganzen ist aber nur ahnungsvoll, es gelingt ihm nicht, sich mit ihr zu identifizieren. Aber er ist darum nicht ohne Möglichkeit, diese Identifikation anderen nachzuleben und so ein Gesamtbild zu gewinnen. Durch Weltanschauung kann er dem Universum, durch Bildung allem Einzelnen sich verbinden; (...). (*Geschlecht*, S. 222 f.).

Die (logische, weil denkbare) Möglichkeit, mit dem Ganzen in Beziehung zu treten, wird hier umgeprägt zu einem ethisch motivierten Sollen. Jeder Einzelne, auch der mittelmäßige Mensch, soll danach streben, sich mit der Welt als Ganzem zu identifizieren und eine Einheit mit ihr zu bilden, obwohl er meist nur ahnungsvoll die Welt- und Lebenskonstitution nachahmt, die andere, genialere Menschen besser durchführen. Jedes Individuum befindet sich, unabhängig von den Kapazitäten seines Gedächtnisses, stets in der Situation des Ichs, das Einzelvorstellungen in die

Erinnerung retten, werten und zu einem Ganzen koordinieren muss. Unabhängig von seinen Erinnerungsleistungen, kommt ihm die moralische Aufgabe zu, seine Welt und sein Leben im Gedächtnis zu konstituieren, um sich auf diese Weise dem Genius so weit wie möglich anzunähern. Nur dann kann der Mensch seine Einsamkeit überwinden in dem Weltraum, der „zu tief schweigt“ (Geschlecht, S. 211), kann sein Allein-sein zum Eins-sein mit allem, zum „All-eins-sein“ machen (vgl. Geschlecht, S. 210).

Allem voran manifestiert sich dieses Streben nach der alles umfassenden *Einheit* von Ich und Welt im Bemühen um den Satz der Identität und um die dadurch mögliche Begrifflichkeit, die die Welt strukturiert und dem Denken eine absolute Grenze setzt. Die ethische Forderung nach Genialität, die an den Einzelnen gestellt wird, hat daher ein logisches Ziel. Denn nur dem Genius ist der Satz der Identität in der Form als $A=A$ sowie der Begriff in seiner logischen Reinform zugänglich.

Auf Weiningers Bewertung der Genialität als einer letztendlich unerreichbaren Idee des Menschsein rückbezogen, bedeutet dies, dass auch der Begriff selbst zu etwas Ideellem, über das Menschenmögliche Hinausgehendem wird, dass er sich, ethisch formuliert, als Ideal, als Norm darstellt, die angestrebt werden soll aus moralischen Gründen. Weininger äußert sich diesbezüglich folgendermaßen:

Der logische Begriff ist die Richtschnur, welcher die Aufmerksamkeit folgt, wenn sie aus der einen Begriff beim Individuum repräsentierenden *Vorstellung* nur gewisse Momente, eben *die durch den Begriff angezeigten*, heraushebt, er ist das Ziel und der Wunsch des psychologischen Begriffes, der Polarstern, zu dem die Aufmerksamkeit emporblickt, wenn sie sein konkretes Surrogat erzeugt: *er ist das Gesetz ihrer Wahl*. (Geschlecht, S. 201).

Die ethische Forderung nach der philosophischen Einheit wird hier aus einem logischen Blickwinkel formuliert: Die individuellen Vorstellungen, die psychologischen Formen der Begrifflichkeit sollen, trotz ihrer unvermeidlichen Bedingtheit auf Grund der *conditio humana*, ausgerichtet werden auf den logischen Begriff. Dieser gilt als Orientierungspunkt des menschlichen Denkens, als Norm, die jeder zu befolgen hat, auch wenn keiner sie vollständig erfüllen kann.

Weiningers zum Teil sehr emphatisch vorgetragenes Anliegen, die Einsamkeit durch Eins-sein mit der Welt zu überwinden, seine ethische Forderung nach der solipsistischen Einheit stößt bei Wittgenstein auf ein offenes Ohr, wird von ihm als Anregung aufgenommen und erscheint im *Tractatus* als Forderung nach der im

ethischen Sinne richtigen, kontemplativen Sicht der Welt wieder.⁵⁵ Allerdings hat eine wichtige Umarbeitung stattgefunden, die im wesentlichen darauf zurückzuführen ist, dass Wittgenstein die menschliche Grundsituation anders als Weininger interpretiert. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die Überlegungen aus den *Tagebüchern*, in denen Wittgenstein das Problem des menschlichen Dasein nicht im Alleinsein, im Verlassen-sein von aller Welt sieht, sondern ganz im Gegenteil im Leiden am Vorhandensein einer Welt, die nicht dem Wünschen und Wollen des Einzelnen entspricht. Ethisches Hauptthema ist folglich die willensfreie Betrachtung der Welt, genauer die Anschauung ihrer logischen Struktur, nicht aber ihre Konstitution nach dem Maßstab des logischen Begriffs. Wittgenstein fordert nicht dazu auf, *Normen* zu erfüllen, sondern *Formen* zu kontemplieren, und zwar deshalb weil die logische Struktur nicht Richtlinie ist, die bei der Herstellung der Einheit von Ich und Welt befolgt werden muss, sondern sich als bereits Bestehendes zeigt, das lediglich erkannt und betrachtet werden muss. Insgesamt muss bei Wittgenstein eine auf Schopenhauer zurückgehende Verschiebung des Akzents von der aktiven Weltkonstitution zur passiven Betrachtung verzeichnet werden.⁵⁶ Die Ethik verliert den für Weininger so typischen, kreativen Aspekt, geht es doch unter kontemplativem Vorzeichen nicht mehr darum, aus Eindrücken und Impressionen nach bestimmten logischen Begriffen Gegenstände zu machen, sondern ihre logische Form als ordnende Struktur der Welt zu erkennen. Moralisches Verhalten bedeutet nicht Pflichterfüllung, sondern persönliche Haltung; es besteht nicht in einem heroischen Bestreben, das genialische Ideal der begrifflichen Norm zu erreichen, sondern in einem Sich-Schicken in die logischen Bedingungen des Weltverständnisses. Kurz, die moralische Pflicht zur Weltkonstitution wird zur *richtigen* kontemplativen Sicht der bereits vorhandenen Welt.

⁵⁵ Da Logik und Ethik im kontemplativen Weltbild, ebenso wie in Weiningers Weltkonstitution, eine Einheit bilden, handelt es sich, wie B. McGuinness richtig bemerkt, bei folgender Anekdote, die Russell in seiner Autobiographie berichtet, um mehr als um eine witzige Geschichte: „Russell berichtet von einem Abend, an dem Wittgenstein im Zimmer auf und ab lief, woraufhin Russell fragte: „Wittgenstein, denken Sie über die Logik nach oder über Ihre Sünden?“ Worauf Wittgenstein erwiderte: „Über beides!“ (*Der Grundgedanke des Tractatus*, in: J. Schulte, *Texte zum Tractatus*, Frankfurt/M. 1989, S. 48).

⁵⁶ So mag Monks Bemerkung prinzipiell berechtigt sein, dass Wittgenstein in jungen Jahren mit der Frage, ob er genial sei oder nicht, ein existentielles Anliegen verbindet (a. a. O., S. 42). Allerdings ist die Form von Genialität, an die Wittgenstein denkt, nicht bloß auf die Lektüre von *Geschlecht und Charakter* zurückzuführen, sondern auch auf die Auseinandersetzung mit Schopenhauer.

Will man Wittgensteins Lektüre von *Geschlecht und Charakter* vor dem Hintergrund des bisher Gesagten beurteilen, so zeigt sich, dass er aus diesem Buch nicht nur Entscheidendes für seine Überlegungen zur Verbindung von Logik und Subjektivität, sondern auch für seine Gedanken zur Beziehung von Ethik und Subjektivität sowie von Ethik und Logik übernommen hat, dass er allerdings Weiningers Überlegungen an manchen Stellen verändert hat mit dem Ziel, sie auf seine kontemplative, durch Schopenhauer beeinflusste Weltanschauung auszurichten. Doch trotz der hier skizzierten Unterschiede zwischen Weiningers Weltkonstitution und Wittgensteins Weltbetrachtung, bleibt die Motivation, das Subjekt als Träger dieser Welt zu retten, im einen wie im anderen Falle ethischer Natur; es erwächst aus dem von beiden Denkern tief empfundenen Mangel des wissenschaftsorientierten Denkens, aus der dort vorhandenen Tendenz, dem Leben des Individuums, den existentiellen Problemen zu wenig Aufmerksamkeit zukommen zu lassen und wesentliche Bereiche des menschlichen Daseins nicht oder nur wenig zu beachten.

3.3 Ethische Haltung anstatt wissenschaftliche Methode:

Weiningers und Wittgensteins Bemühen um die Befreiung des Einzelnen aus der scientistischen Entfremdung zeigen sich vor allem in beider Absetzen von einem bloß wissenschaftlichen Verständnis der Logik, die ja im einen wie im anderen Falle Welt und Leben strukturiert.

Wittgensteins Auffassung wird in der Auseinandersetzung mit Russell deutlich, die den Hintergrund bildet für viele Sätze des *Tractatus*. In Absetzung von seinem Lehrer betrachtet Wittgenstein die Logik nicht als an wissenschaftlichen Kriterien orientiertes, axiomatisches System mit allgemeinen Grundgesetzen und abgeleiteten Sätzen, sondern spricht dieser Disziplin eine Art vorwissenschaftlichen Status zu. Seiner Ansicht nach sind die Sätze der Logik aufgrund ihres tautologischen Charakters im Gegensatz zu wissenschaftlichen Aussagen keine sprachlichen Bilder der Wirklichkeit, sondern sie bedingen diese Bilder allererst. In ihrer Eigenschaft als Bedingung der Möglichkeit des sprachlichen Abbildes haben sie transzendentalen Charakter (vgl. T 6.13), d. h. sie drücken das aus, was der Abbildung immer schon zugrunde liegt. Argumentativ, durch Begründungen und Beweise lassen sie sich nicht erfassen, denn Argumentationen erfolgen normalerweise sprachlich und setzen insofern die Logik

bereits voraus. Im *Tractatus* führt Wittgenstein diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Der sinnvolle Satz sagt etwas aus, und sein Beweis zeigt, daß es so ist; in der Logik ist jeder Satz die Form eines Beweises. (...). (T 6.1264).
Immer kann man die Logik so auffassen, daß jeder Satz sein eigener Beweis ist. (T 6.1265).

Es wäre also völlig falsch, wollte man die Methode des Begründens und Beweisens auf die Logik anwenden; diese Disziplin sorgt für sich selbst (T 5.473), ihre Sätze sprechen für sich, sind jeweils ihr eigener Beweis. Für ein verfehltes Unternehmen hält Wittgenstein daher Russells vor allem in *On Scientific Method in Philosophy*⁵⁷ dargelegtes Vorhaben, eine neue wissenschaftliche Philosophie logisch-analytischen Stils zu entwickeln; anstatt des von Russell propagierten Fortschritts sieht er darin einen Rückschritt.

Ganz ähnlich wie Wittgenstein argumentiert einige Jahre vorher schon Weininger, wenn er schreibt, dass der Satz der Identität, das Maß, das an alle Denkakte angelegt wird, selbst nicht ein Denkakt sein kann,

(...) *der mit den anderen sich irgend vergleichen ließe. Die Norm des Denkens kann nicht im Denken selbst gelegen sein. Der Satz von der Identität fügt unserem Denken nichts hinzu, er vermehrt nicht einen Reichtum, den er vielmehr erst begründet.* (Geschlecht, S. 200).

Weininger zeichnet hier den Satz der Identität als Norm des Denkens, als „Urmaß aller Wahrheit“ (Geschlecht, S. 200) aus, das weder das Erkennen der Welt noch das Wissen über sie nicht erweitert, sondern sowohl der Welt als auch dem Nachdenken über sie als Strukturprinzip zugrunde liegt.

Eine interessante Fortsetzung dieses Gedankens findet sich in der nachgelassenen Schrift *Über Wissenschaft und Kultur*⁵⁸. Dort schreibt Weininger, indem er die in *Geschlecht und Charakter* durchgeführten Überlegungen zum Satz der Identität auf die Logik insgesamt ausweitet:

⁵⁷ B. Russell, *On Scientific Method in Philosophy*, in: ders. *Mysticism and Logic and Other Essays* [1917], 1973, S. 95-119.

⁵⁸ Die Schrift *Wissenschaft und Kultur* findet sich in der Sammlung *Über die letzten Dinge* (Wien 1904). Hier zitiert nach dem Neudruck München 1980.

Die Logik läßt sich selbst nicht beweisen, nicht ableiten aus etwas anderem: was zu beweisen war. (Über Wissenschaft und Kultur, S. 145).

Aus dieser Aussage zieht Weininger dann den ebenso interessanten wie überraschenden Schluß, dass alles Wissen auf Glauben beruhe (Über Wissenschaft und Kultur, S. 149). Erläuternd dazu schreibt er:

Damit ist keineswegs die ebenso triviale als grundfalsche und bodenlos seichte Phrase wieder aufgewärmt, daß *Wahrheit* nur ein höchster Grad von *Wahrscheinlichkeit* sei. Die gewonnene Erkenntnis geht vielmehr darauf, daß alles *Wissen* nur in Anwendung der Logik auf konkrete Inhalte beruht, die Logik selbst aber nur *geglaubt* werden könne. (Über Wissenschaft und Kultur, S. 149).

Hinter dieser Auffassung steht nicht, wie man vermuten könnte, eine Abwertung der Logik als einer auf bloßem Meinen beruhenden Disziplin, sondern ganz im Gegenteil eine Aufwertung des Glaubens gegenüber dem Wissen. Weininger schreibt:

Im Glauben wird auf Beweisbarkeit, auf Ableitbarkeit, auf das allgemeinere Sichtbar- und Plausibelmachen des Geglaubten, auf alles Demonstrierbare verzichtet. Der Glaube involviert eine Schenkung meinerseits, ich gebe dem Urteil, an das ich glaube, von mir, gebe ihm *mich*. Das Geglaubte steht außerhalb der Logik, an die ich ja nur selbst glauben kann. (...) Der *Wissende* stellt seinem Subjekt ein Objekt gegenüber, löst aber dieses vollständig von jenem, als einer Welt der Realität angehörig, die unabhängig von seinem und jedem Subjekt besteht. (...) An die Idee der Wahrheit selbst [den Satz der Identität] kann aber der Mensch nur *glauben* und sich ihr unterordnen durch sein individuelles Wahrheitsstreben. (...) Also auch der Glaube an die Logik ist im letzten Grunde nur Glaube an sich selbst. (Über Wissenschaft und Kultur, S. 152).

Mit der Gleichsetzung des Glaubens an sich selbst und des Glaubens an die Logik führt die Überlegung zurück zum philosophischen Subjekt, das allein in der Lage ist, das Urteil der Identität zu fällen und dadurch dem Meinen, ja dem Wissens über die Welt ein grundlegendes Maß zu geben. Der Glaube an die Logik geht einher mit dem Glauben an die eigene Identität, mit dem Erfassen der Subjektivität. Von dieser ausgehend, kann sich der Mensch dann der Idee der Wahrheit, dem Satz der Identität unterordnen, dabei Begriffe bilden und Eindrücke mit ihrer Hilfe zu Gegenständen formen. Immer bleibt er dabei der Glaubende, der im Gegensatz zum

Wissenden auf Beweise und Begründungen verzichtet und die Welt nicht als Objekt von sich ablöst, sondern diese durch die logische Strukturierung zu seiner subjektiven Welt macht. Glaubend erfüllt das Individuum seine ethische Pflicht, indem es, Genialität und die damit verbundene philosophische Einheit von Ich und Welt anstrebend, die Logik zur Richtlinie seines Denkens macht und mit ihr den absoluten Maßstab „setzt“ (Über Wissenschaft und Kultur, S. 145), an den es sich dann selbst hält in seinem Reflektieren und der damit einhergehenden Konstitution von Leben und Welt im Gedächtnis.

Solange Weininger nachzuweisen versucht, dass das Begründbare im Unbegründbaren wurzelt, dass das objektiv nachweisbare Wissen seine philosophische Relevanz verliert und an seine Stelle die ethische Haltung des Subjekts tritt - kurz, solange er dafür plädiert, in Philosophie und Logik die Methode des argumentativen Fundierens durch ethisches Verhalten zu ersetzen, denkt er sicherlich ganz im Sinne Wittgensteins. Differenzen zeigen sich allerdings dann, wenn Weininger das für die Moral so relevante Problem des Willens nicht unter Rückgriff auf Schopenhauer, sondern in Anlehnung an Kant löst und anstatt Willensverzicht Ausübung des freien Willens fordert.⁵⁹ Das Setzen der Logik als Maßstab des Denken ist laut Weininger ein freier Willensakt. Dies erläutert er so:

Ob ich die Logik *setze* und sie zum Richter über all mein künftiges Denken mache, oder auf sie verzichte, in beiden Fällen handle ich *frei*. Wer auf die Logik verzichtet, der verzichtet auf das Denken. Wer auf das Denken verzichtet, der ergibt sich aus freiem Willen der Willkür. Auch die Logik ist aus freiem Willen gesetzt, aber mit ihr *bindet* sich die Persönlichkeit in *Freiheit*. Die logische Norm ist ein »Gesetz der Freiheit« nicht minder als die sittliche Pflicht (...). (Über Wissenschaft und Kultur, S. 145 f.).

Hinter diesen Überlegungen verbirgt sich Weiningers auf die Logik ausgeweitete Deutung der Kantschen Pflichtethik, gemäß der neben dem Handeln auch die Norm des Denkens Gegenstand des freien Willens ist und - ähnlich dem moralischen Gesetz - anerkennend *gesetzt* werden muss (vgl. Über Wissenschaft und Kultur, S.

⁵⁹ Auf diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Weininger und Wittgenstein weist auch R. Haller hin. Zum einen betont Haller ganz richtig, dass „Weininger and Wittgenstein ... believe that neither logical nor ethical rules can be established...“ (a. a. O., S. 97). Zum anderen macht er darauf aufmerksam, dass Weininger die Welt als Gegenstand des freien Willens betrachtet, Wittgenstein aber meint, die Welt sei unabhängig vom Willen (a. a. O., 92).

145).⁶⁰ Dieser zweite *kategorische Imperativ*, wie Weininger pointiert formuliert, schreibt vor, dass der logische Setzungsakt ebenso wie das Anerkennen und Befolgen der Moralgesetze aus freiem Willen geschehe.⁶¹ Wer dieser Verpflichtung zur Logik nicht nachkommt, verstrickt sich in schwere Schuld, denn der Verzicht auf die logische Norm bedeutet gleichzeitig den Verzicht auf das Denken. Der mit dem Setzungsakt einhergehende Glaube an die Logik hat somit Anerkennungscharakter; er beruht auf einem Gebot der Vernunft, das, im Sinne Kants moralischem Postulat verstanden, vorschreibt, dass das Ich mit dem „ich will“ die Gültigkeit der logischen Norm anerkennt, auf diesem Glauben beharrt und so das Alleinsein im Weltall zum Einssein mit der Welt macht.

Die Tatsache, dass Weininger in dem moralisch motivierten *Willen* die eigentliche Ursache für den Schöpfungsakt sieht, macht nicht nur das *Dionysische* (Geschlecht, S. 211) seiner Kant-Interpretation aus,⁶² sondern zeigt auch, wo der Unterschied

⁶⁰ Weininger ist an dieser Stelle stark von der werttheoretischen Tradition des Neukantianismus, insbesondere von Windelband und Rickert, beeinflusst. Windelband stellt die Verbindung von Logik und Ethik dadurch her, dass er im Rahmen seiner voluntaristischen Urteilstheorie eine werttheoretische Deutung des Wahrheitsbegriffes gibt. Dabei versteht er den Begriff „logischer Wahrheitswert“ in Analogie zu der üblichen Rede von Wert und parallelisiert das logische mit dem ethischen und ästhetischen Urteil dahingehend, dass er den gemeinsamen Nenner in der „Wertbeurteilung“ sieht (W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil*, in: *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, S. 167-195.). Rickert arbeitet Windelbands Ansatz zu einer werttheoretischen Erkenntnistheorie aus. Er betrachtet das Erkennen selbst als ethische Handlung, wobei er das moralische durch ein „intellektuelles Gewissen“ ergänzt und in jedem theoretischen Urteil eine Anerkennung des Wahrheitswertes sieht, in der sich ein „Wille zur Wahrheit“ manifestiere, wie Rickert sich in bewusster Absetzung von Nietzsche und dessen Verständnis des Urteils als Ausdruck des „Willens zur Macht“ ausdrückt. (H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892, S. 89).

⁶¹ So ist es gerade nicht Kants Erkenntnistheorie, wie Janik behauptet (*Wittgenstein and Weininger*, in: a. a. O., S. 70), sondern Kants Ethik, die für Weiningers Weltkonstitutionsgedanke Pate steht und das Wissen dem moralischen Verhalten des Subjekts systematisch unterordnet. Auf Grund dieser „strict interpretation of the Categorical Imperative“ (A. Janik, *Philosophical Sources of Wittgenstein's Ethics*, in: a. a. O., S. 74-95) und der Übertragung des Imperativs auf die Logik unterscheidet sich Weiningers Denkmodell ganz entscheidend von Kants Transzendentalphilosophie. Die Verbindung, die Janik von Kant zu Weininger zu ziehen versucht, weist daher deutliche Brüche auf, die zum Teil dann geschlossen werden könnten, wenn die Vertreter des Neukantianismus berücksichtigt würden. Was allerdings die von Janik vorgenommene Einordnung Wittgensteins in die transzendentalphilosophische Linie betrifft, so sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass Wittgenstein sich vor allem in jungen Jahren stets viel mehr an Schopenhauer als an Kant orientierte (vgl. I. Teil, 2.2.2).

⁶² Weininger bezieht sich dabei auf Kants Versuch, den Glauben an Gott als *Postulat* der reinen praktischen Vernunft nachzuweisen und so im Falle der Religion das persönliche Gutdünken

zwischen seiner philosophischen Weltkonstitution und der kontemplativen Sicht Wittgensteins ihren historisch bedingten Kulminationspunkt hat: Der Kantianer Weininger meint, die Einsamkeit dadurch überwinden zu können, dass das moralische Subjekts aus freiem Willen den logischen Setzungsakt vollzieht, dagegen proklamiert der Schopenhauerianer Wittgenstein den Willensverzicht des Ichs.⁶³ So mag es zwar spekulativ, aber dennoch nicht unplausibel sein, wenn man Wittgensteins Behauptung, *Geschlecht und Charakter* müsse lediglich mit einem Negationszeichen versehen werden, um eine wichtige Wahrheit auszusprechen, auf den Willen bezieht.⁶⁴ Denn stellt man dem „ich will“ ein Negationszeichen vor, so bedeutet dies in erster Linie den Verzicht auf die philosophische Weltkonstitution, die der Autor des *Tractatus* trotz aller Sympathien für Weininger nicht übernimmt. Was Wittgenstein mit seiner rätselhaften Bemerkung auch immer gemeint haben mag, sicher ist, dass er das Weiningersche Wollen und den damit einhergehenden Konstitutionsgedanken nicht gutheißen kann. Weininger ist deshalb lediglich dort Vorbild, wo er den Übergang vom wissenschaftsorientierten Philosophieren zu einem ethisch geprägten Ansatz vollzieht, dort also, wo er logisch exaktes Denken zur moralischen Pflicht und das Subjekt zum Zentrum der Welt macht. An den Stellen aber, an denen die Logik zur Norm wird, an denen die Verpflichtung in der Annäherung an das logische Ideal besteht und die solipsistische Vereinigung zu Weltkonstitution wird, kann sich Wittgenstein nur kritisch verhalten, steht doch seine kontemplative Grundhaltung, die willensfreie Annahme all dessen „was der Fall ist“ (T 1), in krassem Gegensatz dazu. So spitzt sich der Unterschied zwischen Weiningers und Wittgensteins Ansatz darin zu, dass ersterer die Logik im Glauben noch setzen und dadurch die Welt konstituieren kann, letzterem dagegen nichts anderes bleibt, als die bereits logisch strukturierte Welt zu betrachten und zu kontemplieren.

auszuschließen (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausgabe, 1966 ff., Bd. XI, Kap. VIII).

⁶³ G. Gabriels Parallelisierung von Wittgensteins und Weiningers Glaubensbegriff ist damit nur dort berechtigt, wo beide Philosophen das Glauben gegen das Beweisen absetzen (a. a. O., 1991, S.107/108). Dort, wo es Wittgenstein um die kontemplative Anschauung der Welt geht, müsste die Differenz zu Weiningers Weltkonstitution deutlich gemacht werden (vgl. hierzu A. Birk, *Glauben und Wissen bei Wittgenstein und Weininger*, in: *Rationalität und Irrationalität, Beiträge des 23. Internationalen Wittgenstein Symposium*, 2000, S. 82-87.).

⁶⁴ Wittgenstein schreibt in einem Brief an G. E. Moore (23. 8. 1931, *Briefe*, 1980, S. 183f.): „Es stimmt, er (sc. Weininger) ist ein Phantast, aber er ist *großartig* und ein Phantast. Es ist nicht nötig, oder vielmehr unmöglich, mit ihm übereinzustimmen, doch seine Größe liegt in dem, worin wir anderer Meinung sind. Sein gewaltiger Fehler, der ist großartig. D.h. in etwa, wenn man dem ganzen Buch ein ›non‹ hinzufügt, so spricht es eine wichtige Wahrheit aus.“

4. *Zeigen* - die abbildtheoretische Ausdrucksform des kontemplativen Solipsismus im *Tractatus*

Trotz tiefer Sympathien für Schopenhauer und Weininger, die sich beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, für die Einheit von Ich und Welt aussprechen, ist Wittgenstein in seinem Frühwerk *Tractatus logicus-philosophicus* vor allem dem analytischen Denken verpflichtet. Philosophie ist für ihn Sprachkritik (vgl. T 4.0031), sie dient „der logischen Klärung der Gedanken“ (T 4.112) und soll zeigen, dass die meisten traditionellen philosophischen Fragestellungen „auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache beruhen“ (T, Einleitung) und deshalb keine echten Probleme sind, sondern das Ergebnis von sprachlichen Täuschungen und Irrtümern, die sich dann nicht mehr stellen, wenn die Logik der Sprache einmal begriffen ist. In Anbetracht dieser Auffassung ist es auf den ersten Blick äußerst verwunderlich, dass gerade der Solipsismus, der ja auch in seiner kontemplativen Variante in der philosophischen Tradition verwurzelt ist, nicht als Täuschung betrachtet wird, sondern ganz im Gegenteil so Entscheidendes wie die richtige Sicht der Welt zum Ausdruck bringen soll. Es stellt sich daher die Frage, wie es möglich ist, dass diese extreme Form von Subjektivität der Sprachkritik nicht zum Opfer fällt, sondern auch dann, wenn die Logik der Sprache begriffen ist, als kontemplative Haltung zur Welt erhalten bleibt.

Die Antwort auf diese Frage gibt Wittgenstein selbst. Wenn er im *Tractatus* schreibt, dass das, was der Solipsismus meint, nicht *gesagt*, sondern (nur) *gezeigt* werden könne (vgl. T 4.121), so weist er dieser Position einen semantischen Sonderstatus zu, der sie für jede Kritik an der Sprache immun macht. Da der Solipsismus *in* Worten nicht ausdrückbar ist, kann er auch nicht zu *durch* Worte verursachten Täuschungen führen, die dann mit Hilfe der logischen Analyse aufgezeigt werden müssen.⁶⁵ Dadurch hat er die Chance, zur Weltanschauung zu

⁶⁵ Der in den letzten Jahren vor allem von D. Pears unternommene Versuch, Wittgensteins Bemerkungen im *Tractatus* als logisch-analytische Solipsismuskritik zu interpretieren, trägt u. a. dem semantischen Sonderstatus des Zeigens zu wenig Rechnung. Wenn Pears behauptet: „ (...) solipsism lacks sense because it fails to give the ego an independent criterion of identity“ (a. a. O. 1996, S. 128) und daraus seine Grundthese ableitet “ (...) if the subject is part of the world, the doctrine is self-refuting, and if he is not part of the world, the doctrine is empty” (a. a. O., 1988, S.153)), so handelt es sich dabei um

werden, nachdem alle philosophischen Probleme durch logische Analyse der Sprache beseitigt und alle damit verbundenen traditionellen Positionen aufgegeben sind.

Mit der Ausgliederung des Solipsismus aus dem Bereich des Sagbaren ist auf semantischer Ebene gleichzeitig eine Brücke geschlagen zu Logik und Ethik, den beiden Themenbereichen, die, wie bereits unter historischer Perspektive erläutert, in engster Verbindung mit der kontemplativen Art von Subjektivität stehen.⁶⁶ Beide, Logik und Ethik, sind ebenso wenig wie der Solipsismus in Worten fassbar.⁶⁷ Die logische Form, so meint Wittgenstein, könne nicht durch sinnvolle Sätze beschrieben bzw. *durch* sie *gesagt*, sondern nur *in* ihnen *gezeigt* werden (vgl. T 4.121). Und über die Ethik äußert er sich ähnlich, wenn er schreibt, dass sie sich nicht aussprechen lasse (vgl. T 6.421), oder wenn er darauf aufmerksam macht, dass es keine Sätze der Ethik geben könne (vgl. T 6.24).

Will man also den Solipsismus als ethisch richtige Haltung des kontemplativen Subjekts zur logisch strukturierten Welt auszeichnen, so befindet man sich insgesamt im Bereich des Unaussprechlichen, in dem Sprache (allerhöchstens) dahingehend eingesetzt werden kann, dass sich in ihr etwas zeigt und so mit ihrer Hilfe auf dieses Etwas hingedeutet werden kann. Der Sprachduktus des kontemplativen Solipsisten Wittgenstein ist daher nicht der des Philosophen, der

Metaphysikkritik im Sinne der logischen Analyse. Doch dieser, so schreibt Wittgenstein selbst, entzieht sich der Solipsismus gerade dadurch, dass er sich zeigt.

- ⁶⁶ Der weltanschauliche Aspekt der Logik, der bereits vor historischem Hintergrund plausibel gemacht wurde, bleibt innerhalb der logisch-analytisch ausgerichteten Exegese vollständig unbeachtet, auch dann, wenn Wittgensteins philosophischer Aufgabenstellung größere Aufmerksamkeit gewidmet wird, wie dies etwa bei P. M. S. Hacker oder J. Schulte der Fall ist. So sieht Hacker das Ziel der logischen Analyse darin, metaphysische Täuschungen aus der Sprache zu eliminieren, um diese von den Irrtümern der Tradition zu befreien (a. a. O., 1978, S. 46 ff.) und Schulte beschreibt die Philosophie des *Tractatus* als eine Tätigkeit, die dazu verhilft, die eigenen Äußerungen sowie die anderer Sprecher klarzustellen (a. a. O., 1992, S. 60ff.). Beide Autoren weisen dabei auf Entscheidendes hin, werden aber dem existentiellen Anliegen von Wittgenstein nicht vollständig gerecht, wenn sie den *Tractatus* lediglich negativ bestimmen als „Schwanengesang der Metaphysik“ (P. M. S. Hacker, a. a. O., S. 52) oder vom „kritischen Geschäft“ (J. Schulte, a. a. O., S. 64) des Philosophierens sprechen. Einer der wenigen, der die Verbindung zwischen Logik und Weltanschauung erläutert, ist G. Gabriel. In seinem Aufsatz *Logik und Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein* (a. a. O., 1991, S. 20-31) macht er deutlich, dass das Ziel von Wittgensteins Philosophie darin besteht, „die Welt richtig zu sehen“ (a. a. O., S. 23) und zeigt zudem, dass die logische Analyse der Weg ist, der zu dieser richtigen Einstellung führt.
- ⁶⁷ Auf die Tatsache, dass im *Tractatus* Subjektivität, Logik und Ethik der semantische Sonderstatus des Zeigens zueigen ist, weist auch D. G. Stern hin (a. a. O., S. 70), verzichtet aber auf eine genauere Ausführung seiner Beobachtung.

Behauptungen aufstellt, der argumentiert, widerlegt und begründet, um von der Wahrheit seiner Aussagen zu überzeugen. Seine Sätze können nicht *nachweisen*, sondern lediglich *aufweisen*; anstatt etwas zu sagen, sollen sie auf das hindeuten, was sich in der Sprache zeigt, nämlich die logische Form.⁶⁸

Wenn es also darum gehen soll, zu erörtern, wie der kontemplative Solipsismus im *Tractatus* zum Ausdruck gebracht wird, so darf man nicht erwarten, gute Gründe zu finden, die überzeugen sollen; vielmehr müssen Hinweise gesucht werden, die dazu verhelfen können, das zu sehen, was sich zeigt. Um diese Hinweise nun in den Sätzen des *Tractatus* als solche zu erkennen, muss der Terminus des Zeigens, der oft als dunkel und unklar betrachtet wird, einer Klärung unterzogen werden. Am Anfang der folgenden Erörterungen steht damit die Logik, mit Blick auf welche Wittgenstein die Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“ ursprünglich trifft.

4.1 Die Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“ im Kontext der Logik:

Wittgenstein entwickelt die Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“ im Rahmen seiner Suche nach der richtigen Erklärung der logischen Sätze. Die Auseinandersetzung mit Russells Typentheorie ist Anlass dazu. Obwohl dabei ursprünglich rein technische Fragen im Vordergrund stehen, bemüht sich Wittgenstein, wie immer im Bereich der Logik, um ein tieferes Verständnis der Unterscheidung, um eine weltanschauliche Verankerung dieser semantischen Besonderheit. Dabei tauchen alte Vorbilder wieder auf; Schopenhauer, die Kontemplation und die damit verbundene Subjektbezogenheit der logischen Form finden sich spurenhafte im Kontext der Frage nach dem richtigen Verständnis der logischen Sätze. Werden diese Spuren hervorgehoben, so kann der semantische Sonderstatus des Zeigens, den Wittgenstein für die logischen Sätze geltend macht, in einem weltanschaulichen Licht gesehen und gleichzeitig deutlich gemacht werden, dass die im historischen Zusammenhang erörterten Verflechtungen von Logik und Weltanschauung sich auch innerhalb der abbildtheoretischen Überlegungen des *Tractatus* nachweisen lassen.

⁶⁸ Wie wichtig die Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“ für Wittgensteins gesamtes Denken in dieser frühen Phase ist, macht ein Brief an Russell deutlich. Dort schreibt Wittgenstein: „Die Hauptsache ist die Theorie über das, was durch Sätze - d. h. durch Sprache - gesagt (und, was auf dasselbe hinausläuft, gedacht) und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dies ist, glaube ich, das Hauptproblem der Philosophie.“ (19. 8. 1919, *Briefe*, 1980, S. 88 ff.).

4.1.1 Die logische Form als Paradigma des Zeigens:

Um Klarheit darüber zu gewinnen, wie sich etwas in der Sprache *zeigen* kann, muss man wissen, wie etwas durch die Sprache *gesagt* werden kann. Schlüssel zum Verständnis des Begriffs „Zeigen“ im *Tractatus* ist daher die isomorphismustheoretische Grundidee, nach der ein Satz sinnvoll ist bzw. etwas sagt, wenn er einen möglichen Sachverhalt in der Welt abbildet. Ist ein Sachverhalt tatsächlich existent, ist er, wie Wittgenstein sich ausdrückt, eine Tatsache, so kommt dem Satz, der ihn abbildet, der Wahrheitswert *wahr*, andernfalls der Wert *falsch* zu. Der sinnvolle Satz *sagt* daher, dass sich die Dinge auf eine bestimmte Weise verhalten (vgl. T 4.022); ob dies wahr ist oder falsch, hängt davon ab, ob der Satz mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht.

Diese abbildende Funktion kann der Satz im Falle der logischen Form nicht übernehmen, denn er kann zwar

(...) die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können - die logische Form.

Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt. (T 4.12).

Wittgenstein spricht in dieser Bemerkung ein altes Problem der Philosophie an, das man als das Problem des *transzendentalen Zirkels* bestimmen könnte. Ein bekanntes Beispiel dafür stellt der aus der Erkenntnistheorie bekannte *Humesche Zirkel* dar. In knappen Worten formuliert besteht die Schwierigkeit in der Übertragung vergangener Erfahrung auf zukünftige Ereignisse, die die Gleichförmigkeit von Vergangenheit und Zukunft voraussetzt, was zur Folge hat, dass die Gleichförmigkeit ihrerseits nicht noch einmal durch Erfahrung begründet werden kann. Die Problemstellung, auf den *Tractatus* übertragen, kristallisiert sich darin, dass die logische Form als Bedingung *von* Sprache selbst nicht wiederum *durch* Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann. Dennoch muss sie natürlich *im* (abbildenden) Satz als die Bedingung der Möglichkeit der Abbildung in irgendeiner Weise erfassbar sein.

Diese Überlegung leitet über zum Thema des Zeigens, das Wittgenstein folgendermaßen erläutert:

Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.

Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen.
Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.
Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit.
Er weist sie auf. (T 4.121)

Wittgenstein setzt dem Sagen das Zeigen als alternative Ausdrucksform gegenüber und erläutert diese unter Rückgriff auf die Metapher des Spiegelns, die, wie in Kapitel 2.2.2 ausgeführt, genau an der Stelle im *Tractatus* wieder auftaucht, an der die Logik als transzendental bezeichnet wird (T 6.13). Die durch die Spiegelmetapher erzeugte Querverbindung zwischen den Sätzen 4.121 und 6.13 kann als Indiz dafür gesehen werden, dass Wittgenstein sich in 4.121 die transzendentalphilosophische Einsicht zu Nutze macht und die von Hume konstatierte Unbegründbarkeit als Unhintergebarkeit versteht. Das Zeigen ist dann als die Art und Weise zu betrachten, in der die sprachlich nicht weiter hintergehbare Bedingung des Sprechens, die logische Form, ihren Ausdruck findet. Freilich wird diese - und das sei hier noch einmal betont - weniger im Sinne Kants als in der Schopenhauerschen Zuspitzung als Erstes und Allgemeinstes, als absolute Grenze von Sprechen, Denken und sprachlich erfassbarer Welt aufgefasst.

Schopenhauers Einfluss wird insbesondere dort deutlich, wo Wittgenstein betont, dass die sich zeigende logische Form nicht durch sprachliche Formen höherer Ordnung erfasst werden kann, wie Russell in seiner Typentheorie vorschlägt, sondern dass sie die *gesamte* Sprache und damit auch die *gesamte* Welt absolut begrenzt.⁶⁹ Wittgenstein schreibt:

Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden. (T 4.1212).

⁶⁹ Der Rückbezug auf den historischen Hintergrund kann daher auch Klarheiten schaffen in der sogenannten Realismusdebatte, in der es um die Frage geht, ob die Ontologie im *Tractatus* der Logik ebenso unterstehe wie die Semantik oder ob ersterer vor letzterer im Sinne des Realismus eine Vorrangstellung einzuräumen sei. Die auf Schopenhauer zurückgehende absolute Begrenzung ist nicht vereinbar mit einer realistischen Interpretation wie sie etwa von N. Malcolm (*Nothing is Hidden*, 1986, S. 1ff.; *Sprache und Gegenstände*, in: J. Schulte, *Texte zum Tractatus*, 1989, S. 144) oder von D. Pears (a. a. O., 1988, S. 88ff.) geliefert wird. Vielmehr muss den Autoren recht gegeben werden, die die Ontologie ebenso wie die Semantik in Abhängigkeit von der Logik sehen. (Vgl. hierzu A. Emiliani, *The Forms of Sense*, 1999, S. 81ff.; H. Ishiguro, *Namen. Gebrauch und Bezugnahme*, in: J. Schulte, a. a. O., 1989, S. 96-135; B. McGuinness, *Language and Reality in the Tractatus*, in: *Teoria V* (1985), S. 135-144; ders., *The So-Called Realism of Wittgenstein's Tractatus* in: I. Block (Hg.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, 1981, S. 60-73.)

Denn, so könnte man ergänzend unter Rückbezug auf Satz 4.12 hinzufügen, wollte man die Bedingung des Sprechens, die logische Form, unter Vermeidung eines Zirkels sprachlich doch zum Ausdruck bringen, so müsste man sich in einem gewissen Sinne außerhalb der Sprache und außerhalb der Welt aufstellen. Da aber die absolute Begrenzung beider diesen Gedankengang verbietet, kann sich das, was sich in der Sprache zeigt, *nur* zeigen; in sinnvollen Sätzen wird es unmöglich eingeholt.

Ein weiterer, ganz wesentlicher Aspekt der sich zeigenden logischen Form ist ihr Verborgensein. Sie fällt beim normalen alltäglichen Sprechen, beim Abbilden der Tatsachen durch sinnvolle Sätze der Welt nicht unmittelbar ins Auge, sondern wird nur dann erkannt, wenn ein ganz besonderer Zugang zur Sprache gewährleistet ist. Wittgenstein, der sich mit seinen Überlegungen zum semantischen Sonderstatus der Logik sicherlich an erster Stelle mit seinem Lehrer Russell und dessen Typentheorie auseinandersetzt, schafft damit die entscheidende Verbindung zu seinen Gedanken über Kontemplation, die freilich inmitten einer der logischen Sprachanalyse zuzuordnenden Auseinandersetzung, lediglich aus Andeutungen und Anspielungen bestehen kann. Diese reichen jedoch aus, um darauf hinzuweisen, dass man (eigentlich) das normale Menschsein überwinden und aus dem alltäglichen Lebens- und Sprachzusammenhang heraustreten müsse, um dann gewissermaßen als Subjekt im Zustand kontemplativer Betrachtung die sich zeigende logische Form zu erfassen als Wesen der Welt.

4.1.2 Kontemplative Aspekte des Zeigens der logischen Form:

Der Gedanke, dass die Sprachlogik sich zwar im Satz zeigt, aber nicht unbedingt von jedermann sofort gesehen wird, findet sich im *Tractatus* in folgender Formulierung:

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

Es ist *menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen* (Hervorh., A. B.).

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. (T 4.002).

Ein prinzipielles Misstrauen gegenüber der Umgangssprache kommt in diesem Satz zum Ausdruck - und dies nicht zum ersten Mal im *Tractatus*. Schon an früherer Stelle findet sich Ähnliches:

In der Umgangssprache kommt es ungemein häufig vor, daß dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet - also verschiedenen Symbolen angehört -, oder, daß zwei Wörter, auf verschiedene Art und Weise bezeichnen, äußerlich in der gleichen Weise im Satz angewandt werden.

So erscheint das Wort »ist« als Kopula, als Gleichheitszeichen und als Ausdruck der Existenz; »existieren« als intransitives Zeitwort wie »gehen«; »identisch« als Eigenschaftswort; wir reden von *Etwas*, aber auch davon, daß *etwas* geschieht. (T 3.323).

Gewiss, der Zweifel an der Exaktheit der Umgangssprache, der hier deutlich wird, ist nicht nur Wittgenstein zueigen, sondern er zeichnet die gesamte logisch orientierte sprachanalytische Tradition, vor allem Wittgensteins Lehrer Frege und Russell aus. Spezifisch für den Autor des *Tractatus* ist aber die Auffassung, dass die logische Form *in* der Umgangssprache verborgen sei und deshalb nur dort gefunden bzw. gesehen werden könne. Noch einmal gerät hier Wittgensteins von der idealsprachlichen Tradition abweichende Auffassung der Umgangssprache in den Blick, die in Kapitel 2.2.2 genauer erläutert wurde: Verstanden als logisch vollkommen geordnete Abbildung der Welt bedarf die normale Sprache keiner Präzisierung, Verbesserung oder Korrektur, um philosophische Missverständnisse zu vermeiden, sondern lediglich einer genaueren Betrachtung, bei der das augenscheinlich wird, was normalerweise der Aufmerksamkeit entgeht. So mag die Zeichensprache, die Wittgenstein im *Tractatus* entwickelt, der von Russell und Frege erarbeiteten Begriffsschrift äußerst ähnlich sein, benutzt wird sie jedoch nicht als Analyseinstrument, um die Wahrheit zu *entdecken*, sondern um die immer schon vorhandene logische Form *aufzudecken*, die durch die alltägliche Sprachverwendung be- oder besser ver-kleidet ist. Das Ergebnis dieser von Russell und Frege ganz klar abweichenden Zielsetzung ist nicht eine andere Logik mit neuen Beweisen und Ableitungen, sondern ein anderes, eben kontemplativ orientiertes, weltanschauliches Verständnis der Logik, das Wittgenstein in weiten Teilen seiner Schopenhauer- und Weiningerlektüre verdankt.

Diese spezifische Ausrichtung der Logik zeigt sich vor allem an den Stellen des *Tractatus*, an denen darauf aufmerksam gemacht wird, dass die logische Form nicht aus dem einzelnen Satz ersichtlich sei, sondern sich durch *Beobachtung* des

Sprachgebrauchs ergebe.⁷⁰ Und darüber spricht Wittgenstein schon in den *Tagebüchern*:

Die Art und Weise, wie die Sprache bezeichnet, spiegelt sich in ihrem Gebrauch wieder. (Tb, 11. 9. 16).

Im *Tractatus* führt er diese Überlegung dann folgendermaßen aus:

Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muß man auf den sinnvollen Gebrauch *achten* (Hervorh., A. B.). (T 3.326).

Das Zeichen bestimmt erst mit seiner logisch-syntaktischen Verwendung zusammen eine logische Form. (T 3.327).

Am einzelnen sprachlichen Zeichen ist also die logische Form nicht erkennbar, ebenso wenig am konkreten Satz; erst mit der logisch-syntaktischen Verwendung wird sie bestimmt und zeigt sich dann bei der Beobachtung derselben. Der Sprachgebrauch, Schlüsselbegriff des gebrauchsprachlichen Ansatzes der *Philosophischen Untersuchungen*, spielt also schon im *Tractatus* eine ganz entscheidende Rolle, steht aber dort im Dienste des spezifischen, kontemplativ geprägten Logikverständnisses.

Die Beobachtung der Wortverwendung, das Achten auf den Sprachgebrauch beschreibt Wittgenstein immer wieder in den Sätzen, in denen die Formalisierung der Sprache skizziert wird. Seine Erläuterung zur Satzvariablen sollen als Beispiel dienen:

Verwandeln wir einen Bestandteil eines Satzes in eine Variable, so gibt es eine Klasse von Sätzen, welche sämtliche Werte des so entstandenen variablen Satzes⁷¹ sind. Diese Klasse hängt im allgemeinen noch davon ab, was wir, nach willkürlicher Übereinkunft, mit Teilen jenes Satzes meinen. Verwandeln wir aber alle jene Zeichen, deren Bedeutung willkürlich bestimmt wurde, in Variable, so gibt es nun noch immer eine solche Klasse. Diese aber ist von keiner Übereinkunft abhängig, sondern nur noch von der *Natur des Satzes* (Hervorh., A. B.). Sie entspricht einer logischen Form - einem logischen Urbild. (T 3.315).

⁷⁰ Auf die Bedeutung der Beobachtung des Sprachgebrauchs weist auch A. Emiliani hin (*The Forms of Sense*, 1999, S. 81ff.).

⁷¹ Wittgensteins Bezeichnungsweise „variabler Satz“ ist hier ungewöhnlich. Gemeint ist nicht ein ganzer Satz, *für* den eine Variable steht, sondern ein Satz, der insofern variabel wird, als dass *in* ihm Variable vorkommen.

Angesprochen ist hier die Differenz zwischen der konkreten, konventionellen und deshalb willkürlichen Bedeutung der Zeichen und der logischen „Natur des Satzes“. Gleichgesetzt werden kann dies mit dem Unterschied zwischen der sinnvollen Sprache, die in normalen Lebenssituationen benutzt wird, und deren logischer Form, die nur dann zugänglich ist, wenn man von der tatsächlichen, alltäglichen Sprachverwendung absieht, in gewisser Weise also aus dem Sinnzusammenhang heraustritt und nicht mehr versucht, das zu verstehen, was durch die Sprache gesagt wird, sondern das beobachtet, was sich in ihr zeigt.

Wittgenstein nimmt diesen Gedanken einige Sätze später noch einmal in philosophisch-weltanschaulich zugespitzter Form auf:

Eine besondere Bezeichnungsweise mag unwichtig sein, aber wichtig ist es immer, daß diese eine *mögliche* Bezeichnungsweise ist. Und so verhält es sich in der Philosophie überhaupt: Das Einzelne erweist sich immer wieder als unwichtig, aber die Möglichkeit jedes Einzelnen gibt uns einen Aufschluß über das Wesen der Welt. (T 3.3421).

In diesem Sinne ist jeder Satz von philosophischer Bedeutung. Denn jede besondere Bezeichnungsweise, jede konkrete Beschreibung stellt ein konkretes Bild der Welt dar, das, weil es möglich ist, seine logische Form aufweist und insofern Aufschluss gibt über das *eine* unabänderliche Wesen der Welt.

Unter Rückbezug auf Schopenhauers Beschreibung der kontemplativen Entrücktheit sei hier noch einmal betont, dass es auch für Wittgenstein einer besonderen Haltung bedarf, um die logische Form zu erfassen. Denn die Voraussetzung von Sprache zeigt sich nur demjenigen, der, auf das Sprechen verzichtend, den Sprachgebrauch beobachtet und dabei *aus* der Sprache sowie ihrem konventionell festgesetzten konkreten Sinnzusammenhang heraustritt in die Position des am Leben nicht beteiligten Betrachters. An dieser Stelle rückt noch einmal die Verbindung von kontemplativem Subjekt und logischer Form ins Zentrum der Aufmerksamkeit, die, vor den historischen Hintergrund der Schopenhauerschen Ästhetik gestellt, im *Tractatus* zumindest in Ansätzen nachgewiesen werden konnte (vgl. 2.2.3). Nun soll sie noch einmal untersucht werden unter semantischem Vorzeichen, im Rahmen der Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“.

4.1.3 *Subjektivität und das Zeigen der logischen Form:*

Subjektbezogenheit der logischen Form, das ist zunächst einmal zu lesen als die durch Schopenhauer geprägte Korrelation zwischen dem Subjekt und dem logischen

Wesen der Welt. Sie schreibt sich darin nieder, dass der Einzelne im Zustand kontemplativer Entrücktheit die Tatsachen in der Welt und die abbildenden Sätze *als* Vertreter des gemeinsamen logischen Gerüsts betrachtet und dabei das logische Bild der Welt *als* logisches Weltbild sieht (vgl. 2.2.3). In den abbildtheoretischen Kontext gestellt, ermöglicht der historische Hintergrund eine Verbindung zwischen der kontemplativ verstandenen Subjektivität und dem semantischen Sonderstatus des Zeigens, der ganz knapp auf folgende Formel zu bringen ist: Das Subjekt *sieht*, was sich *zeigt*. Im Zustand der Betrachtung und Beobachtung erkennt es am konkreten Sprachgebrauch die Möglichkeit der Abbildung, an der konkreten Beschreibung der Welt deren logische Struktur. Es erfasst die sich zeigende Form, das Erste und Allgemeinste, das Sprache und Welt gemeinsam ist.⁷²

Diese Lesart kann eine entscheidende Schwierigkeit klären, die im Zusammenhang mit der Frage nach der Funktion des Subjekts im *Tractatus* immer wieder auftaucht: Die sprachphilosophische Grundthese des Werkes, nach der die Sprache die Welt abbildet, der Satz einen Sachverhalt darstellt und sein Wahrheitswert vom Bestehen oder Nicht-Bestehen des Sachverhaltes in der Welt abhängt, wird ohne Zuhilfenahme des Subjekts formuliert. Dagegen findet sich an anderer Stelle mehrmals der Hinweis, dass die Sprache und auch die durch sie abgebildete Welt nicht unabhängig vom Subjekt gedacht werden könnten, da sie jeweils *meine* Sprache und *meine* Welt seien (vgl. T 5.6). Der hier aufgezeigte Widerspruch kann nun aufgelöst werden, indem die Subjektbezogenheit nur für das geltend gemacht wird, was sich in der Sprache zeigt. Auf diese Weise erleidet die Subjektunabhängigkeit all dessen, was durch die Sprache gesagt wird, keine Einbuße. Noch einmal im Vergleich formuliert: *Subjektunabhängig* ist alles durch die Sprache Gesagte, einzelne Sätze also, die konkrete Sachverhalte in der Welt abbilden; *auf das Subjekt bezogen* ist hingegen das, was sich in der Sprache zeigt, die Möglichkeit des Einzelnen, die logische Form, die nicht am Satz selbst erkannt werden kann, sondern erst durch Beobachtung der Sprachverwendung unter Absehung des konkreten Satzsinns ersichtlich wird als logisches Urbild.⁷³ In der

⁷² Den Zusammenhang von Ich und Sprachgebrauch spricht erstmals J. Schulte in seiner Einführung *Wittgenstein* (1992) an. Allerdings muss Schultes Interpretation, die das metaphysische Subjekt mit dem Sprecher identifiziert, gewissermaßen *passiv* gewendet werden. Denn das Ich des *Tractatus* ist nicht das sprechende und handelnde Individuum, das aktiv am Leben teilnimmt, sondern das kontemplative und insofern passive Subjekt.

⁷³ Auf die Verbindung von Logik und Subjektivität weist auch W. Vossenkuhl hin, wenn er den Solipsismus des frühen Wittgensteins „ein integrales Element seiner Logik“ nennt (a. a. O., 1999, S. 222). Bezeichnenderweise charakterisiert Vossenkuhl das Subjekt in diesem

Welt und im Sprachzusammenhang, der die Welt darstellt, gibt es also kein Subjekt; ich komme dort vor als ein Mensch, der einen Leib besitzt (vgl. T 5.631), der Sprache benutzt, Sätze formuliert, um ganz konkrete, konventionell bestimmte Sinnzusammenhänge zum Ausdruck zu bringen. Wenn ich aber aus den konkreten Lebens- und Sinnzusammenhängen heraustrete, um an den einzelnen Tatsachen und Sätzen die logische Form zu sehen, werde ich unter Absehung meiner Individualität zum philosophischen Ich,⁷⁴ das Wittgenstein im *Tractatus* so beschreibt:

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze - nicht ein Teil der Welt. (T 5.641).

In diesem Satz wird das philosophische Ich ausgezeichnet als Grenze der (abgebildeten) Welt. Auf Grund der isomorphismustheoretischen Entsprechung von Sprache und Welt wird das Ich damit auch zur Grenze der abbildenden Sprache.

All dies bedeutet nun wiederum nicht, dass jeder Logiker zum kontemplativen Subjekt werden muss, wenn er seine Arbeit verrichten will. Ganz im Gegenteil, der konkrete Umgang mit den Formeln bleibt der *vita activa* des Wissenschaftlers zugeordnet, der in gewisser Weise Alltägliches tut, wenn er rechnet, ableitet, schließt und beweist. Die Kontemplation, das Heraustreten aus dem normalen Leben ist erst dann erforderlich, wenn die logische Form an Sprache und Welt erfasst und erkannt wird als „Natur des Satzes“ und als „Wesen der Welt“. Dies beschränkt bis zu einem gewissen Grade die so befremdliche Verbindung zwischen

Zusammenhang als ein „passives Ich“, das „die Logik in Ruhe“ lässt (a. a. O., S. 221f.). Da Vossenkuhl aber der Passivität keinen kontemplativen Aspekt abgewinnt, kann er keine Erklärung dafür finden, dass die Logik einerseits *nicht* subjektivistisch als von individuellen und psychischen Eigenheiten abhängig verstanden werden darf, andererseits aber ein klaren Subjektbezug aufweist.

⁷⁴ Das gleichzeitige Bestehen von subjektbezogener Welt und subjektunabhängigen Tatsachen wird eingehend diskutiert von D. Bell (a. a. O., 1992, S. 29-51; a. a. O., 1996, S. 155-174). Bell spricht von einem „ich-tilgenden“ Solipsismus (a. a. O., 1992, S. 38 ff.), der „die Tatsachen bewahrt“ (a. a. O., 1992, S. 41 ff.) und setzt so in überzeugender Weise Wittgensteins Auffassung von dem verbreiteten erkenntnistheoretischen Verständnis des Solipsismus ab. Dennoch gelingt es Bell nicht, die Solipsismusthematik in den logischen Kontext einzuordnen, in dem sie im *Tractatus* ja tatsächlich steht. Seiner Ansicht nach geht es Wittgenstein um eine erkenntnistheoretische Problemstellung, nämlich die Demolierung des Bildes des Geistes (vgl. a. a. O., 1992, S. 32), genauer um die Aufhebung der Trennung von Innen- und Außenwelt, von Subjekt und Objekt. Damit stellt Bell den Autor des *Tractatus* zwar in die Reihe der Überwinder der Erkenntnistheorie, wo er sicherlich einen berechtigten Platz hat, berücksichtigt aber nicht dessen Hauptbemühen, die logisch-analytische Aufarbeitung und Auswertung traditioneller Problemstellungen.

philosophischem Ich und logischer Form. Denn das Thema „Subjektivität“ ist nicht prinzipiell mit der Logik verbunden, es wird lediglich dann wichtig, wenn ein weltanschaulicher Kontext gegeben ist, in dem es um die Einstellung des Einzelnen zur Welt geht. Dies ist im *Tractatus* mit Sicherheit an mehreren Stellen der Fall, und deshalb kommt Wittgenstein dort trotz zahlreicher, eher technisch ausgerichteter Bemerkungen zum Ableiten und Schließen auch auf das Subjekt zu sprechen, das nun neben der Logik eine Grenze von Sprache und Welt darstellt.

Ein neues Problem ergibt sich dabei: Als Grenze *von* Sprache kann das Ich ebenso wenig wie die logische Form (durch die Sprache) *gesagt* werden, sondern muss, insofern es Sprache und Welt beobachtet und dabei die sich zeigende logische Form wahrnimmt, in anderer Weise erfassbar sein. Wittgenstein schreibt dazu:

Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß »die Welt meine Welt ist«. (T 5.641).

Um das Ich philosophisch zu erfassen, um die Frage zu beantworten, wie von ihm in der Philosophie die Rede sein kann (vgl. T 5.641), wird auf den Satz „Die Welt ist meine Welt“ verwiesen, auf die Grundthese des Solipsismus also, der sich ja, wie Wittgenstein einige Sätze vorher behauptet, selbst auch (nur) zeigt (vgl. T 5.62). Damit ist man wieder mit dem semantischen Sonderstatus des Zeigens konfrontiert, der, entwickelt im Zusammenhang mit der Lehre vom Sinn des Satzes und der Logik der Abbildung, an dieser Stelle eine Ausweitung erfährt und angewendet wird auf die solipsistische Weltsicht und die damit verbundene Ich-Perspektive.

Die Ausweitung erweist sich schnell als Abweichung. Im Unterschied zur logischen Form zeigt sich das Ich nicht direkt in der Sprache oder am Sprachgebrauch, sondern es tritt in noch zu klärender, indirekter Weise in die Philosophie dadurch ein, dass die Welt meine Welt ist. Die Frage nach dem Status des philosophischen Ichs ist also gleichzeitig die Frage nach der spezifischen Ausdrucksform des Zeigens im Falle des Solipsismus, es ist die Frage nach der Funktion von Sätzen wie „Die Welt ist meine Welt“ und „Ich bin meine Welt“. Wittgenstein selbst ordnet diese, wie alle anderen philosophischen Sätze des *Tractatus*, als unsinnig ein und stellt damit seinen Leser vor das Problem der unsinnigen Sätze, insbesondere vor die Frage, wie diese im Hinblick darauf zu bewerten sind, dass sich das, was der Solipsismus meint, zeige.

4.2 Die Verwendung des Terminus „Zeigen“ im Rahmen der Solipsismusthematik:

Wittgensteins Bekenntnis, es handele sich bei den Sätzen des *Tractatus* um sprachlichen Unsinn, hat bereits seine ersten Interpreten sehr verwundert⁷⁵ und bis heute immer wieder zu Diskussionen geführt. Wenn die einen den Sinn des *Tractatus* dadurch zu retten versuchen, dass sie den dort geäußerten Unsinn als „erhellend“⁷⁶ oder als eine Art unsagbare Wahrheit⁷⁷ bezeichnen, so meinen viele Exegeten der jüngeren Generation, Unsinn sei Unsinn, er könne allerhöchstens die Illusion des Verstehens verursachen.⁷⁸ Alte und neue Wittgensteinianer müssten sich jedoch zumindest dahingehend einig sein, dass der Autor des *Tractatus* mit dem, was er dort schreibt, etwas erreichen will bei seinen Lesern, zu einer Einsicht verhelfen möchte, obwohl diese nicht in sinnvollen Sätzen formulierbar ist.⁷⁹ Denn allein schon die Mühe und Anstrengung, die Wittgenstein aufbrachte, um seine Gedanken publik zu machen, sollte verdeutlichen, wie viel ihm daran lag, *etwas* zu vermitteln, zur Not auch mit Hilfe von unsinnigen Sätzen. Dieses Etwas, in den kontemplativen Rahmen gestellt, kann vorgreifend als richtige, solipsistische Sicht der Welt konkretisiert werden, zu der der Leser des *Tractatus* geführt werden soll auf indirektem Weg, indem die Unsinnigkeit erst im Laufe der Lektüre einsichtig gemacht wird. Eine komplizierte semantische Strategie verbirgt sich dahinter, die einer eingehenden Erörterung bedarf.

⁷⁵ Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Russell, der in seiner Einleitung zum *Tractatus* ironisch meint: „(...) after all, Mr. Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said, thus suggesting to the sceptical reader that possibly there may be some loop-hole through the hierarchy of languages, or by some other exit.“ (Introduction, S. xxi).

⁷⁶ P. M. S. Hacker, a. a. O., 1978, S. 38.

⁷⁷ G. E. M. Anscombe, a. a. O., 1963, S. 162.

⁷⁸ Vgl. hierzu etwa C. Diamond, *The Realistic Spirit*, 1991; A. Crary/ R. Read (Hg.) *The New Wittgenstein*, 2000. Beispielhaft formuliert C. Diamond die Position in ihrem Aufsatz *Throwing Away the Ladder*, (in: a. a. O., 1991, S. 179-204). Dort behauptet sie, die Aussagen des *Tractatus* seien ein „transitional way of talking (...) which is in the end to be let go of and honestly be taken to be real nonsense, plain nonsense“ (a. a. O., S. 181).

⁷⁹ In der Tat legt C. Diamond in einigen Passagen nahe, dass die Entdeckung des Unsinnns zu einer Einsicht führt, die nicht ausgesprochen werden kann. So schreibt sie in *Throwing Away the Ladder*: „That the sentence means nothing at all and is not illegitimate for any other reason, we do not see. We are so convinced that we understand what we are trying to say that we see only the two possibilities: it is sayable, it is not sayable. But Wittgenstein’s aim is to allow us to see that there is no ‚it‘. *The philosophical insight he wants to convey* (Herv., A. B.) will come when you understand that you want to make use of a syntactical construction „A is such-and-such“, and that you are free to fix the meaning of the predicate noun in any way you choose, but that no assignment of meaning to it will satisfy you.“ (a. a. O., S. 198).

Am Anfang steht dabei die Frage nach der generellen Funktion des sprachlichen Unsinnns im *Tractatus*, wann dieser laut Wittgenstein entsteht und wie er zum Einsatz kommt. Noch einmal wird hier die logische Form zum Thema, genauer das Reden über sie, das laut Wittgenstein nur in unsinnigen Scheinsätzen erfolgen kann.

4.2.1 Das Reden über die logische Form in unsinnigen Scheinsätzen:

Die logische Form, so wurde ausgeführt, zeigt sich in den Sätzen sowie in den durch sie abgebildeten Sachverhalten. Beide, Sätze und Sachverhalte, weisen eine gemeinsame logische Struktur auf, die dann ersichtlich wird, wenn man aus dem alltäglichen Sinnzusammenhang heraustritt und die Sprache ebenso wie die Welt aus der Grenzperspektive des philosophischen Ichs betrachtet. Dann tritt das Konkrete, das Einzelne zurück und das Mögliche wird erfassbar am einzelnen Satz und am Sachverhalt, am Gegenstand und den jeweiligen Relationen. Die konkreten, das Einzelne ausmachende Eigenschaften von Satz und Sachverhalt müssen daher durch formale ergänzt werden, die Wittgenstein so erläutert:

Wir können in gewissem Sinne von formalen Eigenschaften der Gegenstände und Sachverhalte bzw. von Eigenschaften der Struktur der Tatsachen reden und in demselben Sinne von formalen Relationen und Relationen von Strukturen.

(Statt Eigenschaft der Struktur sage ich auch »interne Eigenschaft«; statt Relation der Strukturen »interne Relation«.

Ich führe diese Ausdrücke ein, um den Grund der bei den Philosophen sehr verbreiteten Verwechslung zwischen den internen Relationen und den eigentlichen (externen) Relationen zu zeigen.)

Das Bestehen solcher interner Eigenschaften und Relationen kann aber nicht durch Sätze behauptet werden, sondern es zeigt sich in den Sätzen, welche jene Sachverhalte darstellen und von jenen Gegenständen handeln. (T 4.122).

Wenn Wittgenstein am Anfang von Satz 4.122 schreibt, wir könnten von formalen Eigenschaften der Gegenstände, Sachverhalte und Relationen reden, dies aber mit der Einschränkung „in gewissem Sinne“ versieht, so will er damit zum Ausdruck bringen, dass dieses Reden nicht als sprachliches Abbilden von Gegenständen, Sachverhalten und Relationen (höherer Ordnung) verstanden werden kann, wohl aber für die logische Form steht, die sich (in Sätzen) zeigt. Termini wie „Gegenstand“, „Sachverhalt“ und „Relation“ sind daher Begriffe besonderer Art. Wittgenstein schreibt:

In dem Sinne, in welchem wir von formalen Eigenschaften sprechen, können wir nun auch von formalen Begriffen reden. (...)

Daß etwas unter einen formalen Begriff als dessen Gegenstand fällt, kann nicht durch einen Satz ausgedrückt werden. Sondern es zeigt sich an dem Zeichen dieses Gegenstandes selbst. (Der Name zeigt, daß er einen Gegenstand bezeichnet, das Zahlzeichen, daß es eine Zahl bezeichnet etc.)

Die formalen Begriffe können ja nicht, wie die eigentlichen Begriffe, durch eine Funktion dargestellt werden.

Denn ihre Merkmale, die formalen Eigenschaften, werden nicht durch Funktionen ausgedrückt.

Der Ausdruck des formalen Begriffes also, ein Zug gewisser Symbole.

Das Zeichen der Merkmale eines formalen Begriffes ist also ein charakteristischer Zug aller Symbole, deren Bedeutungen unter den Begriff fallen.

Der Ausdruck des formalen Begriffes also, eine Satzvariable, in welcher nur dieser charakteristische Zug konstant ist. (T 4.126).

In Absetzung vom eigentlichen Begriff weist Wittgenstein darauf hin, dass der formale Begriff nicht durch eine Funktion dargestellt werden kann. Denn mit ihm ist eine formale, eine logische Eigenschaft gemeint, die am logischen Zeichen als ein besonderer, charakteristischer Zug ersichtlich ist, aber selbst nicht wiederum durch eine andere logische Symbolik (höherer Ordnung) zum Ausdruck gebracht werden kann. Will man also den formalen Begriff erfassen, so ist man auf die Logik selbst verwiesen, genauer auf eine Satzvariable, in der der Zug, der mit einem bestimmten logischen Begriff gemeint ist, konstant bleibt. Am Beispiel des Terminus „Gegenstand“ erläutert Wittgenstein dies folgendermaßen:

So ist der variable Name »x« das eigentliche Zeichen des Scheinbegriffes *Gegenstand*.

Wo immer das Wort »Gegenstand« (»Ding«, »Sache«, etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt. (...)

Wo immer es anders, also als eigentliches Begriffswort gebraucht wird, entstehen unsinnige Scheinsätze.

So kann man z. B. nicht sagen »Es gibt Gegenstände« wie man etwa sagt »Es gibt Bücher«. Und ebenso wenig »Es gibt 100 Gegenstände«, oder »Es gibt x Gegenstände«. (...). (T 4.1272).

Die adäquate, richtige Ausdrucksform dessen, was ein Gegenstand ist, wird daher durch die Satzvariable ermöglicht, die die logische Formelschreibweise zur Verfügung stellt. Wenn man dagegen das, was mit „Gegenstand“ gemeint ist, dennoch durch das Wort „Gegenstand“ ausdrückt, so benutzt man einen Scheinbegriff, der, wenn er in Sätzen vorkommt, zu unsinnigen Scheinsätzen führt.

Damit ist der Moment ausgemacht, in dem im Rahmen von Wittgensteins logisch-analytisch ausgerichteten Philosophieren Unsinn entsteht: Das Sprechen über die logische Form, die sich *nur* zeigen kann, weil sie als Voraussetzung *von* Sprache nicht *in* Sprache ausgedrückt werden kann, führt in eine Situation, die sich darstellen muss als der Versuch, Unmögliches möglich zu machen und mit der Sprache über die Sprache hinauszukommen, um so in gewisser Weise gegen die absolute Grenze von Sprache und Welt anzukämpfen. Das Reden in unsinnigen Scheinsätzen über die logische Form ist deshalb als die (unsinnige) Bemühung zu interpretieren, über das zu reden, was nur geschaut werden kann, und das zu sagen, was sich zeigt.

Unberührt von diesem Paradox bleibt freilich die konkrete Arbeit des Logikers, sein Umgang mit den Formeln, die Wittgenstein ja selbst als adäquate Ausdrucksweise der logischen Form bezeichnet. Nur dann, wenn man reflektierend in Worte zu fassen versucht, dass es beim Ableiten und Beweisen um die Struktur der Sprache und um das Wesen der Welt geht, ist man vor das Problem gestellt, unsinnige Scheinsätze formulieren zu müssen, wodurch auf ungenügende Weise zum Ausdruck gebracht wird, was eigentlich nur vom solipsistischen Ich im Augenblick kontemplativer Betrachtung erfasst werden kann.

Eine Verknüpfung von unsinnigen Sätzen und Subjektivität deutet sich hier an, die zum Thema des Solipsismus zurückführt, insbesondere zu dem Problem, wie die solipsistische Grundaussage „Die Welt ist meine Welt“ zu bewerten ist im Hinblick auf das Ich, das dadurch in die Philosophie eintritt (vgl. T 5.641).

4.2.2 *Die Welt ist meine Welt:*

Der semantische Status des Satzes „Die Welt ist meine Welt“ hängt ganz wesentlich von dem Terminus „Welt“ ab - und dieser ist wie „Gegenstand“ ein Scheinbegriff. Sätze, in denen das Wort „Welt“ vorkommt, erwecken den Anschein, es handle sich um den Namen eines Gegenstandes *in* der Welt, obwohl ja gerade nichts in der Welt, sondern eben *die* Welt in ihrer Gesamtheit gemeint ist. Diese Sätze entsprechen nicht der logischen Syntax, sind daher unsinnig. Wenn Wittgenstein dennoch von „Welt“ spricht, so kann man davon ausgehen, dass er mit diesen Formulierungen, ebenso wie mit allen anderen unsinnigen Sätzen des *Tractatus*, seinem Leser etwas mitteilen will, das er in normalen Begriffen nicht ausdrücken kann. Dabei zielt er an verschiedenen Stellen des *Tractatus* auf Unterschiedliches ab; der Scheinbegriff „Welt“ soll manchmal auf eine komplexe Tatsache hinweisen (T 1.1), manchmal auf das Leben selbst (T 5.631), manchmal steht er aber auch für

die logische Form, die Voraussetzung ist für die Welt überhaupt in ihrer Eigenschaft als Abgebildetes.

Um letzteres geht es Wittgenstein sicherlich mit dem Satzes „Die Welt ist meine Welt“; dies kann angenommen werden auf Grund des durch Schopenhauer gegebenen historischen Hintergrunds, der ja im Kontext der Solipsismusthematik stets vorhanden ist. Die Welt gilt als Welt, insofern sie abgebildet werden kann bzw. insofern sie - Schopenhauersch ausgedrückt - Objekt ist (für ein Subjekt). Der Terminus „Welt“ weist damit auf die erste und allgemeinste *logische* Form jeder denkbaren Tatsache sowie aller möglichen Sätze hin und bezieht sich auf das Wesen, das logische Gerüst, das Abbildung und Abgebildetes möglich macht. So verstanden wird die Welt zum Gegenstand der Logik und findet in der dort zur Verfügung stehenden formalen Schreibweise eine adäquate Ausdrucksform: Sie ist darstellbar durch die allgemeine Form des Satzes (vgl. T 6), die Form all dessen ist, was beschrieben werden kann.

Damit gilt für die unsinnigen Sätze über die Welt (im Kontext des Solipsismus) das, was bereits für das Reden über die logische Form generell geltend gemacht wurde. Sie entstehen, wenn Wittgenstein sich und seinen Lesern die logische Arbeit in ihrer weltanschaulichen Bedeutung reflektierend zu vergegenwärtigen versucht, wenn es um das Wesen geht, das nicht gesagt, sondern eigentlich bloß geschaut werden kann. Und in diesem Falle kann die Sprache nur hinweisen, hindeuten auf etwas, das in einem anderen als dem semantischen Bereich angesiedelt ist.

Hinweisen soll auch der Satz „Die Welt ist meine Welt“, und zwar darauf, dass das Ich in die Philosophie eintritt (vgl. T 5.641). Unter Rückbezug auf den historischen Hintergrund Schopenhauers lässt sich dies so formulieren: Wittgenstein will die Aufmerksamkeit seines Lesers auf die Subjektbezogenheit der logischen Form lenken, die er ja im Sinne der Schopenhauerschen Korrelation als sprachanalytische Variante des Objekt-seins für ein Subjekt versteht. Dabei gerät nicht nur das, was man sieht, sondern auch das sehende Ich selbst in den Blick, das sich wie das Auge im Gesichtsfeld verhält, deshalb in der Welt selbst nirgends zu finden ist (vgl. T 5.633) und eben nur dadurch in die Philosophie eintritt, dass die Welt meine Welt ist (vgl. T 5.641). Das Ich, das ist aber neben Wittgenstein selbst jeder Einzelne (Leser) des *Tractatus*, der durch die Sätze über das Subjekt eingeladen ist, dessen Perspektive einzunehmen und aus dieser die Welt zu betrachten, sie also als meine

Welt zu sehen. In diesem Sinne fungiert der Terminus „ich“ als „Platzhalter“⁸⁰ gelesen für andere (den *Tractatus* lesende) Subjekte; hinter den scheinbaren Aussagen, in denen er vorkommt, verbirgt sich eine Aufforderung, ein „Appell“⁸¹ zu einer Denkbewegung, bei der jeder einzelne den Eintritt in die Philosophie *für sich* nach- bzw. mit vollzieht. Der Leser, der den Satz „Die Welt ist meine Welt“ unterschreibt, muss zum kontemplativen Ich werden, also selbst in die Philosophie eintreten und die sich zeigende logische Form als logisches Weltbild sehen. Dann zeigt sich ihm, und nur ihm, dass das, was der Solipsismus meint, richtig ist.⁸² Diese rhetorische Strategie macht gleichzeitig eine Besonderheit von Wittgensteins Solipsismus deutlich: Er hat intersubjektiven Charakter. Wittgenstein will damit nicht sich und seinen subjektiven Standpunkt als einzigen herausstellen, vielmehr wendet er sich an *andere* Subjekte und fordert *alle* auf, die von ihm vorgezeichnete Denkbewegung selbst zu vollziehen.

Der Leser, insofern er sich als Subjekt versteht, ist daher mit sich selbst konfrontiert und vor die Frage gestellt, wie er von der Lektüre und der damit einhergehenden Reflexion in Scheinbegriffen und Scheinsätzen zur kontemplativen Schau kommt, die am Ende des *Tractatus* als richtige Sicht der Welt ausgezeichnet wird. Wittgenstein bemüht sich, den Weg zu weisen. In seinem Kampf mit der Sprache gegen die Sprache, der sich in den unsinnigen Sätzen dieses Werkes manifestiert, will er zu dieser richtigen Weltanschauung führen, die derjenige erlangt, der die Sätze als unsinnig erkennt (T 6.54). Dies ist der ethische Zweck, den Wittgenstein mit seiner ungewöhnlichen Ausdrucksweise verfolgt.

4.2.3 Das ethische Anrennen gegen die Grenzen der Sprache:

Ein Hinweis auf die enge Verbindung zwischen den unsinnigen Sätzen des *Tractatus* und seinem ethischen Anliegen, findet sich einige Jahre nach Erscheinen

⁸⁰ Wittgenstein wendet an dieser Stelle dasselbe Verfahren an wie R. Descartes, der in den *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* die literarische Form der Meditation funktionalisiert und stellvertretend für seine Leser die Einkehr vollzieht, die zur Bestimmung dessen dient, was das Subjekt wirklich weiß. (Vgl. hierzu G. Gabriel, *Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3, 2003, S. 415-425; C. Schildknecht, a. a. O., S. 62).

⁸¹ Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens*, 1970.

⁸² Auf die Verflechtung der Themenbereiche Zeigen, Welt und Solipsismus macht auch S. Lalla aufmerksam (a. a. O., 2002). Da Lalla jedoch Wittgensteins Solipsismus zum transzendentalen Idealismus verkürzt und die Funktion des Zeigens prinzipiell darin sieht, die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen, gelingt es ihm nicht darzulegen, auf welche besondere - eben solipsistische - Art der Solipsismus sich zeigt.

des Buches in den Gesprächen, die von F. Waisman aufgezeichnet sind. Am Montag, den 30. Dezember 1929 meint Wittgenstein:

Dieses Anrennen gegen die Grenzen der Sprache ist die *Ethik*. Ich halte es für sicher wichtig, daß man all dem Geschwätz über Ethik - ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Wert gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc. - ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sache nicht betrifft und nie betreffen kann. Es ist a priori gewiß: Was immer man für eine Definition zum Guten geben mag - es ist immer nur ein Mißverständnis, das Eigentliche, was man in Wirklichkeit meint, entspreche sich im Ausdruck. Aber die Tendenz, das Anrennen *deutet auf etwas hin*. Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!⁸³

Bewusst setzt sich Wittgenstein in dieser Überlegung von der traditionellen Auffassung der Ethik ab, wonach diese Disziplin eine Antwort auf die Frage nach dem Wert geben will. Dabei zeigen sich Ansätze zu einem alternativen Konzept, nach dem das Anrennen gegen die Grenzen der Sprache, das Unsinn-Reden einen ethischen Zweck haben kann, nämlich auf etwas hinzudeuten, das sprachlich nicht zum Ausdruck gebracht werden kann.

Im *Tractatus* schreibt Wittgenstein bereits Ähnliches, wenn auch in weniger expliziter Form. So behauptet er in Satz 6.41, dass weder die Frage nach dem Wert der Welt noch die Antwort darauf in sinnvollen Sätzen ausgedrückt werden könne, da der Wert, wenn es einen solchen gäbe, außerhalb alles Geschehens und sagbaren So-Seins liegen müsse. Der Grund für diese Auffassung liegt - zumindest in der frühen Phase - in der Abbildtheorie: Danach sind ethische Sätze, da sie keine Tatsachen darstellen, unsinnig; darüber hinaus sind sie von einem ethischen Standpunkt aus gesehen *wert-los*, denn der mit ihnen verbundene Anspruch, den Wert sprachlich zu erfassen, ist nicht einzulösen. *Wert-voll* können dagegen die unsinnigen Sätze der Philosophie sein, und zwar dann, wenn sich in ihnen das Anrennen gegen die Grenzen der Sprache manifestiert, das auf etwas hindeutet, was nicht gesagt werden kann.

Wertvoll sind auch die unsinnigen Sätze des *Tractatus*, denn das Buch hat laut Wittgensteins eigenen Aussagen einen ethischen Sinn.⁸⁴ Folglich müsste das

⁸³ F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 1984, S. 68f..

⁸⁴ Deutlich wird dies vor allem an einem Brief Wittgensteins an Ludwig Ficker aus dem Jahr 1919. Dort schreibt Wittgenstein: „(...) der Sinn des Buches ist ein ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich

Anrennen in den Sätzen des *Tractatus* selbst in irgendeiner Weise zum Ausdruck kommen und für den Leser ersichtlich sein. Ein unmittelbarer Hinweis darauf findet sich am Schluss des Buches:

Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muß die Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (T 6.54).

In diesem Satz wird die ganz spezifische, paradox klingende Anforderung des *Tractatus*, dieses aus philosophischem Unsinn bestehenden Werks, explizit gemacht: Sie besteht in der Überwindung der dort enthaltenen (scheinbaren) Aussagen. Im Gegensatz zu einem auf Begründung und Argumentation basierenden Lehrbuch, von dem Wittgenstein sich bereits im Vorwort absetzt, kommt es im *Tractatus* auf den fortschreitenden Gedankengang an, denn der Wert der Sätze liegt nicht in deren Aussagekraft, sondern in der Denkbewegung, die vom unsinnigen Satz, über die Einsicht in dessen Unsinnigkeit zur richtigen, nämlich logischen Sicht der Welt führt. Anstatt *Nachvollzug* einer Argumentation, fordert Wittgenstein daher *selbstständigen Vollzug* der Überlegung, eigenständiges Philosophieren, bestehend darin, durch die Sätze des *Tractatus*, auf ihnen, über sie hinauszusteigen.⁸⁵ Unmittelbar formuliert er diesen Appell an den Leser am Schluss seines Buches, mittelbar bringt er ihn jedoch schon vorher durch die Struktur des Textes zum Ausdruck, die als Leiter zu denken ist und insofern immer wieder verborgene Aufforderungen enthält. Auf den Sprossen der Leiter, den Sätzen des *Tractatus*, steigt man hinauf, indem man bei der Lektüre frühere Aussagen durch spätere überwindet, um schließlich nach der Einsicht in die Unsinnigkeit aller Sätze

schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt.“ (Oktober oder November 1919, *Briefe*, 1980, S.96).

⁸⁵ C. Diamond in ihrem Aufsatz *Ethics, Imagination and the Tractatus* (in: A. Crary/ R. Read (Hg.), a. a. O., S. 160f.) unterbreiteter Vorschlag, dass der *Tractatus* dazu einlade, nicht die unsinnigen Sätze, sondern den Autor, der Unsinn redet, zu verstehen, ist daher nur insofern richtig, als Wittgenstein mit seinen unsinnigen Sätzen ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt, nämlich den Leser dazu zu bewegen, die unsinnigen Sätze zu überwinden, um dann die Welt richtig zu sehen. Wesentlich ist also, dass er, der Leser, zu dieser Sicht der Welt gelangt. Ob er dabei erkennt, dass Wittgensteins Autorintention gerade darin besteht, ist von sekundärer Bedeutung (vgl. a. a. O., S. 156f.).

unter Verzicht auf das Reden über die Welt diese in kontemplativer Anschauung richtig zu sehen als logisches Weltbild.

Der Werdegang vom Reden über die Welt, über die Einsicht in die Unsinnigkeit der Sätze bis zur kontemplativen Anschauung, soll nun an Hand der wichtigsten Stationen kurz skizziert werden:

Bereits der erste Satz des *Tractatus* handelt von der Welt:

Die Welt ist alles, was der Fall ist. (T 1).

Wittgenstein scheint hier die Welt als Gegenstand aufzufassen - dies ist durch die Kennzeichnung „die Welt“ nahegelegt; zudem sieht es so aus, als ob er die Absicht hätte, eine Aussage über die Welt als Ganzes zu machen, indem er diese im nächsten Satz als Gesamtheit der Tatsachen bestimmt. Da an dieser Stelle des Textes nichts auf die Unsinnigkeit der Sätze hinweist, kann man davon ausgehen, dass sich der normale Leser, der den Schluss des Buches noch nicht kennt, der Illusion hingibt, eine sinnvolle Aussage über die Beschaffenheit der Welt zu lesen, darüber hinaus glaubt, diese zu verstehen und gegebenenfalls auch auf ihre Richtigkeit hin beurteilen zu können. Eine metaphysische Idee, eine Vorstellung wird auf diese Weise in ihm hervorgerufen, weil er das Gelesene in einem ersten Moment so auffasst, als ob es sich auf das objektiv erfassbare So-Sein der Welt beziehe.⁸⁶ Dass die Sätze, durch die diese Idee zum Ausdruck kommt, gegen die logische Syntax verstoßen, wird erst an späterer Stelle, sozusagen auf höherer Sprosse der Leiter, klar. Dort angekommen, erkennt der Leser den philosophischen Unsinn und überwindet auf diese Weise seine ursprüngliche Ansicht, nach der der *Tractatus* ihm etwas mitteilen kann, das sein Wissen über die Welt erweitert. Befreiung von den Illusionen der philosophischen Tradition⁸⁷, von ihren Mythen⁸⁸ ist das Resultat dieser Erkenntnis.

Doch die Befreiung ist nur ein Schritt auf dem Weg dazu, das Unausprechliche zu sehen, das sich zeigt. Nach der Einsicht in die Unsinnigkeit philosophischer Sätze, einschließlich der des *Tractatus*, geht der „Aufstieg“ - um das Bild der Leiter wieder aufzugreifen - weiter über Sprache und Welt hinaus in die Höhen der

⁸⁶ C. Diamond spricht in *Ethics, Imagination and the Tractatus* von einer Art Übergangsmetaphysik, die sie folgendermaßen beschreibt: „The reading it requires requires that it take us in at first, requires that it should allow itself to be read as sense, read about logic, and so on, despite not being so.“ (A. a. O., S. 164.).

⁸⁷ Vgl. etwa C. Diamond, a. a. O..

⁸⁸ Vgl. B. McGuinness, *The So-called Realism of the Tractatus*, a. a. O., S. 63.

logischen Schau. Notwendig dafür sind die unsinnigen Sätze des *Tractatus*, metaphorisch ausgedrückt die Sprossen der Leiter; notwendig müssen deshalb auch die metaphysischen Ideen sein, die der Text hervorruft. So mag der Leser eingesehen haben, dass die Sätze des *Tractatus* aus unsinnigen Scheinbegriffen bestehende Scheinsätze sind, dennoch trägt der Schein in diesem Falle nicht (nur). Ganz klar zeigt dies die Art und Weise wie das Thema „Welt“ behandelt wird. Die Einsicht, über die Welt nicht in sinnvollen Sätzen reden zu können, geht, wie oben darlegt, einher mit der Erkenntnis, dass die logische Symbolik durchaus eine adäquate Ausdrucksform zur Verfügung stellen kann (vgl. T 4.1272), wenn der Terminus ganz allgemein, parallel zu Schopenhauers Objekt-sein, als Welt *qua* Welt aufgefasst wird. Für den Leser bedeutet dies: Auf der Suche nach dem richtigen Verständnis dessen, was mit „Welt“ gemeint ist, wird er zur Logik, genauer zur allgemeinen Satzform geführt. Er sieht dann die Welt nicht als Gegenstand, sondern in ihrem Wesen als logische Form, ersetzt die (unsinnige) sprachliche Beschreibung durch die logische Formelschreibweise und ist so, auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was die „Welt“ sei, über die Sprache hinausgestiegen.

Damit tritt er jedoch nicht in einen gedanklichen Freiraum ein, in dem, wie Vertreter der neuen Lesart des *Tractatus* vorschlagen, metaphysikfrei, dafür aber kreativer und offener philosophiert werden kann, sondern er befindet sich im Bereich der Logik, die er in ihrer weltanschaulichen Bedeutung dann begreift, wenn er, vom sprachlichen Sinn absehend, am Konkreten das Mögliche erkennt, dabei aus den alltäglichen Sprach- und Lebenszusammenhängen heraustritt und sieht, was sich zeigt.⁸⁹ Die Einsicht in die unsinnigen Sätze des *Tractatus* kann daher interpretiert werden als der Übergang von der Alltäglichkeit in den Zustand der Kontemplation. Dort angekommen, versucht der Leser nicht mehr sein in sinnvollen Sätzen ausdrückbares Wissen über die Welt zu bereichern, sondern er nimmt eine ganz bestimmte Haltung *zu ihr* ein und erkennt ihr logisches Wesen. Die metaphysische Idee von der Welt als Ganzem bleibt (in gewisser Weise) auch nach der Einsicht in die Unsinnigkeit ihrer Beschreibung in Sätzen erhalten, es wird lediglich die sprachliche Ausdrucksform durch eine andere adäquatere, nämlich logische Bezeichnungsweise ersetzt, in der sich die Idee letztendlich zeigt, und zwar

⁸⁹ Berechtigterweise wendet P. M. S. Hacker gegen die Interpretationen der „neuen“ Wittgensteinianer ein, dass sie dem Leitmotiv des *Tractatus* nicht gerecht würden, nach dem es Unaussprechliches gäbe, das sich zeige.“ (*Was he trying to whistle it?*, in: A. Crary/ R. Read (Hg.), a. a. O., 2000, S. 353ff.).

demjenigen, der aus den sprachlichen Lebenszusammenhängen heraustritt und eintritt in den Bereich der kontemplativen Schau, der - durch die Sätze zum Solipsismus geleitet - in gewisser Weise also zum philosophischen Ich wird und die Welt als seine Welt sieht.

Solipsismus, logische Form der Welt und das ethische Bemühen um die richtige Sicht derselben finden daher einen semantischen Kristallisationspunkt in den unsinnigen Sätzen des *Tractatus*: Mit dem Anrennen gegen die Grenzen der Sprache, das in ihnen zum Ausdruck kommt, verfolgt Wittgenstein ein ethisches Ziel. Er will den Leser durch die Einsicht in die Unsinnigkeit vom sinnvollen Sprechen, von der konkreten Weltbeschreibung wegführen hin zum logischen Weltbild, will ihn zum kontemplativen Solipsisten machen, der das sieht, was sich zeigt - und dabei über die traditionellen Themen der Philosophie schweigt.

Wittgenstein selbst hat dies nach der Vollendung des *Tractatus* jahrelang getan. Offensichtlich ging es ihm darum, die solipsistische Weltanschauung in die *Realität*, die Kontemplation in die Tat umzusetzen. Dass er damit scheiterte zeigt sein Leben. Nach fast zehn jähriger Pause kehrt er schließlich doch wieder zurück zur Philosophie, stellt die Frage nach der richtigen Sicht der Welt, nach der adäquaten Sprach- und Lebensform neu und findet andere, praxisnähere Antworten.

II. Teil

Die sogenannte „Zwischenphase“ von 1929 bis 1936: Das Experimentieren mit der solipsistischen Sprech- und Schreibweise

Ab 1929 beginnt Wittgenstein seine philosophischen Überlegungen erneut in geordneter Form niederzulegen. Er verfasst eine Reihe von Manuskriptbänden, in denen er seine Gedanken Tag für Tag festhält, sowie bereits Geschriebenes überarbeitet, verbessert und immer wieder anders zusammenstellt. Hinter diesen Bemühungen verbirgt sich das Vorhaben, nach dem *Tractatus* ein zweites Buch zu schreiben und zu veröffentlichen. Dabei denkt Wittgenstein wohl an einen argumentativen Text, in dem die Ergebnisse seiner philosophischen Arbeit in linearer und kohärenter Weise zusammengefasst werden. Neu an diesem „Buchprojekt“⁹⁰ ist daher nicht nur - wie allgemein bekannt - der Sprachbegriff, sondern auch der Stil, der nun traditionellen, wissenschaftlich ausgerichteten Mustern angenähert werden soll. Damit nimmt der Philosoph bewusst Abstand vom Konzept des *Tractatus*, von den „unsinnigen Sätzen“ dieses Werkes, die dazu dienen, über das, was gesagt werden kann, zeigend hinauzuweisen. Es geht ihm nun um die Untersuchung des Sagbaren, das freilich nach der Abwendung von der Isomorphismustheorie nicht mehr nur mit der Abbildung der Welt in wahrheitsfähigen Sätzen gleichzusetzen ist, sondern unterschiedlichste grammatische Strukturen und verschiedenste Sprachformen umfasst.

Das neue Verständnis dessen, was sinnvoll gesagt werden kann, und der Verzicht auf die Unterscheidung von Sagen und Zeigen müssen zu einer Veränderung der Beurteilung des Solipsismus führen, der im *Tractatus* in engster Verbindung steht mit dem Unsagbaren, mit dem, was sich zeigt. Offensichtlich liegt Wittgenstein viel daran, zu dieser neuen Beurteilung zu gelangen, denn der Solipsismus bleibt ein Thema, das ihn nach wie vor stark beschäftigt. Einschlägiges findet sich in den ersten Manuskripten, die später in einer Zusammenstellung von Rhus Rhees unter

⁹⁰ Vgl. A. Pichler, *5 Thesen zu der Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen*, in: R. Haller/ K. Puhl, *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren. Beiträge des 24 Internationalen Wittgenstein Symposium*, 2001, S. 167-174.

dem Titel *Philosophische Bemerkungen* herausgegeben worden sind; auch im sogenannten *Big Typescript* und im *Blauen Buch* wird das Thema ausführlich behandelt. Was allerdings in diesen neuen Texten fehlt, ist das klare Bekenntnis zum Solipsismus, das sich im *Tractatus* findet. Viele Autoren meinen daher, mit der Abwendung vom Mystizismus der frühen Jahre gebe Wittgenstein auch die solipsistische Haltung auf. Als Beleg dafür wird in diesem Zusammenhang gerne das bekannte Bild zitiert:

Der Solipsist flattert und flattert in der Fliegenglocke, stößt sich an den Wänden, flattert weiter. Wie ist er zur Ruhe zu bringen? (NL 258).

Einigen wenigen Autoren scheint dieser radikale Meinungswechsel nicht plausibel zu sein; sie bezweifeln, dass Wittgenstein nach der Wiederaufnahme seines Philosophierens von einem subjektbezogenen Weltverständnis Abstand genommen hat, und sehen in ihm nach wie vor einen Solipsisten. Einer der ersten, der diese Ansicht vertritt, ist Richard Braithwaite, der Schriftführer des *Moral Science Club*, in dem Wittgenstein nach seiner Rückkehr nach Cambridge regelmäßig verkehrt. Braithwaite schreibt in einem Aufsatz von 1933, Wittgenstein vertrete nach wie vor eine ganz bestimmte Form des Solipsismus, und behauptet zudem, dass diese nicht wesentlich verschieden sei vom Solipsismus des *Tractatus*.⁹¹ Da Braithwaite einer derjenigen ist, der Anfang der 30er Jahre in persönlichem Kontakt mit Wittgenstein steht und deshalb dessen damalige philosophische Überlegungen gut kennen muss, sollte seine Ansicht zu denken geben, vor allem denjenigen, die meinen, Wittgenstein betrachte nach der Rückkehr zur Philosophie die Subjektproblematik als schlichten philosophischen Unsinn, von dem so schnell wie möglich Abstand zu nehmen sei. Denn dass er sich weiterhin mit der Thematik eingehend beschäftigt, zeigen die Texte selbst, in denen dieser extremen Form von Subjektivität mehr Beachtung geschenkt wird als jeder anderen metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Position.

Wichtig bleibt der Solipsismus also auch in der Zwischenphase, es fragt sich nur inwiefern? Dient er in dieser Zeit als negative Folie oder versucht Wittgenstein diese Position, für die er sich im *Tractatus* explizit ausspricht, in anderer Form zu verteidigen? Wenn ja, was hat sich verändert, was ist gleich geblieben? Welche neuen Funktionen erfüllt sie, welchen alten Aufgaben wird sie gerecht? Worin

⁹¹ R. B. Braithwaite, *Solipsism and the 'Common Sense View of the World'*, *Analysis* (1933), S. 13-15.

bestehen nun, nach der Rückkehr zur Philosophie, die Schwierigkeiten, die mit dem Solipsismus verbunden sind? Und was haben sie schließlich mit den Problemen von einst zu tun?

All diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn man die Überlegungen, die Wittgenstein in den Jahren der sogenannten Zwischenphase zum Thema durchführt, nachzeichnet gemäß der unvollendeten, provisorischen Form, die den Manuskripten dieser Zeit zu eigen ist. Fertige Thesen wird man dabei nicht herausarbeiten; man kann nur der Richtung nachspüren, in die die Gedanken zum Solipsismus in diesen Jahren gehen, indem man den unterschiedlichen Denkversuchen - unabhängig davon, ob sie später wieder verworfen werden - Rechnung trägt. Mit Blick auf diese Zielsetzung soll es in einem ersten Kapitel darum gehen, Anknüpfungspunkte an Altes deutlich zu machen und erste, neue Entwicklungen aufzuzeigen. Betrachtet man daraufhin die neuen Entwicklungen, wie sie sich von den *Philosophischen Bemerkungen* aus den Jahren 1929 und 30 bis zum 1933/34 entstandenen *Big Typescript* und dem kurz darauf verfassten *Blauen Buch* darstellen, so ergeben sich zwei Themenstellungen, die Wittgenstein in den Jahren der Zwischenphase behandelt, immer wieder variiert und unter anderen, neuen Aspekten analysiert: das Gesichtsfeld und der Aufbau einer solipsistischen Sprache. Beiden Themen soll jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet werden, in dem die Zielrichtung der in der Zwischenphase formulierten Gedanken und vor allem auch die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, die schließlich dazu führen, dass der Philosoph sein Projekt aufgibt, in argumentativer Form ein Buch zu schreiben, um darin das zu sagen, was er in jungen Jahren meinte nur zeigen zu können.

1. Die Wiederaufnahme der Solipsismusthematik in den Jahren 1929 und 1930: Altes und Neues

Als Wittgenstein im Jahre 1929 nach langer Pause wieder zu philosophieren beginnt, ist er vor allem mit dem *Tractatus* konfrontiert, seinem einzigen Buch, dessen Inhalt in philosophischen Kreisen als die Darlegung seiner eigenen Überzeugungen gilt. Die Auseinandersetzung mit diesem Werk, anfangs schlichte Wiederaneignung von bereits Gedachtem, gestaltet sich sehr bald als tiefgreifende Kritik an der Philosophie der frühen Jahre. Sie veranlasst Wittgenstein schließlich zu einer Umorientierung seines gesamten Denkens, die beschrieben werden kann als

Abwendung von der logischen Analyse unter gleichzeitiger Hinwendung zur Grammatik. Mit dem Abschied von dem isomorphismustheoretischen Grundgedanken des Tractatus, nach dem es eine einzige logische Form gibt, die Sprache und Welt gleichermaßen zueigen ist, ändert sich auch der Gegenstand der Untersuchung; es geht nicht mehr um die Logik, sondern um die Sprache selbst, um die Vielzahl und Mannigfaltigkeit ihrer Ausdrucksformen, sowie um ein neues Verständnis ihrer Verbindung zur Wirklichkeit.

Dieser Gesinnungswandel muss Auswirkungen haben auf den kontemplativen Solipsismus, der ja im Frühwerk in engster Verbindung mit Wittgensteins Logikverständnis steht, dort als einzig richtige (logische) Sicht der Welt betrachtet wird und die nur in der Kontemplation erreichbare ethisch korrekte Lebensform darstellt. Die Distanzierung von der Isomorphismustheorie, vom logischen Verständnis des Wesens der Welt müsste - so sollte man eigentlich annehmen - dazu führen, dass auch dem Solipsismus keine weitere Bedeutung mehr zugesprochen wird.

Dem ist jedoch nicht so. Der Solipsist bleibt eine wichtige Figur, die zumindest in der Zeit unmittelbar nach der Wiederaufnahme des Philosophierens durchaus positiv bewertet wird. Allerdings ist die Wirklichkeit, die er aus seiner subjektiven Perspektive anschaut, eine andere geworden. Und damit geht natürlich eine entscheidende Veränderung seiner „Welt-sicht“ einher, die weiterhin eine entscheidende Rolle in Wittgensteins Denken spielt, wenn auch nicht mehr als einzige, ethisch richtige Anschauung der Welt. Wenn also im Folgenden aufgezeigt werden soll, welche Bedeutung der Solipsismus in der Zwischenphase hat, so ist dabei bereits Eines klar: Die Kritik, die Wittgenstein am Tractatus übt, zieht auch den Solipsismus in Mitleidenschaft, deshalb muss er mit Sicherheit neu definiert werden.

1. 1 Die Tractatus-Kritik und ihre Auswirkungen auf den Solipsismus:

Bereits in seinen ersten Bemerkungen aus den Jahren 1929 und 1930 kommt Wittgenstein auf den Solipsismus zu sprechen:

Jener Satz, daß nur die gegenwärtige Erfahrung Realität hat scheint die letzte Konsequenz des Solipsismus zu enthalten. Und in einem gewissen Sinne ist das auch so; nur kann er ebensowenig sagen, wie der Solipsismus. - Denn was zum Wesen der Welt gehört, läßt sich / eben / nicht *sagen*. Und die

Philosophie, wenn sie etwas sagen könnte müßte das Wesen der Welt beschreiben.

Das Wesen der Sprache aber ist ein Bild des Wesens der Welt und die Philosophie als/ Verwalterin der/ *Grammatik* kann tatsächlich das Wesen der Welt erfassen nur nicht in Sätzen der Sprache, sondern in Regeln für diese Sprache, die unsinnige Zeichenverbindungen ausschließen. (WA⁹² Bd. 2, S. 132; PB 54, S. 85)

Themen, die auch im *Tractatus* im Zusammenhang mit dem Solipsismus behandelt werden, klingen hier wieder an: die Welt, deren Wesen sich der Beschreibung in sinnvollen Sätzen entzieht, die Tatsache, dass der Solipsismus sprachlich ebenfalls nicht erfassbar ist, die Abbildung des Wesens der Welt durch das Wesen der Sprache, sowie der Zusammenhang von unsagbarem Wesen der Welt und Solipsismus.

Neu ist allerdings, dass die Philosophie als „Verwalterin der Grammatik“ auftritt und nicht mehr „zur logischen Klärung der Gedanken“ (T 4.112) dient, dass sie das Wesen der Welt durch Sprachregeln und nicht mit Hilfe der logischen Analyse zu erfassen sucht, wobei es ihr jedoch nach wie vor darum geht, Sinn von Unsinn zu unterscheiden.

Hinter dieser Veränderung der philosophischen Aufgabenstellung verbirgt sich Wittgensteins Kritik an seinem Logikprogramm der frühen Jahre. Diese fasst er selbst an späterer Stelle in den Manuskripten, die unter dem Titel *Philosophische Grammatik* erschienen sind, folgendermaßen zusammen:

Meine Auffassung in den *Logisch-philosophischen Abhandlungen* war falsch: 1) weil ich mir über den Sinn der Worte ‚in einem Satz ist ein logisches Produkt versteckt‘ (und ähnlicher) nicht klar war, 2) weil auch ich dachte, die logische Analyse müsse verborgene Dinge an den Tag bringen (wie es die chemische und physikalische tut). (PhG, S. 210).

Was Wittgenstein vor allem in Punkt 2 kritisiert, ist der emphatische Logikbegriff, den er in jungen Jahren vertritt. Offensichtlich sind ihm Zweifel an seiner früheren Ansicht gekommen, dass die Logik Verborgenes, durch das Kleid der Umgangssprache Verdecktes an den Tag bringe (vgl. I. Teil, 4.1.2); insbesondere, so meint er, handele es sich dabei nicht um eine logische Form, die zudem noch das Wesen der Welt ausmache. Folglich verliert das metaphysische Subjekt, das im

⁹² Das Kürzel WA bezieht sich hier und im folgenden auf die von Michael Nedo herausgegebene *Wiener Ausgabe*, Wien/ New York 1993 ff.. Die Zeichensetzung in den Zitaten sind dieser Ausgabe entnommen.

Zustand kontemplativer Entrücktheit Welt und Sprache betrachtet, seine ursprüngliche Funktion. Es kann an Sätzen und Tatbeständen keine logische Form erkennen, sein Bild der Welt wird nicht zum logischen Weltbild und folglich ist der Solipsismus alter Form nicht mehr vertretbar.

Aufgegeben wird allerdings nur die logische Sicht der Welt, nicht aber die kontemplative Einstellung zu ihr. Der kontemplative Solipsismus ist für Wittgenstein unmittelbar nach der Rückkehr zur Philosophie weiterhin ein wichtiges Element in seinem Denken, muss aber neu, eben ohne Bezug auf die Logik verstanden werden. Wie aus obigem Zitat hervorgeht, wird er nun bestimmt als die Sicht der Welt, nach der nur „die gegenwärtige Erfahrung Realität hat“ (WA Bd. 2, S. 132; PB 54, S. 85), oder, wie Wittgenstein an anderer Stelle schreibt, als das Bild der Wirklichkeit, das ausschließlich aus dem besteht, was der Einzelne im „gegenwärtigen Augenblick“ (vgl. WA Bd. 2, S. 132; PB, 54, S. 85) unmittelbar vor Augen hat, was er direkt wahrnimmt. Dabei spielt das für die Kontemplation der Frühphase so typische Heraustreten aus den alltäglichen Lebenszusammenhängen weiterhin eine wichtige Rolle. Dies zeigt sich deutlich dort, wo Wittgenstein die Bedeutung der solipsistischen Aussage, nur die Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks habe Realität, genauer untersucht. Er schreibt:

Soll das heißen, dass es / z. B. / meine Mutter nicht gegeben hat? Und dass ich heute früh nicht aufgestanden bin? (Denn dann wäre es bedenklich.) Aber das meinen wir nicht. Heißt es daß ein Ereignis dessen ich mich in diesem Augenblick nicht erinnere, nicht stattgefunden hat? Auch nicht! (WA Bd. 2, S. 132; PB 54, S. 85).

Wesentlich an dieser Bemerkung ist, dass der Solipsist die Alltagserfahrung, zum Beispiel die, dass ich heute früh aufgestanden bin, oder die, dass Ereignisse stattgefunden haben, obwohl wir uns oft nicht mehr an sie erinnern, in keinsten Weise in Zweifel zieht. Ihm geht es um etwas anderes, Nicht-Alltägliches, um etwas, das nicht zu den normalen Lebenszusammenhängen gehört. Allerdings kann dieses andere nicht mehr als die kontemplative Schau der *einen*, das Wesen der Welt ausmachenden logischen Form gefasst werden, sondern müsste eigentlich neu bestimmt werden. Bemerkenswert ist, dass Wittgenstein dies nicht tut. Hier und an anderen Stellen verzichtet er auf eine Erläuterung und lässt damit prinzipiell offen, worin nach seiner Rückkehr zur Philosophie das Besondere der solipsistischen Sicht bestehen soll.

Will man diese Offenheit nicht als zufälligen Abbruch des Gedankens, sondern als charakteristisches Element des neuen Ansatzes betrachten, so scheint es fast, als ob Wittgenstein nach der Abwendung von der logischen Analyse den Solipsismus von philosophischem Ballast bereinigen und ihn unter Verzicht auf die Rede von „Subjekt“ und „meine Welt“, sowie unter Ausklammerung der Logik und all dem, was sich laut *Tractatus* zeigt, neu, auf der Grundlage des mystischen Einheitserlebnis entwickeln wolle. Das bereits von Schopenhauer beschriebene Versenken in die Natur, das Aufgehen in der Welt, das Einswerden mit ihr im Moment kontemplativer Entrücktheit (vgl. WWV I, S. 260; I. Teil, 1.2) wäre dann zu verstehen als die unmittelbare, direkte, gegenwärtige Wahrnehmung, als das jetzt, in diesem Augenblick Gesehene. D. h. der Solipsist würde die Welt *als* das sehen, was er unmittelbar und direkt in der Gegenwart erfährt.

Die Vermutung, dass Wittgenstein wohl mit diesem oder einem ähnlichen Gedanken spielt, kann erhärtet werden, wenn man die generellen Veränderungen in seinem Philosophieren betrachtet: Am Anfang der Zwischenphase verschiebt sich sein Interesse von der logischen Analyse auf die Untersuchung des direkt Wahrgenommenen, des unmittelbar gegebenen „Phänomens“.⁹³ Um dieses zu erfassen, ist wieder ein nicht-alltägliches Verhältnis zur Wirklichkeit, ein Heraustreten aus den normalen Lebenszusammenhängen erforderlich, bestehend darin, dass der Einzelne nicht mehr auf den Umgang mit den Dingen, sondern auf die Wahrnehmung, auf das Sehen, das Schauen konzentriert ist und so die Gegenstände *als* unmittelbare, direkt gegebene, gegenwärtige Phänomene sieht. Deutliche Spuren der Kontemplation, der Haltung, die im *Tractatus* hinter dem logischen Weltbild steht, finden sich also auch in der Zeit unmittelbar nach der Wiederaufnahme des Philosophierens in den Jahren 1929 und 1930, die im allgemeinen als Wittgensteins phänomenologische Phase bezeichnet wird.⁹⁴

Nun fragt sich allerdings, ob das Phänomen, ebenso wie die logische Form, Gegenstand der solipsistischen Betrachtung ist und Wittgenstein das *logische Weltbild* des kontemplativen Subjekts aus dem *Tractatus* durch ein

⁹³ Die Verwendung der Termini „Phänomen“ und „Phänomenologie“ hat dazu geführt, dass Wittgenstein in den Kontext der Husserlschen Phänomenologie gestellt wurde (vgl. N. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology*, 1981, S. 5). Diese These kann bei genauer Betrachtung der Wittgensteinschen Manuskripte nicht aufrechterhalten werden. Wenn Wittgenstein von Phänomenologie spricht, so meint er damit keine (neue) Methode, sondern bezeichnet in noch provisorischer Form seine Untersuchung des unmittelbar Gegebenen (vgl. D. Pears, a. a. O., 1988, S. 282; W. Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie*, 1997, S. 106 ff.).

phänomenologisches Weltbild eines ebenfalls kontemplativen Ichs ersetzen will. Vorwegnehmend sei diese Frage mit einigen Einschränkungen bejaht. Obwohl die phänomenologischen Überlegungen auf Grund der Reichhaltigkeit des Textmaterials mit Sicherheit nicht nur als Arbeit an einer neuen Form des kontemplativen Solipsismus zu verstehen sind, da sie gegenüber dem logisch-ethischen Ansatz des *Tractatus* viele ganz spezifisch neue Gedanken enthalten, die nicht nur zurück-, sondern auch vorausweisen auf die spätere Philosophie,⁹⁵ finden sich doch zahlreiche Parallelen zum Frühwerk. Diese zeigen, dass Wittgenstein sich tatsächlich unter neuem Vorzeichen um eine solipsistisch geprägte Weltansicht bemüht und damit eine ganz eigenartige Verbindung zwischen Solipsismus und Phänomenologie herstellt.⁹⁶ Wie eng diese Verbindung ist, wird im Folgenden darzulegen sein. Dass sie überhaupt besteht, soll vorab durch einen kurzen Beleg gezeigt werden: „Specious present“ (WA Bd. 2, S. 136; PB 69, S. 98) nennt Wittgenstein im Jahr 1929 das Phänomen und knüpft damit terminologisch unmittelbar an die im *Tractatus* vertretene Sicht der Welt *sub specie aeternae* an, die er nun wohl durch eine neue, ebenfalls solipsistisch geprägte Auffassung der Welt *sub specie praesentis* zu ersetzen gedenkt. Denn zumindest in der kurzen Zeit von 1929 bis 1930 ist er der Auffassung, in der unmittelbaren und gegenwärtigen Wahrnehmung, in den Phänomenen also, das zu finden, was er gerne unter Rückbezug auf den *Tractatus* das „Wesen der Welt“ nennt (vgl. WA Bd. 2, S. 132; PB 54, S. 84 f.). Mit dem Ziel, dieses zu erfassen, versucht Wittgenstein in seinen Untersuchungen eine angemessene Beschreibung der Phänomene zu liefern, die - ähnlich wie in der Frühphilosophie die logische Form - dem Einzelnen dann zugänglich sind, wenn er aus den alltäglichen Lebenszusammenhängen heraus in den Zustand der kontemplativen Betrachtung eintritt und die Welt als das sieht, was

⁹⁴ Zu Datierungsfragen der phänomenologischen Phase vgl. W. Kienzler, a. a. O., S. 107 ff.

⁹⁵ In diesem Zusammenhang sind vor allem die in jüngerer Zeit erschienenen Untersuchungen von W. Kienzler, (a. a. O., S. 105-142) und von D. Stern (a. a. O., 1995, S. 128ff.) zu erwähnen. Insbesondere W. Kienzler bemüht sich um eine genaue Darlegung von Wittgensteins „Wende“ hin zur Spätphilosophie. Dagegen führt D. Stern zwar eine detaillierte Analyse der phänomenologischen Phase durch, bleibt aber in seinen Überlegungen hinsichtlich der Entwicklung von Wittgensteins Denken eher ungenau.

⁹⁶ Auch D. Pears weist darauf hin, dass Wittgenstein in der phänomenologischen Phase seine Überlegungen zum Solipsismus aus dem *Tractatus* wieder aufnimmt (a. a. O., 1988, S. 226 ff.). Da Pears jedoch fälschlicherweise meint, Wittgenstein widerlege bereits in der Frühphilosophie den Solipsismus, behauptet er, in der Zwischenphase erfolge nur eine phänomenologische Verfeinerung der ursprünglichen Kritik. Darüber hinaus ist gegen Pears Untersuchung einzuwenden, dass sie hinsichtlich Datierungsfragen ungenau bleibt und daher keine Entwicklung in Wittgensteins Denken aufzuzeigen vermag.

er unmittelbar in der Gegenwart erfährt. Direkt nach der Wiederaufnahme des Philosophierens im Jahr 1929 steht also hinter der philosophischen Arbeit wieder die solipsistische Weltsicht, die bereits das Denken des *Tractatus* entscheidend prägt.⁹⁷

Allerdings bringt diese neue Form des Solipsismus auch neue Probleme mit sich: Obwohl Wittgenstein immer wieder betont, dass das unmittelbar Wahrgenommene, der Gegenstand der Erfahrung jedes Einzelnen kein (privates) Sinnesdatum sei, sondern eben ein Phänomen, das, im gegenwärtigen Augenblick erfahren, Aufschluss gibt über das Wesen der Welt, rückt der phänomenologische Solipsist in gefährliche Nähe zur idealistischen Tradition, in der die Gewissheiten bezüglich der Innenwelt damit bezahlt werden, dass die Existenz der Außenwelt einen Beweis verlangt. Wittgenstein hat nun plötzlich Schwierigkeiten, die Unterschiede zwischen seiner Weltanschauung und den erkenntnistheoretischen Weltaufbauprogrammen klar zu machen und sich in angemessener Form von dieser Tradition abzusetzen. In den Texten schlägt sich dies einerseits dadurch nieder, dass die epistemologischen Positionen eine wesentlich größere Rolle spielen als im *Tractatus* und immer wieder in verschiedenen Bemerkungen unter unterschiedlichen Aspekten beleuchtet werden. Andererseits zeigt sich das Absetzungsproblem bei dem Sprachphilosophen Wittgenstein als Sprachproblem, bestehend darin, dass auch während der Zwischenphase in der normalen Sprache nichts über das Wesen der Welt ausgesagt werden kann. Während die Anhänger der erkenntnistheoretischen Tradition dies dennoch versuchen und sich dabei auf Grund falscher Sprachverwendung in metaphysische Verwirrungen verstricken, geht es Wittgenstein wie bereits schon im *Tractatus* darum, für den Solipsismus spezifische Ausdrucksformen zu finden, die nicht der alltäglichen Sprache zuzurechnen sind. Dieses alte Anliegen versucht er nun unter neuem semantischem Vorzeichen zu verwirklichen.

⁹⁷ Für die kurze Zeit der phänomenologischen Phase scheint Wittgenstein tatsächlich die Art von sensualistischem Solipsismus zu vertreten, die G. Gabriel beschreibt (a. a.O., 1993, S. 184 ff.). Gabriel zieht dabei allerdings Textstellen aus den *Philosophischen Untersuchungen* heran, in denen die Subjekthematik, wie im III. Teil genauer erläutert wird, noch einmal neu und anders behandelt wird als in der Zwischenphase.

1.2 Sprachprobleme:

Wittgenstein geht bei seiner Suche nach einer dem phänomenologischen Solipsismus angemessenen Ausdrucksform von der Darlegung der Probleme aus, die eine Beschreibung in normaler, alltäglicher Sprache mit sich bringt. Besonders deutlich zeigen sich diese an der Verwendung des Terminus „gegenwärtig“:

Wenn man sagt die *gegenwärtige Erfahrung* nur hat Realität so muß hier schon das Wort „gegenwärtig“ überflüssig sein wie in anderen Verbindungen das Wort „Ich“. Denn es kann nicht heißen *gegenwärtig* im Gegensatz zu vergangen und zukünftig. - Es muß mit dem Wort anderes gemeint sein etwas was nicht *in* einem Raum ist sondern selbst ein Raum (für sich). D. h. nicht angrenzend an Anderes (daher abgrenzbar / davon /).

Also etwas was die Sprache nicht mit Recht herausheben kann. (...)

Die Gegenwart von der wir hier reden ist nicht das Bild des Filmstreifens das gerade jetzt im Objektiv der Laterne steht, im Gegensatz zu den Bildern vor und nach diesem die noch nicht oder schon / früher / dort waren; sondern das Bild auf der Leinwand das mit Unrecht gegenwärtig genannt würde weil gegenwärtig hier nicht zum Unterschied von vergangen und zukünftig gebraucht wird. Es ist also ein bedeutungsloses Beiwort. (WA, Bd. 2, S. 133; PB 54, S. 85f.).

Wesentlich an der Verwendung des Ausdrucks „gegenwärtige Erfahrung“ ist, dass das Wort „gegenwärtig“ nicht im üblichen Sinne, d. h. in Absetzung von „vergangen“ und „zukünftig“ verwendet wird: Wenn Wittgenstein von der unmittelbaren Wahrnehmung des Solipsisten redet, so meint er nicht ein sinnliches Bild, das von früheren oder späteren Bildern abgesetzt werden muss. Denn es geht ihm nicht darum, im Sinne einer Art erkenntnistheoretischen Augenblicksolipsismus der gegenwärtigen Erfahrung im Gegensatz zur vergangenen und zukünftigen Erfahrung Realität zuzusprechen, um dann zu behaupten, dass die Welt nur aus der unmittelbar zugänglichen Wahrnehmung bestehe. Im Gegensatz zum Solipsisten der epistemischen Tradition will er von der Realität *als* gegenwärtiger Erfahrung sprechen und so der solipsistischen Weltanschauung in ihrer neuen phänomenologischen Variante als Sicht der Dinge *sub specie praesentis* Ausdruck verschaffen.⁹⁸

⁹⁸ Der Gedanke, dass Wittgensteins Solipsist sich von dem Solipsisten der erkenntnistheoretischen Tradition dadurch unterscheidet, dass er die gegenwärtige Erfahrung *als* Realität sieht, findet sich auch bei G. Gabriel (a. a. O., 1993, S. 188).

Dabei treten sprachliche Schwierigkeiten auf, die trotz des veränderten phänomenologischen Ansatzes an alte Probleme aus dem *Tractatus* erinnern. Das Wort „gegenwärtig“ ist eigentlich überflüssig, da es gerade nicht in Abgrenzung von Vergangenen und Zukünftigem verwendet wird. Vielmehr ist mit dem Begriff „gegenwärtige Erfahrung“ die gesamte Erfahrung des Solipsisten gemeint, die - um es in der Terminologie des *Tractatus* auszudrücken - *seine Welt* ausmacht. Wie der Begriff „Welt“ im *Tractatus* ist der Ausdruck „gegenwärtige Erfahrung“ eine scheinbare Kennzeichnung; sie bezeichnet nicht etwas *in* der Welt des Solipsisten, das von etwas anderem abgesetzt werden muss, sondern bezieht sich auf dessen Welt in ihrer Gesamtheit. Folglich entspricht der solipsistische Satz „Nur die gegenwärtige Erfahrung hat Realität“ nicht den Regeln der Sprache und ist daher eine unsinnige Zeichenverbindung. Sagbar ist auch die neue Form des phänomenologischen Solipsismus nicht; wieder stößt man bei ihrer Beschreibung an die Grenzen der Sprache, auch wenn diese in der Zwischenphase nicht mehr aus logischer Form und kontemplativem Subjekt bestehen können.

Das Sprachproblem, das bereits im *Tractatus* im Zusammenhang mit dem Solipsismus auftritt, besteht also weiter, präsentiert sich aber in neuer, gewissermaßen radikalierter Form: Die solipsistische Welt, die sich, ebenso wie das logische Weltbild des Solipsisten aus dem *Tractatus*, der Beschreibung entzieht, kann darüber hinaus nicht dadurch eingeholt werden, dass der Leser auf das hingewiesen wird, was sich in der Sprache zeigt. Denn Wittgenstein verzichtet, wie bereits erwähnt, ab der Zwischenphase auf den Sprachmodus des Zeigens. Folge davon ist, dass die (normale) Sprache weder im Duktus des Sagens noch des Zeigens dem Solipsismus phänomenologischer Art dienlich sein kann. Wittgenstein beklagt diese Unangemessenheit:

Alle unsere Redeformen sind aus der normalen (...) Sprache hergenommen und in der Erkenntnistheorie oder Phänomenologie nicht zu gebrauchen, ohne schiefe Lichter auf den Gegenstand zu werfen. (WA, Bd. 2, S. 136.; PB 57, S. 88).

Die These, laut der die normale Sprache in der Philosophie vermieden werden muss, da sie in philosophische Verwirrungen führt, existiert bei Wittgenstein schon lange; sie steht bereits als Grundüberzeugung hinter der logischen Analyse der frühen Phase. Neu ist jetzt allerdings, dass es den Gegenstand unabhängig von der normalen Sprache geben soll und die Anforderung entsteht, ihn in angemessener Form zu beschreiben. Zurückzuführen ist dies zum einen auf die Abwendung von

der isomorphismustheoretischen Hauptthese des *Tractatus* hinsichtlich der strengen Entsprechung von Sprache und Welt, zum anderen auf sein zeitweiliges Abrücken von der Überzeugung, dass die normale Sprache vollständig in Ordnung sei und keiner Verbesserung bedürfe.

Wittgenstein versucht nun, eine neue, in gewissem Sinne ideale Sprache zu schaffen, auch wenn diese nicht, wie bei Frege und Russell, in erster Linie logischen, sondern phänomenologischen Ansprüchen gerecht werden soll. Er verfolgt damit das Ziel, eine zutreffende Beschreibung der unmittelbar erfahrenen Phänomene zu liefern, ohne dass dabei Unklarheiten, etwa bezüglich des Terminus „gegenwärtig“, auftreten, die auf die phänomenologische Unangemessenheit der alltäglichen Sprache zurückzuführen sind. Eine Art „Begriffsschrift der Phänomene“⁹⁹ soll entstehen, die grammatische Regeln so festsetzt, dass begriffliche Fehler ausgeschlossen werden und ein getreues sprachliches Bild vom phänomenologischen Wesen der Welt geliefert werden kann.

Bei diesem neuen Vorhaben ändert Wittgenstein seinen Sprachduktus insgesamt: Anstatt den Leser durch komplizierte rhetorische Strategien über die Einsicht in unsinnige Sätze zur richtigen Sicht der Welt zu führen, bemüht er sich nun darum, neue Ausdrucksformen zu finden für das, was sich in der alten Sprache nicht sagen läßt. Methodisch schlägt sich die Zielsetzung nieder in dem oben bereits erwähnten Vorhaben, ein Buch zu schreiben, das im Gegensatz zum *Tractatus* wissenschaftlichen Modellen angenähert ist. Zu diesem Zwecke experimentiert Wittgenstein während der ganzen Zwischenphase mit solipsistischen Ausdrucksweisen, mit Sprech- und Schreibformen, in denen einerseits die Wahrnehmung in ihrer Unmittelbarkeit erfasst wird, andererseits das Ich die im *Tractatus* so stark hervorgehobene Sonderstellung hat, die ihm der Solipsismus zubilligt. Dabei diskutiert Wittgenstein Fragen der Wahrnehmung meist an Hand des aus dem *Tractatus* entnommenen Modells des Gesichtsfeldes; und er erfindet, um die Sonderstellung des Ichs hervorzuheben, eine ganz spezifische solipsistische Bezeichnungsform, eine Sprache, die er dann auf ihre philosophisch-weltanschauliche Verwendbarkeit prüft.

Beide Themenbereiche werden in der phänomenologischen Phase von 1929 und 1930 auf Grund des neuen Solipsismuskonzepts entwickelt, bleiben aber auch in der Zeit danach, in der Wittgenstein sich mit seinem phänomenologischen Ansatz kritisch auseinandersetzt, wesentlich für alle Überlegungen zur Frage des Subjekts.

⁹⁹ Vgl. W. Kienzler, a. a. O., S. 115.

So wird in der gesamten Zwischenphase sowohl die Thematik des Gesichtsraumes als auch die der solipsistischen Sprache immer wieder neu diskutiert, variiert und korrigiert. Die Probleme, die dabei auftreten, stehen bereits fest: Es ist die gefährliche Nähe zur idealistischen Tradition sowie die Schwierigkeit, sagen zu wollen, was eigentlich in der normalen Sprache nicht gesagt werden kann. Wittgenstein zieht im Laufe der Zwischenphase unterschiedliche Lösungen in Betracht, die ihn aber alle nicht befriedigen und deshalb auch nicht zu einer abschließenden Neubewertung des Solipsismus führen können. Viel eher sind sie Stationen auf dem Weg eines Denkens, das getragen ist von dem Willen das Problem des Ichs auf seine philosophische Relevanz hin zu untersuchen. Will man diesen Weg in seinen wichtigsten Schritten erfassen, so muss man ihn an Hand der Lektüre einschlägiger Stellen der Manuskripte und Typoskripte der Zwischenphase nachzeichnen - und zwar, um der Klarheit willen, für die beiden Themenbereiche des Gesichtsfelds und der solipsistischen Sprache jeweils separat.

2. Das Gesichtsfeld

Bereits in den ersten Manuskripteintragungen von Anfang 1929 kommt Wittgenstein auf das Gesichtsfeld oder, wie er sich auch ausdrückt, auf den „Gesichtsraum“ zu sprechen. Die Thematik ist unmittelbar dem *Tractatus* entnommen: Damals, in der Frühphilosophie, wird das Auge und sein Gesichtsfeld unter Rückbezug auf Schopenhauer (vgl. I. Teil, 2.2) als Bild benutzt zur Erläuterung der solipsistischen Einheit von Ich und Welt (vgl. 5.64). Nun, in der phänomenologischen Phase, in der es Wittgenstein um eine neue Form des Solipsismus und eine veränderte Sicht der Realität geht, muss das Gesichtsfeld, in dem diese Realität angesiedelt ist, anders verstanden werden. Nahe liegt, den Begriff selbst wörtlich zu verwenden, da es bei der phänomenologischen Variante des solipsistischen Weltbildes ja um die Sicht der Wirklichkeit *als* unmittelbar Wahrgenommenes geht, also genau um das, was eigentlich im Gesichtsfeld aufzufinden sein müsste. In der Tat hält sich Wittgenstein an das Naheliegende: Schon in seinen ersten Bemerkungen aus den Jahren 1929 distanziert er sich vom metaphorischen Gebrauch des Terminus, der im *Tractatus* vorherrscht, und geht über zu einer wörtlichen Verwendung, meint also mit „Gesichtsfeld“ den Bereich des direkt Gesehenen, des Phänomens.

Durch diese Bedeutungsänderung wird auch der Umgang mit dem Terminus ein anderer: Das Gesichtsfeld, das in der Frühphilosophie der metaphorischen Erläuterung der solipsistischen Weltsicht diente, bedarf jetzt selbst einer genaueren Beschreibung. Dabei ergeben sich Schwierigkeiten für den Solipsismus, und zwar dahingehend, dass der Begriff selbst in seiner wörtlichen Verwendung einen Phänomenbereich meint, an dem keine Spuren eines metaphysischen Subjekts nachgewiesen werden können. Schon die ersten Untersuchungen, in denen Wittgenstein das nun wörtlich verstandene Gesichtsfeld auf seinen solipsistischen Gehalt hin untersucht, zeigen dies.

Das Problem des Subjekts begleitet Wittgenstein auch in der Folgezeit, als er den Versuch aufgibt, eine phänomengerechte Sprache zu entwickeln, und sich stattdessen mit der normalen, alltäglichen Sprache und ihren verschiedenen Ausdrucksformen befasst. Im Rahmen dieser grammatischen Überlegungen erweist sich die Rede vom Gesichtsfeld als eine etwas ungewöhnliche Ausdrucksform, um die *alltägliche* Erfahrung des Sehens zu beschreiben. Dies hat entscheidende Konsequenzen für den Terminus „Solipsismus“; in den Kontext der Normalität eingebettet, kann er nicht gleichzeitig das kontemplative Entrücktsein meinen, um das es im *Tractatus* und auch in der phänomenologischen Phase ging. Infolgedessen werden im *Big Typescript* die Thematik des Gesichtsfeldes und die Solipsismusproblematik vollständig getrennt behandelt. Dabei gerät der für den kontemplativen Solipsismus des *Tractatus* zentrale Aspekt des Sehens, des Betrachtens, des Anschauens der Welt als Ganzes aus dem Blick. Auf diese Weise gerät Wittgenstein, dessen Philosophieren stets weltanschaulich ausgerichtet ist, mit seinem Denken in eine Sackgasse. Nicht umsonst verzichtet er auf die Veröffentlichung des Buches, das eigentlich aus dem *Big Typescript* entstehen sollte, und beschließt, alles noch einmal genau zu überdenken - unter anderem auch die Probleme, die im Zusammenhang mit der Verwendung des Terminus „Gesichtsfeld“ entstanden sind.

Doch obwohl der gedankliche Weg, den Wittgenstein während seiner Zwischenphase im Bereich der Thematik „Gesichtsfeld“ gegangen ist, sich letztendlich als Irrweg erweist, ist er bedeutungsvoll, denn er führt an den Punkt, an dem die Überlegungen der *Philosophischen Untersuchungen* korrigierend ansetzen. Deshalb kann diese Entwicklung im Hinblick auf Späteres nicht einfach übergangen, sondern muss in ihrer gesamten Länge verfolgt werden. Zeitlich hochgerechnet dauert sie vier Jahre, von den ersten Überlegungen im Jahre 1929 bis zur Niederschrift des *Big Typescript* im Jahr 1933; thematisch beginnt sie dort, wo

die Überlegungen des *Tractatus* enden.¹⁰⁰ Die Wiederaufnahme von Altem steht an ihrem Anfang, verbunden ist diese mit der ernsthaften Bemühung, das Thema des Gesichtsfeldes und die daran geknüpfte subjektive Weltsicht im Rahmen des phänomenologischen Ansatzes unter anderen Konditionen neu aufzuarbeiten.

2.1 Die Verwendung des Terminus „Gesichtsfeld“ unter veränderten phänomenologischen Bedingungen - das Problem des Subjekts:

Unter deutlichem Bezug auf seine Überlegungen zum Gesichtsfeld im *Tractatus* schreibt Wittgenstein im Jahr 1929 kurz nach der Wiederaufnahme seines Philosophierens:

Das Wesentliche ist, daß die Darstellung des Gesichtsraumes ein Object darstellt und keine Andeutung eines Subjekts enthält. (WA, Bd. 1, S. 193; PhB 71, S. 100).

Damit sagt er eigentlich nichts Neues, denn die Tatsache, dass das Subjekt in der Welt nicht erfasst werden kann, ist ein Gedanke, der bereits in der Frühphase geäußert wird:¹⁰¹

Und nichts am Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird. (T 5.633).

Im *Tractatus* soll durch diese Überlegung das Subjekt isoliert werden, um dadurch zu verdeutlichen, dass es kein Gegenstand in der Welt, sondern die Voraussetzung von Welt ist. Zur Vergegenwärtigung sei hier die entsprechende Stelle vollständig zitiert:

¹⁰⁰ Auch D. G. Stern stellt den Themenbereich des Gesichtsfeldes, der in der Zwischenphase eingehend besprochen wird, in den Kontext der aus dem *Tractatus* stammenden Solipsismusthematik, arbeitet aber die unterschiedlichen Facetten der Entwicklung des Gedankengangs während der frühen 30er Jahre nicht heraus (a. a. O., S. 79 f.).

¹⁰¹ Auf die Tatsache, dass Wittgenstein mit seiner Untersuchung des Gesichtsfeldes in der Zwischenphase eine alte solipsistische Thematik wieder aufnimmt, weist auch D. Pears hin (a. a. O., S. 238 ff.). Abgesehen davon, dass Pears auch in diesem speziellen Fall irrtümlicherweise nur eine Wiederaufnahme der Solipsismuskritik sieht, die er bereits für den *Tractatus* nachweisen will, bleibt seine Untersuchung hier wie auch schon an anderer Stelle hinsichtlich Datierungsfragen ungenau.

Wenn ich ein Buch schriebe »Die Welt, wie ich sie vorfand« so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, daß es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein könnte in diesem Buch nicht die Rede sein. (T 5.631).

Unter Rückbezug auf diese Beschreibung aus dem *Tractatus* spielt Wittgenstein am Anfang der phänomenologischen Phase seine alte Methode zur Isolierung des Subjekts unter veränderten Bedingungen durch. Wieder kommt er dabei auf das Gesichtsfeld zu sprechen, das nun den Phänomenbereich darstellt, der in den Jahren 1929 und 1930 das *sub specie praesentis* anzuschauende Wesen der Welt darstellt (vgl. II. Teil, 1). Im Rahmen der neuen Weltanschauung müsste dann die solipsistische Einheit, die im *Tractatus* aus der Verbindung von kontemplativem Subjekt und logischer Form bestand, zum wahrnehmenden Auge und zur unmittelbar wahrgenommenen Wirklichkeit werden. Wittgenstein spielt diesen Gedanken durch; dabei erhält die Isolierung eine skurrile Note, denn das Auge muss, um als sehendes Zentrum des Gesichtsraumes aufgefasst werden zu können, - zumindest im Gedankenexperiment - *tatsächlich* vom übrigen Leib getrennt werden.¹⁰² Die entsprechenden Überlegungen klingen dann so:

Angenommen alle Teile meines Körpers könnten entfernt werden, bis auf einen Augapfel; dieser würde unbeweglich irgendwo befestigt und behielte die Fähigkeit zu sehen. Wie würde mir die Welt erscheinen? Ich könnte keinen Teil meiner selbst wahrnehmen und angenommen daß mein Augapfel für mich durchsichtig wäre, könnte ich mich auch im Spiegel nicht sehen. Eine Frage ist nun könnte ich mich durch mein Gesichtsfeld lokalisieren? Mich lokalisieren heißt hier natürlich nur eine bestimmte Struktur des /Gesichts/ Raumes feststellen.(WA, Bd. 1, S. 194; PB 72, S. 100).

Trotz seiner Skurrilität erweckt das Gedankenexperiment bei erster Betrachtung den Anschein, als ob die aus dem *Tractatus* entnommene Isolationsmethode auch unter neuem phänomenologischen Vorzeichen funktionieren würde. Das Auge kann sich selbst nicht sehen; zudem lässt nichts am Gesichtsfeld darauf schließen, dass es von

¹⁰² Eine detaillierte Untersuchung von Wittgensteins merkwürdigem Gedankenexperiment findet sich bei W. Kienzler (a. a. O., S. 120f.). Da Kienzler jedoch Wittgensteins phänomenologische Phase lediglich im Hinblick auf die Spätphilosophie untersucht, stellt er auch an dieser Stelle, an der der Bezug zum *Tractatus* offensichtlich ist, keine Verbindung zu Wittgensteins frühem Denken her. Folge davon ist, dass Kienzler die solipsistischen Spuren in der phänomenologischen Phase nicht als solche zu erkennen vermag.

einem Auge gesehen wird (vgl. T 5.633). Nachdem diese Parallele gesichert ist, versucht Wittgenstein die Konsequenzen, die er im Frühwerk aus der Isolation des Subjekts zieht, auf den Phänomenbereich anzuwenden; er stellt die Frage nach der Lokalisierung des Ichs, um damit am Gesichtsraum eine Struktur auszumachen, die vergleichbar ist mit dem im *Tractatus* erläuterten Koordiniertsein der Welt auf den einen ausdehnungslosen Ich-Punkt hin (vgl. T 6.64). Dazu führt er sein Gedankenexperiment so weiter:

Ja wenn mein Auge frei an der Spitze eines Astes säße so könnte man mir seine Lage dadurch recht klar machen daß man einen Ring immer näher heranbrächte, bis ich endlich alles durch ihn sähe. Ja, man könnte auch die alte Umgebung meines Auges: Jochbogen, Nase etc heranbringen und ich wüßte wo alles hingehört. (WA, Bd. 1, S. 194, PB 72, S. 102).

Tatsächlich scheint das sehende Auge mit Hilfe eines Ringes als Fluchtpunkt, dem die gesamte Realität des Gesichtsfeldes koordiniert ist, lokalisierbar zu sein.¹⁰³ Im Hinblick auf die Subjektthematik, die im *Tractatus* mit diesen Überlegungen verbunden war, fragt Wittgenstein dann:

Heißt das alles nun aber daß das Gesichtsfeld doch wesentlich ein Subject enthält oder voraussetzt?

Oder ist es nicht vielmehr so daß jene Versuche mir nur rein geometrische Aufschlüsse geben.

D. h. Aufschlüsse, die immer wieder nur das Object betreffen.

Objective Auskünfte/ Aufschlüsse über/ die Realität. (WA, Bd. 1, S. 195, PB 73, S. 102).

In diesen Manuskripteintragungen zeigen sich erste Probleme für den phänomenologischen Solipsisten. Denn bei dem Gedankenexperiment, in dem das Auge als Fluchtpunkt ausgemacht wird, handelt sich um eine Überlegung geometrischer Natur. Als solche macht sie ein bestimmtes Koordiniertsein klar, das aber als Koordiniertsein *der Realität* im Gesichtsfeld nur über *diese* Aufschlüsse geben kann. Im Gegensatz zum Frühwerk, in dem das Ich nach seiner Isolation, zwar ausgedünnt wird zum ausdehnungslosen Punkt, dennoch als subjektives Koordinationszentrum der Wirklichkeit übrigbleibt, verschwindet das Auge

¹⁰³ Diese Überlegung erinnert an die Abbildung, die sich bei E. Mach findet (*Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1892).

vollständig, ohne dem Raum der Phänomene, dem Gesichtsraum, in irgendeiner Weise eine subjektive Perspektive geben zu können.

Erkennbar ist das Auge lediglich im sogenannten „physikalischen Raum“. Wittgenstein schreibt dazu:

Im Gesichtsraum ist nicht ein Auge welches mir gehört und Augen, die anderen gehören. Nur der Raum selbst ist unsymmetrisch, die Gegenstände in ihm sind gleichberechtigt. Im physikalischen Raum aber stellt sich dies so dar, daß eines unter den an gleichberechtigten Stellen liegenden Augen ausgezeichnet wird und *mein* Auge heißt. (WA, Bd. 1, S. 195, PB 73, S. 102).

In diesen Zeilen wird der Gesichtsraum vom physikalischen Raum der physikalisch erfassbaren Wirklichkeit abgesetzt: Im Gesichtsraum gibt es kein Auge, das als Koordinationspunkt des Gesichtsraumes gelten könnte, im physikalischen Raum gleich mehrere - und alle existieren gleichberechtigt nebeneinander, so dass keines als das *eine* solipsistische Auge ausgezeichnet werden kann.

An einer etwas früheren Stelle in den Manuskripten formuliert Wittgenstein bereits einen ganz ähnlichen Gedanken; zudem stellt er dort eine interessante Verbindung zur Sprache her, die jedoch in ihrer gesamten Tragweite erst vor dem Hintergrund des Gedankenexperiments zur Isolation des sehenden Auges erfasst werden kann. Er schreibt:

Der Gesichtsraum hat wesentlich keinen Besitzer.

Nehmen wir an ich sehe immer einen bestimmten Gegenstand mit allen anderen im Gesichtsraum nämlich meine Nase -. Ein Anderer sieht diesen Gegenstand natürlich nicht auf gleiche Weise. Heißt das nicht doch daß der Gesichtsraum von dem ich rede *mir gehört*? Daß er also subjectiv ist? Nein. Er ist hier nur subjectiv aufgefasst worden; und ihm ist ein objectiver Raum entgegengestellt der aber nur eine Konstruktion ist mit dem Gesichtsraum als Basis. In der secundären Sprache des „objectiven/ - physikalischen -/ Raumes“ heißt der Gesichtsraum subjectiv, oder heißt das subjectiv was in der Sprache dem Gesichtsraum unmittelbar entspricht. (WA, Bd. 1, S. 193, PB 71, S. 100).

Wenn Wittgenstein gleich zu Anfang dieser Bemerkung dem Gesichtsraum einen möglichen Besitzer abspricht, so will er damit sagen, dass dieser Raum nicht *mein* Raum sein könne, zumindest nicht in dem emphatischen Sinne, in dem laut *Tractatus* die Welt *meine* Welt ist. Von einem „subjektiven Raum“, so lautet seine

Begründung, kann man nur in Absetzung von einem „objektiven Raum“ reden, wobei „subjektiv“ und „objektiv“, wie „mein“ und „dein“, in gewissem Sinne gleichberechtigt nebeneinander in der sogenannten „sekundären“ Sprache existieren, die den physikalischen Raum beschreibt. Die allumfassende Gebrauchsweise des Terminus „subjektiv“, die für die Darlegung des Solipsismus erforderlich wäre, sieht die sekundäre Sprache nicht vor. Somit spiegelt sich auf sprachlicher Ebene die bereits erwähnte Tatsache, dass im physikalischen Raum viele gleichberechtigte Augen vorhanden sind, wodurch der solipsistischen Exklusivität jeder Platz genommen ist.

Wirft man in Ergänzung zu dieser Überlegung einen Blick auf die Sprache des Gesichtsraumes, die Wittgenstein in Absetzung von der sekundären Sprache an manchen Stellen auch „primäre Sprache“ nennt, so ist bereits auf Grund der an sie geknüpften Zielsetzung klar, dass auch dort das solipsistische Auge sprachlich nicht erfasst werden kann. Denn soll die primäre Sprache den Phänomenbereich des Gesichtsraumes in seiner Unmittelbarkeit adäquat vergegenwärtigen, so hat sie in jedem Fall dem Verschwinden des Auges aus dem Gesichtsfeld Rechnung zu tragen. Sie muss daher so strukturiert sein, dass sie das Gesichtsfeld, nicht aber das Auge beschreibt, und Aufschluss gibt über das Koordiniertsein der Phänomene im Gesichtsfeld, nicht aber über das sehende Auge, den Koordinationspunkt.

Damit sitzt der phänomenologische Solipsist, der sich als Koordinationszentrum seines Gesichtsraumes versteht, gewissermaßen zwischen zwei Stühlen, genauer gesagt zwischen zwei Sprachen. In der primären, der phänomenologischen Sprache, die eigentlich seine Ausdrucksform ist, verschwindet er vollständig; es bleiben nur die Phänomene, die dargestellt werden sollen als das unmittelbar Wahrgenommene. In der physikalischen Sprache dagegen kann der Terminus „Ich“ zwar verwendet und das Auge als Zentrum des Gesichtsraumes ausgezeichnet werden, jedoch nicht in der Ausschließlichkeit, die für die Beschreibung des Solipsismus erforderlich wäre. Dennoch ist dies die einzige Möglichkeit, sozusagen aus der Außenperspektive der physikalischen Welt und ihrer Sprache die Koordiniertheit des Gesichttraumes zu erfassen und dem Auge dort nachträglich seinen Platz als Zentrum zu verschaffen.¹⁰⁴ Dadurch entsteht eine merkwürdige Situation für den phänomenologischen Solipsisten. Er, der das, was er meint, nicht mehr - wie im

¹⁰⁴ Auf das hier skizzierte Sprachproblem weist auch S. Lalla hin (a. a. O., 2002, S. 82 ff.). Lalla sieht in dieser „Inkommunikabilität“ des Solipsismus seine eigentliche „metaphysische Implikation“ (S. 82). Dabei denkt er wohl an das einsame Subjekt der epistemischen Tradition, um das es Wittgenstein ja gerade nicht ging.

Tractatus - zeigend zum Ausdruck bringen kann, muss sich nun zweier Sprachen bedienen, um jeweils in der einen (in ungenügender Form) zu sagen, was in der anderen überhaupt nicht formuliert werden kann. In der primären Sprache beschreibt er lediglich sein phänomenologisches Bild der Welt. In der sekundären Sprache zeichnet er sich dann anschließend selbst als koordinierendes Zentrum aus; allerdings existieren dort mehrere Zentren, die *nur* in Absetzung vom objektiven Raum jeweils als subjektiv bezeichnet werden können. So ist der Solipsist in der primären Sprache überhaupt nicht, in der sekundären Sprache nur als ein Subjekt unter vielen anderen zu erfassen, das seine besondere Stellung nicht dargelegt werden kann. Die hier skizzierte Lage, die im Grunde die alte, schon im *Tractatus* geäußerte Auffassung bestätigt, nach der das, was der Solipsismus meint, nicht gesagt werden kann, birgt in der phänomenologischen Phase größere Probleme, denn gezeigt werden kann der Solipsismus eben auch nicht mehr.

Die Situation wird nicht günstiger in der Folgezeit, in den Jahren ab 1930/31, in denen Wittgenstein eine kritische Haltung zu seinem phänomenologischen Programm und der damit verbundenen Weltsicht *sub specie presentis* gewinnt. Zweifel sind ihm vor allem an seinem Versuch gekommen, eine primäre Sprache bzw. eine Ausdrucksform zu finden, durch die das phänomenologische Wesen der Welt in der ihm eigenen Unmittelbarkeit zum Ausdruck gebracht werden kann. So gibt er die „Phänomenologie“ als weltanschaulich motiviertes Unternehmen auf und konzentriert sich auf die Untersuchung der bereits bestehenden Sprache. Die Möglichkeiten, die die gewöhnliche Sprache für die Beschreibung der Wahrnehmung als Alltagsphänomen bereithält, rücken ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dadurch bleibt zwar der Gegenstand der Analyse, der Phänomenbereich, vorerst derselbe, es ändert sich jedoch die Bewertung und die Methode, wie dieser erfasst werden soll. Nun geht es Wittgenstein nicht mehr darum, eine neue primäre Sprache zu schaffen, sondern die Phänomene durch sorgfältige Anwendung der von ihm bisher „sekundär“ genannten, normalen Sprache zu beschreiben, eventuell unter Ergänzung einiger spezieller Termini. Wittgensteins Untersuchungen sind jetzt Untersuchungen zur Grammatik, in denen bereits bestehende Verwendungen und Gebrauchsweisen von Ausdrücken geklärt werden, unter anderem die, die Gesichtswahrnehmungen betreffen.

Es fragt sich dann natürlich, was mit dem phänomenologischen Solipsisten geschieht, der die Realität als das unmittelbar im Gesichtsfeld Wahrgenommene sieht, zumal seine Weltsicht ja ebenso wenig wie die des kontemplativen Solipsisten

der Frühphase in der Alltagssprache beschrieben werden kann, um die es von nun an gehen soll.

2.2 Folgen der Phänomenologiekritik für den Terminus „Gesichtsfeld“ - weitere Probleme für den Solipsismus:

Von der methodischen Neuorientierung, durch die Wittgenstein sich wegbewegt von der Bemühung um eine phänomenologische Sprache hin zu grammatischen Untersuchungen der Wahrnehmungsprädikate, ist die Rede vom Gesichtsfeld unmittelbar betroffen. Durch die Kritik am phänomenologischen Programm gelangt er wieder dazu, diesen Terminus, wie schon einmal im *Tractatus*, nicht wörtlich, sondern als Bild, als Darstellungsform zu verwenden, was allerdings im Rahmen des grammatischen Ansatzes der 30er Jahre etwas völlig anderes bedeutet als im Kontext des Logikprogramms der Frühphilosophie. Wittgenstein formuliert seine Überlegung hierzu so:

Wenn wir vom Gesichtsraum reden (Herv. A. B.), so werden wir leicht zu der Vorstellung verführt, als wäre er eine Art Guckkasten, den jeder mit// vor// sich herumtrüge. D. h. wir verwenden dann das Wort »Raum« ähnlich wie wenn wir ein Zimmer einen Raum nennen. In Wirklichkeit aber bezieht sich doch das Wort »Gesichtsraum« nur auf eine Geometrie, ich meine, auf einen Abschnitt unserer Sprache. In diesem Sinne gibt es keine »Gesichtsräume«, die etwa jeder seinen Besitzer hätten. (Und etwa auch solche, vazierende, die gerade niemandem gehören?)

“Aber kann nicht ich in meinem Gesichtsraum eine Landschaft, und Du in dem Deinen ein Zimmer sehen?” - Nein. - “Ich sehe in meinem Gesichtsraum” ist Unsinn. Es muß heißen “ich sehe eine Landschaft und Du etc.” - und das wird nicht bestritten. Was uns hier irreführt, ist eben das Gleichnis vom Guckkasten. (113, 246/ 211, 705).

Wenn Wittgenstein in den Jahren 1929 und 1930 mit dem Terminus „Gesichtsraum“ einen phänomenologischen Tatbestand meint, den es zu erforschen gilt, so sieht er nach seiner Abwendung von der Phänomenologie in dem Begriff eine Redeweise, die sich auf einen Abschnitt unserer bestehenden Sprache bezieht. „Gesichtsraum“ meint nun kein Ding wie ein Guckkasten, sondern es ist eine andere Ausdrucksform für „das, was ich sehe“, eine Sprechweise, um die Tätigkeit eines sehenden Menschen auf andere, etwas ungewöhnliche phänomenologische Weise zu beschreiben. In diesem Sinne sind beispielsweise Bäume und Landschaften, die

in meinem Gesichtraum vorkommen, nichts anderes als Bäume und Landschaften, die ich sehe.

Allerdings birgt die Rede von „Gesichtsraum“ eine Gefahr: Die Vergegenständlichung des Sehens, die an die Verwendung dieses Terminus geknüpft ist, verleitet dazu, diesen ganz speziellen Raum als eine Art visuelles Zimmer zu betrachten, nach dessen Eigenschaften zu suchen, sowie die Frage nach dem Besitzer zu stellen und darauf eine sinnvolle Antwort zu erwarten. Dagegen einzuwenden ist, dass Begriffe wie „Wohnraum“ und „Besitzer“ in ganz anderer grammatischer Beziehung zueinander stehen als „Gesichtsraum“ und „Besitzer“. Erstere passen in der bestehenden sinnvollen Sprache zueinander, letztere nicht. Deshalb kann man im ersten Fall nach dem Besitzer des Zimmers fragen, in letzterem nicht. Tut man dies dennoch, so treten Schwierigkeiten auf, die laut Wittgenstein leicht zu unsinnigen metaphysischen Auffassungen führen wie etwa derjenigen, dass der Besitzer des Gesichtsraumes mit dem solipsistischen Ich identifiziert wird. Um diese Probleme zu vermeiden, sollte man sich vor Augen halten, dass es sich bei der Rede vom Gesichtsraum um nichts anderes handelt als um eine ungewöhnliche phänomenologische Art, die Tätigkeit des Sehens zu beschreiben. Und im Rahmen einer solchen Beschreibung macht natürlich die Frage nach dem Besitzer des Gesichtsraumes keinen Sinn.

Ähnlich, nämlich als grammatisch unsinnige Problemstellung, beurteilt Wittgenstein nun auch seinen eigenen Versuch, das Subjekt durch Isolation zu erfassen. Die ursprüngliche Funktion dieser Methode, die Subjektbezogenheit der Realität deutlich zu machen, wurde bereits unter phänomenologischem Vorzeichen fragwürdig, denn das Koordiniertsein der Wirklichkeit galt in dieser Zeit als geometrische Eigenschaft des Gesichtsraumes, die keine Rückschlüsse auf ein eventuell dahinter stehendes metaphysisches Subjekt zuließ. Nun, da der Terminus „Gesichtsraum“ nicht mehr wörtlich verwendet, sondern als Bild betrachtet wird, stellt Wittgenstein die geometrische Auffassung in Frage. Allerdings ist dadurch für den Solipsisten nichts gewonnen, ganz im Gegenteil, seine Situation gestaltet sich noch schwieriger als sie bereits in der phänomenologischen Phase war. Wittgenstein schreibt:

Es ist nun wichtig, daß der Satz ›das Auge, womit ich sehe, kann ich nicht unmittelbar sehen‹, ein verkappter Satz der Grammatik oder Unsinn ist. Der Ausdruck ›näher am (oder, weiter vom) sehenden Auge‹ hat nämlich eine andere Grammatik, als der ›näher an dem blauen Gegenstand, welchen ich sehe‹. (113, 297/211, 706).

Wenn Wittgenstein hier alle auf das Gesichtsfeld bezogenen, geometrischen Aussagen als unsinnig bezeichnet, so wendet er sich dabei wohl besonders gegen die Sätze, mit denen er selbst zum Ausdruck zu bringen versuchte, dass die Realität des Gesichtsfeldes koordiniert sei auf den einen ausdehnungslosen Fluchtpunkt hin, der im *Tractatus* als erläuterndes Bild für das kontemplative Subjekt steht.

Wieder hat der Solipsist sprachliche Schwierigkeiten, nun allerdings in so starker Form, dass er, verstanden als Auge des Gesichtsraumes, nicht mehr zu retten zu sein scheint, nicht einmal als ein Subjekt unter vielen, was ja in der phänomenologischen Phase noch möglich war. Die Situation spitzt sich dahingehend zu, dass die Beschreibung der unmittelbaren Wahrnehmung als auf einen Fluchtpunkt hin koordinierte Realität nicht mehr wörtlich zu nehmen, sondern allerhöchstens als Bild zu betrachten ist. Dies hat zur Folge, dass das Auge nicht mehr als *tatsächlich* bestehendes Koordinationszentrum des Gesichtsfeldes ausgezeichnet werden kann, da dabei die Darstellungsform des Gesichtsraumes als Tatsachenbehauptung missverstanden würde und unsinnigen Problemstellungen entstünden, die Wittgenstein selbst noch während seiner phänomenologischen Phase beschäftigten. Erinnerung sei etwa an die Frage, ob das Gesichtsbild ein Subjekt voraussetze (vgl. WA, Bd. 1, S. 195; Pb, 73, 102), oder die Schwierigkeit, dass die Darstellung des Gesichtsraumes keine Andeutung eines Subjekts enthalte (vgl. WA, Bd. 1, S. 193; PB 71, 100). In Sätzen dieser Art sieht Wittgenstein jetzt „verkappte Sätze der Grammatik“, die die Gefahr mit sich bringen, missverstanden zu werden als Tatsachenbehauptungen, die eventuell Rückschlüsse auf ein solipsistisches Subjekt erlauben.

Obwohl der Philosoph sich im Rahmen seiner Kritik an der Phänomenologie vehement gegen eine solipsistische Auslegung des Gesichtsfeldes zur Wehr setzt, spielt der Terminus in seinem Denken nach wie vor eine bedeutende Rolle, allerdings nur als eine mögliche phänomenologische Darstellungsart der Wahrnehmung, die prinzipiell durch eine andere ersetzt werden kann. Wittgenstein selbst skizziert Alternativen:

Wenn etwas, dann muß doch die Abbildung durch ein gemaltes Bild oder dergleichen eine solche Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung sein. Wenn wir also z. B. in ein Fernrohr sehen und die gesehenen Konstellation aufzeichnen oder malen. Denken wir uns sogar unsere Sinneswahrnehmung dadurch reproduziert, daß zu ihrer Beschreibung ein Modell erzeugt wird, welches von einem bestimmten Punkt gesehen, diese Wahrnehmung erzeugt;

das Modell könnte mit einem Kurbelantrieb in die richtige Bewegung gesetzt werden und wir könnten durch Drehen der Kurbel die Beschreibung herunterlesen. (Eine Annäherung hierzu wäre eine Darstellung im Film.) (112, 244/211, 704).

Unterschiedliche Darstellungsformen für die Gesichtswahrnehmung werden hier angeführt. Alle bieten die Möglichkeit, das Sehen aufzuzeichnen, alle kann man ebenso wie die Rede vom Gesichtsraum als Methoden ansehen, die unmittelbare Wahrnehmung abzubilden und darzustellen, wobei allerdings keine dieser Methoden als die einzig richtige angesehen werden kann.¹⁰⁵ Der Gesichtsraum, das gemalte Bild, die Aufzeichnung einer Konstellation, die durchs Fernrohr gesehen wird, der Apparat mit dem Kurbelantrieb, der Film sowie der Guckkasten, der an anderer Stelle erwähnt wird, sind Bilder oder Gleichnisse, die zur Erläuterung des Sehens (unter unterschiedlichen Aspekten) dienlich sein können, dabei aber für ihren jeweiligen Zweck geeignet sein müssen.

Betrachtet man noch einmal rückblickend Wittgensteins Bemerkungen zum Gesichtsfeld aus der Zeit der kritischen Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, so kann man feststellen, dass der Terminus, nach der kurzen wörtlichen Verwendung in der phänomenologischen Phase, wieder - wie schon im *Tractatus* - zum Bild wird, dabei aber seine solipsistische Funktion verliert. Denn das, was in meinem Gesichtsfeld erscheint, ist gleichzusetzen mit dem, was ich sehe - und die Tatsache, dass *ich* etwas sehe, erlaubt keine Rückschlüsse auf ein solipsistisches Ich. So mag es in ganz bestimmten phänomenologischen Zusammenhängen Sinn machen, vom Gesichtsfeld zu reden, anstatt von dem, „was ich sehe“; mit Sicherheit kann jedoch durch die Metapher kein Subjekt ausgemacht werden, dem dieses Gesichtsfeld gehört. Im Rahmen der grammatischen Untersuchungen wird die Wahrnehmung nicht mehr solipsistisch als Sicht der Realität gedeutet; vielmehr ist sie beschreibbar in der normalen, sekundären Sprache und wird nicht besser oder unmittelbarer erfasst durch eine andere, unmittelbarere Sprache.

Damit verliert der Solipsismus in den Jahren nach 1930 seine philosophische Bedeutung als Weltanschauung. Durch die Hinwendung zur Grammatik der normalen, alltäglichen Sprache scheint dem kontemplativen Ich, das sich immer außerhalb des normalen Lebens und Sprechens befand, jede Chance genommen zu

¹⁰⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen von W. Kienzler (a. a. O., S. 125).

sein; es gibt kein Außerhalb mehr, kein Zeigen und auch keine spezielle Sprachform, durch die seine Sicht der Welt erfasst werden könnte.

Wittgenstein hat sich damit ganz klar in eine Situation hineinmanövriert oder -argumentiert, die seinen inneren existentiellen Bedürfnissen, die Beziehung von Ich und Welt zu klären, widerspricht. Gegen sich selbst ankämpfend führt er in der Folgezeit seine neuen grammatischen Überlegungen weiter und versucht zu sagen, was zu sagen ist, um dies schließlich in einem Buch niederzulegen. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist das *Big Typescript*, der Text, in dem Wittgensteins Versuch, sein Philosophieren wissenschaftlichen Modellen anzunähern, in wohl ausgereiftester Form vorliegt. Die Abspaltung der Solipsismusthematik von den Überlegungen zum Gesichtsfeld wird dort ganz klar vollzogen.

2.3 Solipsismus im *Big Typescript*:

Phänomenologie lautet im *Big Typescript* die Überschrift des Kapitels, in dem sich die wichtigsten Überlegungen Wittgensteins zu den Wahrnehmungsphänomenen finden (WA, Bd. 11, S. 295-326), mit *Idealismus etc.* sind die Bemerkungen zum Solipsismus betitelt (WA, Bd. 11, S. 327-356). Im Kapitel *Phänomenologie* untersucht Wittgenstein den sachlichen Kern der Rede vom Gesichtsfeld und beschäftigt sich im wesentlichen mit Fragen zur Grammatik. Dabei geht es ihm vor allem darum zu zeigen, dass der Gesichtsraum Gegenstand von phänomenologischen Untersuchungen sein kann und zu diesem Zweck teilweise eine spezielle Sprache bzw. Terminologie erfordert, die aber unter keinen Umständen solipsistisch missverstanden werden darf. Die mit einem solchen Missverständnis verbundenen Gefahren analysiert Wittgenstein im Kapitel *Idealismus etc.* genauer. Wie der Titel bereits deutlich macht, sind sie seiner Ansicht nach idealistischer Natur, wodurch natürlich der Solipsismus, der im *Big Typescript* kritisiert wird, in ein verändertes Licht rückt. Er ist bewusstseinsphilosophischer Natur, hat also nur noch wenig mit der Kontemplation gemein, die im *Tractatus* und in der phänomenologischen Phase Thema war.

Dieser Themenwechsel erfolgt stillschweigend, ja man könnte meinen, fast unbewusst. Dabei entsteht der Verdacht, dass Wittgenstein im *Big Typescript* das kontemplative Schauen und die damit verbundene solipsistische Sicht der Welt aus den Augen verliert und sein langjähriges Anliegen in gewisser Weise vergisst. Psychologisch wäre dies erklärbar, geht es ihm in der Zwischenphase doch

hauptsächlich darum, das zu sagen, was sagbar ist und in wissenschaftlicher Form als These niedergelegt werden kann.

Die Trennung der beiden Themenstränge „Gesichtsfeld“ und „Solipsismus“ wirkt diesbezüglich sicherlich unterstützend. Denn Wittgenstein arbeitet dadurch zwar Unterschiede zwischen Gesichtsfeld und physikalischem Raum heraus und entlarvt metaphysische Fragestellungen als Scheinprobleme, vernachlässigt aber die Gemeinsamkeit, die die ursprüngliche Verknüpfung von Gesichtsfeld und Solipsismusthematik rechtfertigt, nämlich die Analogie zwischen dem Bild des auf das Auge bezogenen Gesichtsraumes und der solipsistischen Sicht der Welt. Folge davon ist, dass er zum einen dem besonderen subjektiven Charakter der Wahrnehmung, der im allgemeinen durch die Rede vom Gesichtsfeld zum Ausdruck gebracht werden soll, keine Aufmerksamkeit zukommen lässt, zum anderen den Solipsismus nicht mehr kontemplativ als Sicht der Welt zu verstehen scheint.

Daraus ergeben sich allerdings Probleme, die letztendlich als Indizien zu werten sind für eine *zu* radikale Trennung zweier zwar unterschiedlicher, aber doch in wesentlichen Punkten übereinstimmender Themenbereiche. Mit der phänomenologischen Terminologie, die Wittgenstein im Kapitel *Phänomenologie* in Ansätzen entwickelt, skizziert er, ohne sich dessen bewusst zu sein, eine Sprache des Gesichtsfeldes, die ganz deutlich an das erinnert, was er später in den *Philosophischen Untersuchungen* als „private Sprache“ eines auf seine subjektive Innenwelt Bezug nehmenden Sprechers beschreibt und einer eingehenden Kritik unterzieht; er wird also in gewisser Weise von der Subjektivität, die er ausschließen will, eingeholt über die phänomenologische Sprache. Im Gegensatz dazu entgleitet ihm die kontemplative Form der Subjektivität an der Stelle, an der er sich kritisch mit ihr auseinandersetzt. Im Kapitel *Idealismus etc.* versucht er hinsichtlich des Solipsismus etwas zu sagen, was sich, wie er in früheren Bemerkungen immer wieder betont, nur zeigen lässt; dabei beschreibt er jedoch lediglich die erkenntnistheoretische Form des Solipsismus, um die es ihm in jungen Jahren nie gegangen ist.

Eine kritische Analyse der *Phänomenologie* und *Idealismus etc.* ist daher angebracht. Sie soll genauer zeigen, wo Wittgenstein gegen welche Form des Solipsismus ankämpft und vor allem warum er das Ich in seiner kontemplativen Variante letztendlich doch nicht eliminieren kann.

2.3.1 Phänomenologie:

Ziel von Wittgensteins Überlegungen im Kapitel *Phänomenologie* ist, Klarheit darüber zu gewinnen, wie eine Sprache des Gesichtsraumes auszusehen habe, die phänomenologischen Zwecken angepasst ist. Dazu führt er lange Vergleiche zwischen dem Gesichtsraum und dem normalen, physikalischen Raum durch, vor allem zwischen der Geometrie des einen und der Geometrie des anderen. Er behandelt damit eine Fragestellung, die zu Zeiten, als der Gesichtsraum zur Erläuterung der solipsistischen Weltsicht diente, keine Rolle spielte. Nun soll eine neue Perspektive eingenommen werden; insbesondere geht es darum, das metaphysische Gedankengut aus der Untersuchung zu eliminieren. Dazu dienen Vergleiche, die etwa so klingen

Die Geometrie unseres Gesichtsraumes ist uns gegeben, d. h., es bedarf keiner Untersuchung bis jetzt verborgener Tatsachen, um sie zu finden. Die Untersuchung ist keine, im Sinne einer physikalischen oder psychologischen *Untersuchung*. Und doch kann man sagen, wir kennen diese Geometrie noch nicht. Diese Geometrie ist Grammatik und die Untersuchung eine grammatische Untersuchung. (WA, Bd. 11, S. 299).

Man kann sagen, diese Geometrie liegt offen vor uns (wie alles Logische) – im Gegensatz zur praktischen Geometrie des physikalischen Raumes). (WA, Bd. 11, S. 299).

Niemand kann uns unseren/ den/ Gesichtsraum näher kennen lehren. Aber wir können seine sprachliche Darstellung übersehen lernen. Unterscheide die geometrische Untersuchung von der Untersuchung der Vorgänge im Gesichtsraum. (, WA, Bd. 11, S. 299).

Wenn Wittgenstein hier darauf hinweist, dass die Geometrie des Gesichtsraumes im Gegensatz zu der von ihm sogenannten „praktischen Geometrie“ nicht durch Untersuchungen, wie etwa geometrische Experimente, zugänglich gemacht werden könne, dass sie also keine verborgenen Tatsachen enthalte, die entdeckt werden könnten, so spielt er dabei auf die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung, die Direktheit der Erfahrung an, die den Gesichtsraum von allen anderen Räumen unterscheidet. Daher könne die normale Sprache, mit der der physikalische Raum erfasst würde, nicht in gleicher Weise zur Beschreibung des Gesichtsraumes dienlich sein. Eine adäquate Darstellung des Gesichtsraumes erfordere Abweichungen; welche dies seien, müsse durch genaue Untersuchungen herausgefunden werden, die - auf die

Sprache bezogen - allerdings nicht geometrischer, sondern grammatischer Natur seien.

Wittgenstein erläutert dies an unterschiedlichen Beispielen, stets im Vergleich von geometrischem Raum und Gesichtsraum. Dabei geht er vor allem der Frage nach, inwiefern die Terminologie der praktischen Geometrie einer Bedeutungsänderung unterzogen werden muss, um schließlich als Geometrie des Gesichtsraumes gelten zu können. Am Beispiel der Strecke sei dies genauer betrachtet:

Wenn ich sage „die obere Strecke ist so lang wie die untere“ und mit diesem Satz das meine, was sonst der Satz „die obere Strecke erscheint mir so lang, wie die untere“ sagt, dann hat in dem Satz das Wort „gleich“ eine ganz andere Bedeutung, wie im gleichlautenden Satz, für den die Verifikation die Übertragung der Länge mit dem Zirkel ist. Darum kann ich z. B. im zweiten Fall von einem Verbessern der Vergleichsmethoden reden, aber nicht im ersten Falle. Der Gebrauch desselben Wortes „gleich“ in ganz verschiedenen Bedeutungen ist sehr verwirrend. Er ist der typische Fall, daß Worte und Redewendungen, die sich ursprünglich auf die „Dinge“ der physikalischen Ausdrucksweise, „die Körper im Raum“ beziehen, auf die Teile unseres Gesichtsfeldes angewendet werden, wobei sie ihre Bedeutung gänzlich wechseln müssen und die Aussagen ihren Sinn verlieren, die früher einen hatten, und andere einen Sinn gewinnen, die in der ersten Ausdrucksart keinen hatten. Wenn auch eine gewisse Analogie bestehen bleibt, eben die, die uns verführt, den gleichen Ausdruck zu gebrauchen. (WA, Bd. 11, S. 301).

Thema der Überlegung ist die Bedeutung des Wortes „gleich“. Wittgenstein, der zur Zeit der Niederschrift des *Big Typescript* verifikationistisch denkt, macht diese abhängig von der Methode der Verifikation. Auf den Fall der Gleichheit zweier Strecken angewendet, heißt das, dass die Bedeutung von „Gleichheit“, eng an die Überprüfungsmethode gekoppelt ist. Unterschiede zwischen dem physikalischen Raum und dem Gesichtsraum liegen auf der Hand: In ersterem kann Lineal und Zirkel an die Strecken angelegt werden, in letzterem nicht. Das Wort „gleich“ bedeutet daher in den beiden Bereichen Unterschiedliches; folglich machen bestimmte Aussagen, etwa der Art, dass Strecken durch die Übertragung der Länge durch den Zirkel verifiziert werden, keinen Sinn, andere dagegen gewinnen einen Sinn.

Mit dieser und anderen Überlegungen will Wittgenstein den Aufbau einer phänomenologischen Terminologie skizzieren, die keine irreführenden Analogiebildungen erlaubt wie beispielsweise die bereits diskutierte Analogie zwischen dem Besitzer eines Wohnraumes und dem Subjekt des Gesichtsraumes

(vgl. II. Teil, 2.2). Obwohl es ihm dabei durchaus gelingt, die grammatischen Besonderheiten der Rede vom Gesichtsraum herauszuarbeiten und so im Ansatz eine phänomenologische Sprache zu beschreiben, vernachlässigt er den subjektiven Aspekt, der ja ein ganz wesentliches Charakteristikum von Wahrnehmung und Wahrnehmungssprache darstellt. Folge davon ist, dass er mit seiner phänomenologischen Sprache eine Art private Sprache beschreibt, sie jedoch nicht als solche auszeichnet, ja wohl nicht einmal erkennt.

Zur Erläuterung dieser Problemstellung noch einmal zurück zur Geometrie des Gesichtsraumes, genauer zum Thema der Strecke im Gesichtsfeld, deren mögliche Teilbarkeit Wittgenstein in einer langen Ausführung thematisiert. Die Überlegungen beginnt so:

Die unendliche Teilbarkeit der euklidischen Strecke besteht in der *Regel* (Festsetzung), daß es Sinn hat, von einem n-ten Teil jedes Teils zu sprechen. Spricht man aber von der Teilbarkeit einer Länge im Gesichtsraum und fragt, ob eine solche noch teilbar, oder endlos teilbar ist, so suchen wir hier nach einer Regel, die einer gewissen Realität entspricht (aber wie entspricht sie ihr?). Ich sehe einen schwarzen Streifen an der Wand vor mir, - ist seine Breite teilbar? Was ist das Kriterium dafür? (WA, Bd. 11, S. 303).

Wieder steht die neue, auf den Gesichtsraum zugeschnittene Bedeutung eines alten, für die Beschreibung des euklidischen Raum verwendeten Terminus im Mittelpunkt der Betrachtung. Thema ist nun die Festsetzung einer solchen neuen Bedeutung. Sie erfolge, so argumentiert Wittgenstein, wie jede andere Bedeutungsfestsetzung, mit Hilfe einer grammatischen Regel. Dabei wird die Tatsache, dass sich die Termini auf den Wahrnehmungs- bzw. Vorstellungsbereich beziehen, zwar erwähnt, aber, wie schon angedeutet, nicht als eine subjektive, zu einer privaten Sprache führende Besonderheit betrachtet, der Rechnung getragen werden müsste. Wittgenstein fährt daher in seinen Ausführungen folgendermaßen fort:

Wir können sagen: „oh ja, diesen Streifen kann ich mir noch ganz leicht geteilt denken“ (oder „vorstellen“). (...) Und hier haben wir wieder die Festsetzung eines neuen Kriteriums der Teilbarkeit in gleiche Teile. Und hier sagt man: ich kann mir doch in diesem Fall gewiß denken, daß der Streifen halbiert wäre/ wird/. Aber worin besteht diese Möglichkeit/ Fähigkeit/ des Denkens? Kann ich es, wenn ich es versuche? Und wie, wenn es mir gelingt? Was hier mit dem „ich kann mir ... denken“ gemeint ist, erfährt man, wenn man fragt „wieso kannst Du Dir nun die Halbierung denken“. Darauf ist die Antwort: „ich brauche mir doch nur den schwarzen Streifen etwas breiter zu denken“;

und es wird offenbar angenommen, daß, das zu denken, keine Schwierigkeit mehr hat. In Wirklichkeit aber handelt es sich hier nicht um Schwierigkeiten/ die Schwierigkeit/, sich/ mir/ ein bestimmtes Bild vor's innere Auge zu rufen, und nicht um etwas, was ich versuchen und mir mißlingen kann; sondern um die Anerkennung der Regel der Ausdrucksweise. Diese Regel kann allerdings gegründet sein auf der/ die/ Fähigkeit, sich etwas vorzustellen; d. h. die Vorstellung funktioniert in diesem Fall als Muster, also als Zeichen, und kann natürlich auch ersetzt werden durch ein gemaltes Muster. (WA, Bd. 11, S. 303/4).

„Teilbarkeit“ im Vorstellungsbereich scheint hier mit „Vorstellung der Teilung“ gleichgesetzt zu werden. Danach wäre das geforderte Kriterium für die Verwendung des Terminus „Teilbarkeit“ im Bereich des Gesichtsraumes eine spezifische Vorstellung, nämlich die der Teilung, an die man sich gegebenenfalls erinnern müsste. Wittgenstein zieht an dieser Stelle die Vorstellung oder die Erinnerung an die Vorstellung als Kriterium für die Verwendung eines Wortes in Betracht und entwickelt damit genau die Form der privaten Sprache, die er später in den *Philosophischen Untersuchungen* aufs Schärfste kritisiert (vgl. PU 243-275; III. Teil, 2). Anfang der 30er Jahre, in einer Zeit, in der er die Wahrnehmung von der metaphysischen Subjektivität zu befreien sucht, scheint er jedoch einen Sprachaufbau im Vorstellungsbereich für möglich zu halten; insbesondere wird dies an einer Stelle deutlich, an der er die Vorstellung (der Teilbarkeit) als eine Art Muster verstanden wissen will, das mit einem gemalten Muster verglichen werden könne. Danach würden dann Vorstellungsmuster private, die Wahrnehmung betreffende Sprachregeln ermöglichen, die gleichermaßen anwendbar wären wie die allen zugängliche öffentliche Regeln der normalen Sprache.

Durch die Hintertür einer privaten Regeln folgenden Wahrnehmungssprache schleicht sich der Solipsismus, von dem die Thematik des Gesichtsraumes befreit werden sollte, wieder ein. Vorausblickend auf das Privatsprachenargument der *Philosophischen Untersuchungen* sei hier erwähnt, dass es sich bei der privaten Sprache um eine semantische Variante des erkenntnistheoretischen Solipsismus handelt, der Form des Solipsismus also, gegen die sich Wittgenstein bereits in den *Tagebüchern* explizit wendet. Wie er sich damit in seiner Spätphilosophie auseinandersetzt, soll an späterer Stelle eingehend behandelt werden. Bezüglich der Überlegungen im *Big Typescript* kann man vorerst nur konstatieren, dass Wittgenstein dort, ohne es zu wollen, vom Regen der mit der Beschreibung der kontemplativen Weltansicht verbundenen Sprachprobleme in die Traufe einer solipsistischen Sprache kommt, die er selbst einige Jahre später bei der

Niederschrift der *Philosophischen Untersuchungen* als Ausdrucksform eines erkenntnistheoretischen Solipsisten ablehnt.

Die Situation kompliziert sich im folgenden weiter. So wie Wittgenstein, ohne sich dessen bewusst zu sein, im Kapitel *Phänomenologie* dem epistemischen Solipsismus das Wort redet, so entgleitet seinem Denken die kontemplative Weltsicht des solipsistischen Subjekts, um die es ihm eigentlich immer gegangen ist, im Kapitel *Idealismus etc.* Und auch dies kann nur geschehen, weil er die Thematik des Gesichtsfeldes von der des Solipsismus zu trennen versucht, um die Phänomenologie von metaphysischen Einflüssen zu befreien, dabei aber in seiner Auseinandersetzung mit dem Solipsismus den Aspekt des Schauens und Betrachtens, der für die Kontemplation so wesentlich ist, vernachlässigt.

2.3.2 *Idealismus etc.*:

Wittgensteins Hauptanliegen im Kapitel *Idealismus etc.* besteht darin, idealistisch oder solipsistisch geprägte Aussagen von ihrer metaphysischen auf die normale Bedeutung zurückzuführen und dabei bestimmte philosophische Problemstellungen als unsinnig auszuweisen. Mit diesem Ziel vor Augen untersucht er vor allem seine eigenen solipsistisch geprägten Sätze aus der phänomenologischen Phase; besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem solipsistischen Kernsatz der *Philosophischen Bemerkungen*, nur die Erfahrung im gegenwärtigen Augenblick habe Realität (vgl. WA, Bd. 2, S. 133; PB 54, S. 85). Offensichtlich hält er diese Auffassung nun für einen idealistischen Irrweg, von es dem Abstand zu nehmen gilt, denn er schreibt:

Es ist nämlich die Anschauung aufzugeben, daß, um vom Unmittelbaren zu reden, wir von dem Zustand in einem Zeitmoment reden müßten. Diese Anschauung ist darin ausgedrückt, wenn man sagt: „alles, was uns gegeben ist, ist das Gesichtsbild und die Daten der übrigen Sinne, sowie die Erinnerung, in dem gegenwärtigen Augenblick“. Das ist Unsinn; denn was meint man mit dem „gegenwärtigen Augenblick“? Dieser Vorstellung liegt vielmehr schon ein physikalisches Bild zu Grunde, nämlich das vom Strom der Erlebnisse, den ich nun *in einem Punkt/ an einer Stelle/* quer durchschneide. Es liegt hier eine ähnliche Tendenz und ein ähnlicher Fehler vor, wie beim Idealismus (oder Solipsismus). (WA, Bd. 11, S. 331).

An dem Satz, nur die gegenwärtige Erfahrung habe Realität, ist der Terminus „gegenwärtig“ problematisch geworden; der Grund dafür ist in der Hinwendung zur Grammatik der normalen Sprache zu suchen, die Wittgenstein im Rahmen der

Phänomenologiekritik vollzieht. Wenn er den Begriff „gegenwärtig“ in der phänomenologischen Phase gerade nicht im normalen, alltäglichen Sinne in Absetzung von „vergangen“ und „zukünftig“ verstanden wissen will, so scheint ihm nach der Abwendung von seinem phänomenologischen Programm eine solche spezielle Ausdrucksform nicht mehr möglich zu sein. Die Rede von der Gegenwart gehört zur normalen Sprache, mit der die physikalisch messbare Zeit im allgemeinen beschrieben wird. Wittgenstein notiert:

Der Zeitmoment, von dem ich sage, er sei die Gegenwart, die alles enthält, was mir gegeben ist, gehört selbst zur physikalischen Zeit. (WA, Bd. 11, S. 331).

Die Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks kann nur dargestellt werden als eingebettet in andere, vergangene und zukünftige Erfahrungen, nicht aber als davon abgelöstes Moment, wie dies noch in der phänomenologischen Phase geschieht. In Auseinandersetzung mit dem in dieser Zeit vertretenen Weltzugang *sub specie presentis* überlegt Wittgenstein dann weiter:

Was wir die Zeit im Phänomen (*specious present*) nennen können, liegt nicht in der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) der Geschichte, ist keine Strecke in der Zeit. Während, was wir unter „Sprache“ verstehen, /Während der Vorgang der „Sprache“/ in der homogenen geschichtlichen Zeit abläuft. (WA, Bd. 11, S. 332).

Thema dieser Bemerkung ist erneut die normale, alltägliche oder auch physikalische Sprache, die der spezifischen Form von Gegenwart, um die es dem Solipsisten zu tun ist, nicht gerecht werden kann. Wittgenstein spricht hier wieder das Sprachproblem an, das mit der Solipsismusthematik seit dem *Tractatus* verbunden ist, und behauptet damit natürlich nichts Neues. Neu ist allerdings die Bewertung des Problems. Wenn Wittgenstein bis in die phänomenologische Phase hinein auf der Seite des Solipsisten steht und die Unaussprechbarkeit dieser Position auf einen Mangel der alltäglichen Sprache zurückführt, dem durch alternative Ausdrucksformen begegnet werden muss, so wechselt er nun die Fronten, argumentiert aus der Position des Grammatikers und betrachtet nicht die normale Sprache als mangelhaft, sondern all das als Irrtum, was in ihr nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Und dies scheint tatsächlich das Ende des Solipsismus zu bedeuten. Wittgenstein schreibt, gegen seine alte Vorliebe ankämpfend:

(Von welcher Wichtigkeit ist denn die Beschreibung des *gegenwärtigen* Phänomens, die für uns gleichsam zur fixen Idee werden kann. Daß wir darunter leiden, daß die Beschreibung nicht das beschreiben kann, was beim Lesen der Beschreibung vor sich geht. Es scheint, als wäre die Beschäftigung mit dieser Frage geradezu kindisch und wir in eine Sackgasse hineingeraten. Und doch ist es eine bedeutungsvolle Sackgasse, denn in sie lockt es Alle zu gehen; als wäre dort die letzte Lösung der philosophischen Probleme zu suchen. - Es ist, als käme man mit dieser Darstellung des gegenwärtigen Phänomens in einen verzauberten Sumpf, wo alles Erfassbare verschwindet.) (BT 5.124.1.1, WA, Bd. 11, S. 332).

Die solipsistische phänomenologische Weltsicht – ein verzauberter Sumpf. In ihm verschwindet alles Erfassbare, genauer, alles in der normalen, alltäglichen Sprache Erfassbare. Sprachlicher Unsinn scheint für Wittgenstein nun tatsächlich Unsinn zu sein;¹⁰⁶ ihm kann er nun nicht mehr den anderen, höheren Sinn abgewinnen, den er ihm im *Tractatus* zuspricht. Unsinn, und zwar irreführender Art, ist daher auch der Solipsismus. Das Entrücktsein, das in der Frühphilosophie und in der phänomenologischen Phase den Zugang zum Wesen der Welt verschafft, wird nun betrachtet als momentanes Entzücktsein (von einem verzauberten Sumpf), als ein Zustand, der, so verlockend er auch sein mag, nicht zur Lösung philosophischer Probleme beiträgt und ebenso wenig zu richtigen Sicht der Welt verhilft.

Betrachtet man Wittgensteins Hinwendung zur Grammatik der normalen Sprache noch einmal vor dem Hintergrund der Überlegungen der frühen Jahre, so kann man feststellen, dass durch die Aufwertung der normalen Sprache alle anderen Ausdrucksformen abgewertet und dadurch die rhetorischen Möglichkeiten außer Acht gelassen werden, die der Philosoph in jungen Jahren im Rahmen seiner Überlegungen zur Unterscheidung von „Sagen“ und „Zeigen“ sieht und auch benutzt. Auf Grund der wissenschaftlich ausgerichteten Herangehensweise an philosophische Probleme, die Wittgenstein im *Big Typescript* realisieren will, vernachlässigt er Welt-Anschauliches und opfert dabei den kontemplativen

¹⁰⁶ Der in der Exegese zum Slogan gewordene Satz „Nonsense is nonsense“, den die *New Wittgensteinians* irrtümlicherweise dem frühen Wittgenstein in den Mund legen, scheint in der Zeit der kritischen Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Phase tatsächlich zuzutreffen. Allerdings gilt er nur für diese kurze Zeit, in der Wittgenstein die Ausdrucksformen, deren er sich beim Philosophieren bedient, auf Behauptungen, Beschreibungen und Begründungen beschränkt, die in der normalen Sprache formulierbar sind.

Solipsismus, an dem ihm einst so viel lag, dem Sagen. Die Beschreibungen und Umschreibungen des solipsistischen Zustandes, die stets anders als in der alltäglichen Sprache gesagt werden sollten, werden nun aufgefasst als direkt zu lesende Behauptungen, die den Kriterien der Grammatik standhalten müssen. Damit ist der Solipsist, nicht mehr derjenige, der stillschweigend alles anders sieht als die anderen, sondern jemand, der behauptet und argumentiert, der eine philosophische Position vertritt und gegebenenfalls auch mit Worten verteidigt. In der Tradition verhält sich so der erkenntnistheoretische Solipsist - im *Big Typescript* ist dies tendenziell ebenso.

Durch diese neue Lesart der solipsistischen Sätze ändert sich nicht nur die Bewertung des Solipsismus, sondern auch der Umgang mit den Sätzen selbst. Wenn es dem Solipsisten in der Frühphilosophie und in der phänomenologischen Phase um die kontemplative Schau ging, um das Heraustreten aus den normalen Sprach- und Lebenszusammenhängen, so vertritt er im *Big Typescript* eine Position, die in der idealistischen Tradition anzusiedeln ist. Wenn er einst das, was er meinte, nur zeigen oder in einer ganz speziellen Sprache zum Ausdruck bringen konnte, so sagt er dies jetzt in der normalen Sprache, die dann natürlich der grammatischen Analyse standhalten muss. Folge dieser doppelten Veränderung in Wittgensteins Umgang mit dem Solipsismus ist, dass die Sätze, die noch in der phänomenologischen Phase zur Darstellung des solipsistischen Zustandes dienten, in zweifacher Weise zurechtgerückt werden. Zum einen hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Intentionen, zum anderen hinsichtlich der Bedeutung.

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser Überlegung noch einmal Wittgensteins Analyse des Terminus „gegenwärtig“ so kann Folgendes festgehalten werden: In der phänomenologischen Phase sollte der Satz „Nur die gegenwärtige Erfahrung hat Realität“ die letzte Konsequenz des Solipsismus enthalten (WA, Bd. 2, S. 133; PB 54, S. 85). Dabei musste der Terminus „gegenwärtig“ anders als in der normalen Sprache, nämlich gerade nicht in Absetzung von „vergangen“ oder „zukünftig“ verstanden werden. Wittgensteins Absicht dabei war, den Solipsismus, um den es ihm zu tun war, von einem erkenntnistheoretischen Augenblicksolipsismus zu unterscheiden, bei dem der gegenwärtigen Erfahrung im Gegensatz zur vergangenen und zukünftigen Erfahrung Realität zugesprochen wird. Nun, da die Beschreibungen des Solipsismus zu Behauptungen des Solipsisten werden und zudem eine besondere Verwendung von „gegenwärtig“ nicht mehr möglich ist, wird der Satz „Nur die gegenwärtige Erfahrung hat Realität“, der ursprünglich eine ganz spezifisch zu verstehende Darstellung der phänomenologischen Weltsicht *sub*

specie presentis sein sollte, zu einer Äußerung des Solipsisten idealistischer Prägung und dient dazu, die Gegenwart vor der Vergangenheit und der Zukunft auszuzeichnen.

Ist die Position des Solipsisten auf diese Weise sprachlich auf den Punkt gebracht, so kann seine Aussage „Nur die gegenwärtige Erfahrung hat Realität“ einer grammatischen Analyse unterzogen werden. Problematisch ist dabei, wie bereits erläutert, die Verwendung des Prädikats „gegenwärtig“. Denn die Gegenwart ist eingebunden in die physikalische Zeit, in der es, sozusagen „gleichberechtigt“, auch Vergangenheit und Zukunft gibt. Gleichberechtigt existieren auch die jeweiligen Prädikate in der normalen Sprache, die die normalen, in der physikalischen Zeit ablaufenden Lebenszusammenhänge beschreibt und keine Hervorhebung des Terminus „gegenwärtig“ (im solipsistischen Sinne) vorsieht. Der Satz „Nur die gegenwärtige Erfahrung hat Realität“ ist daher eine unsinnige Behauptung, von der es Abstand zu nehmen gilt.

Ganz ähnlich verläuft die Argumentation im Falle einer anderen Aussage, die Wittgenstein dem Solipsisten ebenfalls in den Mund legt:

Wenn aber Einer sagt „die Vorstellung ist das einzig Wirkliche“, so muß ich sagen, daß ich hier das Wort/ Prädikat/ „wirklich“ nicht verstehe und nicht weiß, was für eine Eigenschaft man damit eigentlich den Vorstellungen zuspricht und - etwa - den Körpern abspricht. Ich kann ja nicht begreifen, wie man mit Sinn - ob wahr oder falsch - eine Eigenschaft Vorstellungen und physischen Körpern zuschreiben kann. (BT 3.182.1.1, WA, Bd. 11, S. 334).

Angesprochen wird in diesen Zeilen eine der erkenntnistheoretischen Grundfragen, nämlich das Problem der Realität der Außenwelt, das Idealisten und Solipsisten im allgemeinen dahingehend entscheiden, dass sie der Innen- oder Vorstellungswelt Realität zusprechen und dies bezüglich der physischen Außenwelt in Zweifel ziehen. Wird also der Satz „die Vorstellung das einzig Wirkliche“ nicht als Umschreibung einer Sichtweise der Erfahrung als Realität, sondern als direkt zu verstehende Behauptung gelesen, so muss sie von einem idealistischen Solipsisten stammen, der seine Innenwelt vor der physischen Außenwelt als „das einzig Wirkliche“ auszeichnen will.

Das Prädikat „wirklich“ erfährt dabei eine eigenartige Verwendung. Macht der Terminus, auf physische Körper angewendet, dahingehend Sinn, dass man ohne weiteres einen Körper sehen kann, obwohl dieser nicht wirklich vorhanden ist, so gestaltet sich die Situation im Bereich der Vorstellungen vollständig anders, denn

dort ist eine solche Situation nicht denkbar. Der Terminus „wirklich“ verliert daher, auf den Vorstellungsbereich angewendet, seine ursprüngliche alltägliche Bedeutung und der Satz, in dem er vorkommt, ist unsinnig; unsinnig ist daher auch die solipsistische Position, die durch ihn zum Ausdruck gebracht werden soll.

Wittgensteins Gedanken zum Solipsismus im *Big Typescript* abschließend knapp zusammenfassend, kann man sagen, dass sich die Bedeutung des Terminus im Rahmen der grammatischen Analysen ändert. Die kontemplative Variante, die einst emphatisch als die einzig richtige Sicht der Welt propagiert wurde, verliert in einem Text, der auf (in normaler Sprache) verständliche Beschreibung und Begründung ausgelegt ist, jede Bedeutung. Die Form von Solipsismus, die hier noch eine Rolle spielen kann, steht in der idealistischen Tradition; sie kann im wesentlichen durch den Zweifel an der Realität der Außenwelt charakterisiert werden. Dass Wittgenstein dagegen Einwände vorbringt, darf nicht weiter verwundern, denn den Vorstellungssolipsismus der epistemischen Tradition kritisiert er ja bereits in jungen Jahren; in der Zeit jedoch, in der er sich selbst als Solipsist bezeichnete, hatte er anderes im Sinn.

Besonders glücklich über die Situation, die durch die grammatischen Analysen entstanden ist, kann Wittgenstein nicht sein. In der Tat nimmt sein Gedankengang, kurz nachdem er die solipsistische Aussage zur Wirklichkeit kritisiert hat, eine erstaunliche Wende. Als ob es ihm darum ginge, vom Solipsismus zu retten, was zu retten ist, gegebenenfalls auch in epistemischem Gewand, spricht er von der Wahrheit des Idealismus, und meint damit sicherlich auch den Solipsismus. Er bemerkt:

Das Wahre am Idealismus ist eigentlich, daß der Sinn des Satzes aus seiner Verifikation *ganz* hervorgeht. (BT 3.296.10.1, WA, Bd. 11, S. 334).

Neue Chancen scheinen sich also für den Idealismus und Solipsismus auf Grund des verifikationistischen Ansatzes zu bieten, der im *Big Typescript* verfolgt wird. Obwohl Wittgenstein diese Überlegung nicht weiter ausführt, denkt er dabei wohl doch wieder an eventuelle Bedeutungsveränderungen, etwa der Termini „wirklich“ und „gegenwärtig“, in dem Sinne, in dem er dies ja auch für die Geometrie des Gesichtsraumes beschreibt (vgl. II. Teil, 2.3.1). Damit greift er noch einmal einen Gedankengang auf, der bereits zu Anfang der Zwischenphase vorhanden ist, nämlich den, ein solipsistisches Bezeichnungssystem aufzubauen und damit eben *doch* eine Sprache zu finden, die es dem Solipsisten erlaubt, das zum Ausdruck zu bringen, was in der normalen, der alltäglichen Sprache nicht gesagt werden kann.

3. Die „despotische“ Sprachform

Kurze Zeit nach der Rückkehr zur Philosophie entwickelt Wittgenstein, parallel zu seinen Überlegungen zum Gesichtsfeld, eine sogenannte „despotische“ Sprachform, die ursprünglich ebenfalls solipsistischen Zwecken dient. Diese Sprachform bleibt Thema während der ganzen Zwischenphase und soll die Sonderstellung des in der normalen Sprache nicht fassbaren Ichs in anderer Form zum Ausdruck zu bringen. Wittgensteins Gedankengang verläuft dabei ähnlich wie im Falle des Gesichtsfeldes, er führt von der Phänomenologie zur Grammatik. Am phänomenologischen Anfang stehen Überlegungen zum Aufbau einer dem Einheitserlebnis von Ich und Welt adäquaten, solipsistischen Sprache. Einschlägiges dazu findet sich in einigen Manuskripteinträgen von 1930, als bereits klar ist, dass die Sprache des Gesichtsfeldes den Anforderungen des Solipsisten nicht gerecht werden kann. Später wird die „despotische“ Sprachform einer grammatischen Korrektur unterzogen, und zwar dahingehend, dass die Termini dieses spezifischen Bezeichnungssystems aus ihrem ursprünglich metaphysischen Kontext herausgenommen und in den Rahmen der gewöhnlichen Sprache gestellt werden. Diese Bereinigung von Metaphysischem liegt in ihrer wohl ausgereiftesten Form im *Big Typescript* vor. Dort erfolgt ebenso wie schon im Falle des Gesichtsfeldes - eine Trennung der „despotischen“ Sprachform vom Solipsismus; danach dient die Sprachform selbst weiterhin als Erklärung, allerdings nicht mehr für eine philosophische Position, sondern für grammatische Besonderheiten, die die Verwendung des Wortes „ich“ charakterisieren. Wieder ist mit der Trennung der beiden ursprünglich zusammenhängenden Themenbereiche die Abwendung vom Solipsismus verbunden. Erneut distanziert sich Wittgenstein damit jedoch lediglich vom erkenntnistheoretischen Solipsismus, an dem ihm nie vorher gelegen war; auch verliert er dabei wieder die kontemplative Variante aus den Augen. Offensichtlich bemerkt er dies in der Folgezeit. Nachdem er sich entschlossen hat, von der Veröffentlichung des *Big Typescript* abzusehen, denkt er über die „despotische“ Sprachform noch einmal ebenso gründlich nach wie über alles andere. Im *Blauen Buch*, dem ersten Skript, das nach dem *Big Typescript* entsteht, nimmt er das Thema wieder auf, stellt er in seinen ursprünglichen Kontext, den des kontemplativen Solipsismus, zurück und zieht dessen mögliche Berechtigung erneut in Erwägung.

Diese Wiederaufnahme des alten Themas am Ende der Zwischenphase erlaubt es, die Brücke zu schlagen zu den *Philosophischen Untersuchungen*, in denen Wittgenstein - so lautet eine der Grundthesen der vorliegenden Arbeit - die Form des Solipsismus, die er im *Tractatus* als richtig bezeichnet, mit einigen Einschränkungen wieder gelten lässt. Denn im *Blauen Buch*, dem Werk, das gerne als Prototyp für das Spätwerk angesehen wird,¹⁰⁷ finden sich speziell zum Thema Solipsismus entscheidende Vorüberlegungen für Gedanken, die Wittgenstein in seine sogenannte „zweite“ Philosophie aufnimmt, aufarbeitet und ausformuliert.

3.1 Die Entwicklung der „despotischen“ Sprachform im Jahr 1930:

Ausgangspunkt der Überlegungen zur „despotischen“ Sprachform ist das bereits 1929 entstandene Sprachproblem, bestehend darin, dass der Solipsist, das, was er meint, nicht sagen kann und insbesondere für sich selbst in der physikalischen, sekundären Sprache keine adäquate Ausdrucksform zur Verfügung hat. In Anspielung auf diese bereits im Zusammenhang mit dem Gesichtsfeld diskutierten Schwierigkeiten leitet Wittgenstein seine Untersuchung mit folgenden Worten ein:

Eine der am meisten irreführenden Darstellungsweisen unserer Sprache ist der Gebrauch des Wortes „Ich“ besonders dort, wo sie damit das unmittelbare Erlebnis darstellt wie in „Ich sehe einen roten Fleck“. (WA, Bd. 2, S. 135; PB 57, S. 88).

Wittgenstein spricht in diesen Zeilen von „unserer Sprache“ und meint damit wohl, wie meist in seiner phänomenologischen Zeit, die physikalische bzw. die normale Sprache, die, wie schon im Rahmen der Überlegungen zum Gesichtsfeld gezeigt, für solipsistische Zwecke insofern nicht geeignet ist, als sie das unmittelbare Erlebnis in seiner Ichbezogenheit nicht zum Ausdruck bringen kann. Sie setzt dem Personalpronomen „ich“ stets ein prinzipiell gleichgestelltes „du“ entgegen, so dass mein Gesichtsfeld nicht in dem Sinne als „meines“ ausgezeichnet werden kann, in dem im *Tractatus* die Welt „meine Welt“ genannt wird. Für dieses Problem, so wurde im vorhergehenden Kapitel zum Gesichtsfeld ausgeführt, bietet auch eine spezifisch phänomenologische Sprache keine Lösung, da in ihr nur die unmittelbar wahrgenommenen Phänomene, nicht aber das wahrnehmende Ich erfasst werden können.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu die recht ausführliche Darstellung von R. Monk (a. a. O., S. 360 ff.).

Wittgenstein zieht daher eine andere Möglichkeit in Betracht, um dem phänomenologischen Solipsismus, wenn nicht durch eine phänomengerechte, so doch durch eine solipsismugerechte Sprache beizukommen, eine Sprache also, in der die Sonderstellung des Ichs erfasst wird. Er schreibt:

Man könnte folgende Sprachform *adoptieren* / annehmen /: Wenn ich L. W. Zahnschmerzen habe so wird das durch den Satz „Es gibt Zahnschmerzen“ ausgedrückt. Ist aber das der Fall was jetzt durch „A hat Zahnschmerzen“ ausgedrückt wird so wird gesagt: „A benimmt sich wie L. W. wenn es Zahnschmerzen gibt.“ Analog wird gesagt „Es denkt“ und „A benimmt sich wie L. W. wenn es denkt“. (Man könne sich eine orientalische Despotie denken in der die Sprache so gebildet ist daß der Despot ihr Zentrum ist und sein Name an Stelle des L. W. steht.) Es ist klar daß diese Ausdrucksweise was ihre Eindeutigkeit und Verständlichkeit anbelangt mit der unseren gleichwertig ist. Es ist aber ebenso klar daß diese Sprache jeden Beliebigen als Zentrum haben kann. (WA, Bd. 2, S. 136; PB 58, S. 88 f.).

In diesen Zeilen beschreibt Wittgenstein zum ersten Mal die „despotische“ Sprachform, die ihn von nun an immer wieder beschäftigen wird. Knapp zusammengefasst bestehen die Veränderungen gegenüber der normalen Sprache darin, dass das, was bisher „mein Schmerz“ genannt wurde, als „Schmerz“ bezeichnet wird, während die Schmerzen der anderen in Bezug auf mein Schmerzverhalten beschrieben werden. Nur in Abhängigkeit von den Schmerzen, die ich fühle, kann ich dann die Schmerzen der anderen zum Ausdruck bringen, in Bezug auf meine Empfindungen ist es mir möglich, die Empfindungen der anderen zu erfassen, über mein eigenes Denken wird mir ihr Denken zugänglich.¹⁰⁸ Dies macht mich als Sprecher zum Zentrum der Sprache und auch zum Zentrum der

¹⁰⁸ Dass Wittgenstein mit der Entwicklung der „despotischen“ Sprachform solipsistische Zwecke verfolgt, ist nicht unbedingt ersichtlich, wenn man als Textgrundlage nur die *Philosophischen Bemerkungen* zur Verfügung hat. Der Herausgeber des Buches, Rhus Rhees, stellt dieses Gedankenexperiment Wittgensteins in den Kontext von allgemeinen Bemerkungen zur Grammatik, in der es ursprünglich in den Manuskripten *nicht* steht. Dort findet es sich am Ende einer Reihe von Bemerkungen zum phänomenologischen Solipsismus, die die Redeweise von der „gegenwärtigen Erfahrung“ zum Thema haben; die grammatischen Analysen zum Thema „Schmerzen haben“ in der normalen Sprache stehen an anderer Stelle. Wenn Rhees also Wittgensteins Überlegung zur „despotischen Sprachform“ im Zusammenhang von Untersuchungen zur normalen Sprachverwendung stellt, so nimmt er damit die erst später erfolgende grammatische Wende vorweg, zumal er bei der Anordnung der einzelnen Bemerkungen die Reihenfolge wählt, die Wittgenstein ihnen im *Big Typescript* dann selbst gibt. (PB 62-64 entspricht fast genau BT 2.116.1.1-2.194.8.1; WA, Bd. 11, S. 337 f.; PB 65-66 entspricht fast genau 2.195.3.1-2.196.4.1; WA, Bd. 11; S. 338 f.). Leider könnten dadurch auch leicht Missverständnisse betreff Wittgensteins Einschätzung des Solipsismus entstehen, die sich im Rahmen der grammatischen Wende entscheidend ändert.

Welt, die ich mit der „despotischen“ Sprache beschreibe. Aus dieser solipsistischen Sonderstellung heraus verstehe ich dann die Welt als *meine* Welt, sehe sie nun allerdings phänomenologisch als unmittelbares Erlebnis und nicht mehr wie einst im *Tractatus* als (erste und allgemeinste) logische Struktur der Abbildung.

Wesentlich an dieser Überlegung ist, dass meine solipsistische Sprache „gleichwertig“ sein soll mit der normalen Sprache, dass sie also Unterscheidungen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, insbesondere die zwischen „ich“ und „du“, beibehält und damit die Existenz des anderen nicht in Frage stellt. Überlegungen wie die des klassischen, erkenntnistheoretischen Solipsisten, der behauptet, nur er existiere, sind dem „despotischen“ Solipsisten, der sich der despotischen Sprachform bedient, fremd. Er versucht das normale Weltverständnis nicht zu korrigieren, nicht zu verbessern, sondern lässt alles wie es ist, bezeichnet nur die *alten* Dinge und Personen auf eine *neue*, für andere vielleicht merkwürdige Weise, weil er eben Altes, Alltägliches neu und anders als die anderen sieht.¹⁰⁹

Die damit skizzierte „despotische“ Sprachform ist jedoch nicht nur mit der normalen Sprache gleichwertig, sondern auch mit all den Sprachen, in denen L.W. durch den Namen von anderen Personen ersetzt wird. An dieser Stelle kommt Wittgenstein auf einen Gedanken zurück, der sich bereits in der Frühphilosophie findet: Der phänomenologische Solipsist ähnelt dem metaphysischen Solipsisten des *Tractatus* unter anderem deshalb, weil er eine intersubjektive Form von Subjektbezogenheit repräsentiert, da es ihm um eine Sichtweise, besser um eine Beschreibungsform geht, die prinzipiell jeder benutzen kann, indem er sich zum Zentrum macht und dadurch eine solipsistische Sonderperspektive einnimmt.

Obwohl hinter dem zweiten Versuch Wittgensteins, den phänomenologischen Solipsismus durch eine adäquate Sprachform zu erfassen, die Hoffnung steckt, Sprachprobleme vermeiden zu können, entstehen diese sofort wieder, wie sich in folgender Notiz zeigt:

Von allen den Sprachen nun die verschiedene Menschen zum Zentrum haben und die ich alle verstehe, hat die welche mich zum Zentrum hat eine Sonderstellung. Sie ist besonders adäquat. Wie kann ich das ausdrücken? D. h.

¹⁰⁹ Auch W. Vossenkuhl vertritt die Ansicht, dass Wittgenstein nach der Wiederaufnahme des Philosophierens eine Form des Solipsismus vertrete, die sich dadurch auszeichne, dass der Solipsist nicht über Tatsachenfragen streite, sondern lediglich die Dinge auf ungewöhnliche Weise bezeichne. Da Vossenkuhl jedoch die Zeit nach 1929 als eine Art Einheit behandelt, dabei in den Textbelegen vorwiegend das *Blaue Buch* heranzieht, gelingt es ihm zwar einen wesentlichen Gedanken Wittgensteins aufzugreifen, nicht jedoch diesen in seiner gesamten Entwicklung darzulegen. (a. a. O., 1995, S. 183 ff.).

wie kann ich ihren Vorzug korrekt in Worten *darstellen* / *beschreiben* / ? Das ist nicht möglich. Denn tu ichs in der Sprache die mich zum Zentrum hat dann ist die Ausnahmestellung der Beschreibung dieser Sprache in ihren eigenen Termini kein Wunder, und in / der Ausdrucksweise / einer anderen Sprache nimmt meine Sprache durchaus keine Sonderstellung ein. (WA Bd. 2, S. 136; PB 58, S. 88f.).

Die Situation des phänomenologischen Solipsisten, der sich - wie im Rahmen der Erörterungen zum Gesichtsfeld ausgeführt wurde - zwischen zwei Sprachen befindet, ändert sich auch dann nicht wesentlich, wenn eine dritte, eine solipsismugerechte Sprache eingeführt wird. Wieder steht der Solipsist *dazwischen*, diesmal zwischen der normalen und der solipsistischen Sprache. Weder in der einen noch in der anderen kann er seine Perspektive angemessen zum Ausdruck bringen. In keiner von beiden gelingt es ihm, *sein* Bezeichnungssystem auszuzeichnen als adäquate Darstellungsform. Bedient er sich der solipsistischen Sprache, so ist seine Perspektive eine Voraussetzung *von* dieser Sprache, die nicht nachträglich *in* dieser Sprache als *verwunderliche* Entdeckung gewertet werden kann. In jeder anderen Sprache aber ist er einer unter vielen; er und seine Sprache nehmen keine Sonderstellung ein, sondern existieren, wie die Augen im physikalischen Raum, gleichwertig neben anderen Subjekten und spezifischen Ausdrucksweisen.

Dennoch bietet die „despotische“ Sprachform, im Gegensatz zur primären Sprache der Phänomene, dem Solipsisten eine Möglichkeit, sich als ganz besonderes Ich bemerkbar zu machen. Während er in der phänomengerechten Sprache hinter die Beschreibung der Phänomene zurücktritt und dabei vollständig verschwindet, spielt er in der solipsismugerechten Sprache die Rolle des alleinigen, weil solipsistischen Protagonisten: Nur er kann diese Sprache sprechen. Obwohl das Ich nicht beschrieben werden kann, wird jeder, der die solipsismugerechte Sprache benutzt, zum Solipsisten. Wittgenstein erläutert dies wie folgt:

Die Sonderstellung liegt in der Anwendung und wenn ich diese Anwendung beschreibe so kommt dadurch die Sonderstellung wieder nicht zum Ausdruck weil die Beschreibung von der Sprache abhängt in der sie gegeben wird. Und welche Beschreibung nun das meint was ich im Sinne habe hängt wieder von ihrer Anwendung ab. Nur die Anwendung unterscheidet wirklich zwischen den Sprachen, aber von ihr abgesehen sind alle Sprachen gleichwertig. (WA, Bd. 2, S. 136; PB 58, S. 88f.).

In diesen Zeilen will Wittgenstein hervorheben, dass zwar keine Beschreibung des Solipsismus, wohl aber ein Solipsismus der Beschreibung möglich ist. Die Sprache, die im *Tractatus* „meine Sprache“ genannt wurde, gibt es, auch wenn sie, wie Wittgenstein noch einmal betont, *gleichwertig* neben anderen Beschreibungsformen, insbesondere der normalen Sprache existiert.

Auf diese Weise gelingt es schließlich, den Solipsismus trotz des Verzichts auf die indirekte Ausdrucksform des Zeigens - zumindest fürs Erste - zu retten, allerdings nur unter entscheidender Einschränkung seiner Bedeutung bzw. seines Wertes. Denn „gleich-wertig“ mit anderen Sprachen zu sein, bedeutet dass die solipsistische Sprache nicht mehr Wert haben kann als andere, dass die in ihr mögliche Beschreibung und die darin zum Ausdruck kommende Sicht der Welt ethisch nicht richtiger ist als die normale Weltauffassung. Im engeren, und wohl auch im weiteren Sinne des Wortes ist der Solipsist daher *heruntergekommen* - von den Höhen der kontemplativen Weltsicht, die er im *Tractatus* über eine aus unsinnigen Sätzen bestehende Leiter erreicht hat. Er hat seine Einzigartigkeit verloren, ist einer von vielen geworden, denn sein Weltbild ist nicht besser, richtiger, wertvoller, sondern eben nur anders ist als das der anderen. Er ist ein „linguistischer Sonderling“¹¹⁰, der die Welt auf seine Weise sieht und sie deshalb in seiner Sprache beschreibt.

3.2 Die Auseinandersetzung mit der Rede über Schmerzempfindungen im *Big Typescript*:

Die grammatischen Untersuchungen, durch die Wittgenstein in der Zeit nach 1930 seinen phänomenologischen Ansatz kritisiert, führen auch zu einer veränderten Sicht der „despotischen“ Ausdrucksweise der Schmerzempfindung. In konzentrierter Form ist diese niedergelegt im *Big Typescript*; dort folgt auf das Kapitel *Idealismus* (vgl. II. Teil, 2.3.2) ein Abschnitt mit dem Titel *Schmerzen haben*, in dem thematisch eine für das *Big Typescript* typische Akzentverschiebung zu vermerken ist weg von der Entwicklung einer solipsismugerechten Sprache am Beispiel von Schmerzempfindungen hin zur grammatischen Analyse unterschiedlichster Ausdrucksweisen zum Thema „Schmerzen“ unter gleichzeitiger Bereinigung derselben von metaphysischem Gedankengut. Die „despotische“

¹¹⁰ W. Vossenkuhl, a. a. O., S. 188.

Sprache erhält dabei eine neue Funktion: Sie, die ursprünglich eigens zu solipsistischen Zwecken entwickelt wurde, wird nun in den Dienst der Grammatik gestellt und als besonders adäquate Ausdrucksform von Schmerzerfahrungen ausgezeichnet.

Im Mittelpunkt der Analyse steht die Funktion des Wortes „ich“ in der normalen Sprache, das auf seine grammatische Besonderheit hin untersucht wird. Eventuelle metaphysische Gefahren im Auge, behandelt Wittgenstein die Frage, ob das Personalpronomen „ich“ im Zusammenhang mit Schmerzäußerungen nicht doch so verwendet wird, dass es dafür geeignet ist, die solipsistische Sonderperspektive zum Ausdruck zu bringen. Diesen Gedanken wendet er negativ und schreibt:

Der Solipsismus könnte durch die Tatsache widerlegt werden, daß das Wort „ich“ in der Grammatik keine zentrale Stellung hat, sondern ein Wort ist, wie jedes andre Wort. (WA, Bd. 11, S. 340).

Doch gerade dies - das zeigen die Untersuchungen zum Thema „Schmerzen haben“ - ist nicht der Fall; das Wort „ich“ nimmt in der normalen, alltäglichen Grammatik eine besondere Stellung ein. Um so mehr ist Wittgenstein in seiner Analyse der unterschiedlichen Schmerzäußerungen mit dem Problem konfrontiert, ob diese Besonderheit nicht doch solipsistisch verstanden werden kann. Eine neue, sozusagen in der alltäglichen Erfahrung und Sprache verankerte Variante extremster Subjektivität wäre dann möglich, die allerdings, ebenso wie der im Kapitel *Idealismus* besprochene Solipsismus, gerade weil sie in der gewöhnlichen Sprache sagbar wäre, wieder in der erkenntnistheoretischen Tradition stünde und nichts mehr mit dem kontemplativen Heraustreten aus den Lebenszusammenhängen zu tun haben könnte.

Wittgenstein argumentiert im Kapitel *Schmerzen haben* gegen ein solch solipsistisches Verständnis der mit dem Personalpronomen „ich“ verbundenen Besonderheiten. Seine Untersuchungen beginnen mit der Erörterung der Verwendung des Terminus „haben“ im Zusammenhang mit Schmerzäußerungen. Anfangs wiederholt er dabei einen Gedanken, den er schon im Rahmen seiner Untersuchungen zum Gesichtsfeld dargelegt hat: Bei dem Satz „Ich habe Zahnschmerzen“ handele es sich, ebenso wenig wie bei dem Haben von Gesichtseindrücken, um eine Relation zwischen mir und der Empfindung im Sinne eines Besitzes, der von mir aus der Innen- und von anderen aus der Außenperspektive wahrgenommen wird. Die Erläuterung dazu lautet so:

Zur Erklärung des Satzes „er hat Zahnschmerzen“ sagt man etwa: „ganz einfach ich weiß, was es heißt, daß ich Zahnschmerzen habe, und wenn ich sage, daß er Zahnschmerzen hat, so meine ich, daß er jetzt das hat, was ich damals hatte“. Aber was bedeutet „er“ und was bedeutet „Zahnschmerzen haben“. Ist das eine Relation, die die Zahnschmerzen damals zu mir hatten und jetzt zu ihm. Dann wäre ich mir also jetzt auch der Zahnschmerzen bewußt, und dessen daß er sie jetzt hat, wie ich eine Geldbörse jetzt in seiner Hand sehen kann, die ich früher in meiner gesehen habe. (WA, Bd. 11, S. 337).

Ein Schmerzgefühl zum Ausdruck zu bringen, hat laut Wittgenstein eine ganz andere sprachliche Struktur als die Rede über den Besitz von Geldbörsen. In beiden Fällen mögen wir zwar den Terminus „haben“ verwenden, er funktioniert jedoch jeweils sehr verschieden. In der verifikationistischen Phase, in der Wittgenstein sich während der Niederschrift des *Big Typescript* gerade befindet, wird der Unterschied an der Verifikation festgemacht. Die Sätze „Ich habe eine Geldbörse in meiner Hand“ und „Er hat eine Geldbörse in seiner Hand“ können auf gleiche Weise, etwa durch einen Blick auf meine bzw. seine Hand, verifiziert werden. Dagegen weisen die Sätze „Ich habe Zahnschmerzen“ und „Er hat Zahnschmerzen“ diesbezüglich sehr große Unterschiede auf, die man so beschreiben könnte: Zahnschmerzen, die ich habe, fühle ich, dagegen sind mir Zahnschmerzen, die er hat, über sein Verhalten zugänglich oder darüber, dass er mir seine Befindlichkeit mitteilt.

Diese Asymmetrie zwischen den beiden Sätzen legt eine idealistische Auffassung der Sätze fast nahe. Denn es scheint so, als ob ich von *meinen* Schmerzen, da ich sie in gewisser Weise *direkt* fühle und bemerke, unmittelbar wisse, während ich von *seinen* Schmerzen anders, *indirekt*, etwa über sein Verhalten wisse - und dies entspricht der idealistischen Grundüberzeugung, nach der das erkennende Subjekt zu seiner Innenwelt, seinen Gefühlen und Empfindungen also, einen unmittelbaren, privilegierten Zugang hat, während ihm die Außenwelt nur mittelbar, eben über die Wahrnehmung zugänglich ist. Weiter auf die idealistische Auffassung der Schmerzáußerungen anspielend, fragt Wittgenstein dann:

Hat es Sinn zu sagen „ich habe Schmerzen, ich merke sie aber nicht“? Denn in diesem Satz könnte ich dann allerdings statt „ich habe“ „er hat“ einsetzen. Und umgekehrt, wenn die Sätze „er hat Schmerzen“ und „ich habe Schmerzen“ auf der gleichen logischen Stufe stehen, so muß ich im Satz „er hat Schmerzen, die ich nicht fühle“ statt „er hat“ „ich habe“ setzen können. - Ich könnte auch so sagen: Nur insofern ich Schmerzen haben kann, die ich

nicht fühle, kann er Schmerzen haben, die ich nicht fühle. Es könnte dann noch immer der Fall sein, daß ich tatsächlich die Schmerzen, die ich habe, immer fühle, aber es muß Sinn haben, das zu verneinen. (WA, Bd. 11, S. 337).

Die Sätze, mit denen das idealistische Verständnis von Schmerzäußerungen erfasst werden soll, kann den grammatischen Analysen nicht standhalten, die Wittgenstein nach der Abwendung von seinem phänomenologischen Programm durchführt. Wenn ich sage, dass ich - und nicht etwa ein anderer - meine Schmerzen fühle, und damit im Sinne des Idealismus meinen privilegierten Zugang zu meinen Schmerzen darlegen möchte, so muss sich dies auf semantischer Ebene darin zeigen, dass das Pronomen „ich“ nicht durch „er“ ersetzt werden kann. Es macht dann keinen Sinn, den Satz „Ich fühle meine Schmerzen“ zu verneinen. Infolgedessen macht es aber auch keinen Sinn, ihn zu behaupten. Die idealistische Aussage, dass jeder seine Schmerzen im Gegensatz zu denen der anderen unmittelbar bemerken, und deshalb direkt von ihnen wisse, ist daher Unsinn.

Einige Zeilen später beleuchtet Wittgenstein die Problematik noch einmal verifikationistisch:

Die Frage ist, ob es Sinn hat zu sagen: „Nur A kann den Satz ‚A hat Schmerzen‘ verifizieren, ich nicht“. Wie aber wäre es, wenn dieser Satz falsch wäre, wenn *ich* also den Satz verifizieren könnte, kann es etwas anderes heißen, als daß dann ich den Schmerz fühlen müßte! Aber wäre das eine Verifikation? Vergessen wir nicht: es ist Unsinn, zu sagen, *ich* müßte *meine* oder *seine* Schmerzen fühlen. (WA, Bd. 11, S. 337).

Man könnte auch so fragen: Was in meiner Erfahrung rechtfertigt das ‚meine‘ in „ich fühle *meine* Schmerzen“. Wo ist die Multiplizität des Gefühls, die dieses Wort rechtfertigt, und es kann nur dann gerechtfertigt sein, wenn an seine Stelle auch ein anderes treten kann. (WA, Bd. 11, S.337).

An dieser Stelle hat sich Wittgenstein in eine merkwürdige argumentative Situation hineinmanövriert: Wollte er idealistische Missverständnisse vermeiden, so müsste er im Zusammenhang mit Schmerzäußerungen auf die Unterscheidung von „mein“ und „sein“ verzichten. Er müsste ein neues adäquates Bezeichnungssystem einführen, das in gewisser Weise „richtig in den Tatsachen sitzt“ (WA, Bd. 11, S. 340).

Gerade diese Anforderung könnte aber die „despotische“ Sprachform erfüllen, die noch in der phänomenologischen Phase solipsistischen Zwecken dienen sollte. Nun, da es darum geht, den Solipsismus als metaphysisches Missverständnis

auszuzeichnen, muss gezeigt werden, dass die Sprachform ihren ursprünglichen Zweck nicht erfüllt, sondern lediglich einen besonderen Erfahrungsbereich, den der Schmerzäußerungen, adäquat zum Ausdruck bringt.

Genau das versucht Wittgenstein im folgenden zu tun. Dabei beginnt er mit einer Gegenüberstellung von normaler und „despotischer“ Sprache, von, wie er sich nun ausdrückt, alter und neuer Ausdrucksweise:

Alte Ausdrucksweise

W. hat Schmerzen.

W. hat Schmerzen in seiner linken Hand.

N. hat Schmerzen.

N. heuchelt Schmerzen in seiner Hand.

Ich bedaure N., weil er Schmerzen hat.

(WA, Bd. 11, S. 342).

Neue Ausdrucksweise

Es sind Schmerzen vorhanden.

Es sind Schmerzen in der linken Hand des W..

N. benimmt sich wie W., wenn Schmerzen vorhanden sind.

N. heuchelt das Benehmen des W., wenn Schmerzen in seiner Hand sind.

Ich bedaure N., weil er sich benimmt wie etc..

Wie schon im Rahmen seiner phänomenologischen Überlegungen zur „despotischen“ Sprachform macht Wittgenstein auch hier darauf aufmerksam, dass die neue grammatische Ausdrucksform mit der alten „gleichwertig“ ist:

Da wir für jeden sinnvollen Ausdruck der alten Ausdrucksweise einen der neuen setzen und für *verschiedene* alte, *verschiedene* neue, so muß, was Eindeutigkeit und Verständlichkeit anlangt, die neue Ausdrucksweise der alten gleichwertig sein. (WA, Bd. 11, S. 342).

Eine genauere grammatische Untersuchung der neuen Ausdrucksweise schließt sich an. Ihr Ziel ist zu zeigen, dass diese Ausdrucksweise zwar die Schmerzerfahrung in besonders adäquater Form beschreibt, dabei jedoch dem Ich nicht die Sonderstellung zuweist, die der Solipsismus erforderlich machen würde. Wittgenstein schreibt:

Man muß nämlich verstehen, daß der Name „W.“ in den Sätzen der rechten Seite sinnvoll durch andere Namen ersetzt werden können muß. Und ist das nicht der Fall, dann braucht weder „W.“ noch ein anderer Name in diesen Sätzen vorzukommen/ vorkommen /. Ersetzt man nämlich „W.“ durch den Namen eines andren Menschen, so wird etwa gesagt, daß ich in der Hand eines anderen Körpers als des meinigen Schmerzen empfinde. Es wäre z. B. denkbar, daß ich mit einem Andren Körper wechsele/ Anderen den Körper wechsele/; etwa aufwache, meinen alten Körper mir gegenüber auf einem Sessel sitzen sehe, und mich im Spiegel sehend fände, daß ich das Gesicht und den Körper meines Freundes angenommen habe. (WA, Bd. 11, S. 342).

Das alte Thema der Isolation des Subjekts, das im *Tractatus* zur Charakterisierung des solipstischen Ichs verwendet und in der phänomenologischen Phase wieder aufgenommen wird, klingt noch einmal an: Das Wort „ich“ in dem Satz „ich habe Schmerzen“ ist nicht mit dem Körper gleichzusetzen. Ähnlich ausgefallen und extrem wie die Gedankenexperimente zur Isolation des Subjekts bzw. des sehenden Auges im Gesichtsfeldes sind die Überlegungen, die Wittgenstein nun zum Thema „Schmerzen haben“ anstellt: Ich könnte den Körper wechseln, in seinem Zahn Schmerzen fühlen, aufwachen mit Schmerzen in der linken Hand und finden, dass die Hand ihre Gestalt geändert hat etc., ja es könnte sogar sein, dass ich Zahnschmerzen fühle in einem Zahn, der nicht vorhanden ist (vgl. WA, Bd. 11, S. 342 ff.).

In der phänomenologischen Phase führten derartige Überlegungen zu Sprachproblemen, und zwar dahingehend, dass das Subjekt in der primären, das Gesichtsfeld beschreibenden Sprache nicht mehr erfasst werden konnte (vgl. II. Teil, 2.1). Darin sieht Wittgenstein nach der grammatischen Wende keinen Mangel der Sprache mehr, sondern eher eine Schwierigkeit der Philosophen. Er nimmt das Verschwinden des Subjekts, dessen Auflösung in der Schmerz Wahrnehmung, *wörtlich* und vertritt die Ansicht, es gebe in der neuen Ausdrucksform nur noch Schmerzáußerungen, aber kein Ich mehr, das diese Äußerungen macht.¹¹¹ Eine ganz entscheidende Folge davon ist, dass auch die idealismus- oder solipsismusverdächtige Asymmetrie zwischen den Sätzen „Ich habe Schmerzen“

¹¹¹ In der Zeit des *Big Typescript* scheint Wittgenstein tatsächlich die Überlegung durchzuführen, die D. Pears (a. a. O., 1988, I, S. 153 ff.) fälschlicherweise schon hinter den Überlegungen der Frühphase vermutet: Die Auflösung des Ichs, das Verschwinden des Subjekts wird zu einem Argument gegen den Solipsismus. Dies ist jedoch nur deshalb möglich, weil Wittgenstein in dieser Zeit den philosophischen Ausdruck auf Aussagen reduziert, und damit der Darstellungsform des Zeigens, die für den Solipsismus des *Tractatus* von großer Wichtigkeit ist, keine Bedeutung mehr zumisst.

und „Er hat Schmerzen“, die den Ausgangspunkt der Überlegungen im Kapitel *Schmerzen haben* darstellte, in der neuen Ausdrucksform nicht dargelegt werden kann. In diesem Sinne hat die „despotische“ Sprache, die ursprünglich die Sonderstellung des Ichs aufzeigen und deshalb metaphysischen Zwecken erfüllen sollte, nun neue, anti-metaphysische Funktionen: Sie dient dazu, zwei Erfahrungsgebiete zu trennen, zum einen die Schmerzerfahrung, zum anderen die Erfahrung, einen menschlichen Körper sich winden zu sehen, Laute ausstoßen zu hören etc. (vgl. WA, Bd. 11, S. 343); solipsistische Aussagen sollen dabei gerade vermieden werden.

Die mit der Funktionsänderung der „despotischen“ Sprache verbundene klare und eindeutige Ablehnung des Solipsismus, die sich im *Big Typescript* findet, dauern nicht lange. Sie findet sich nur in der Zeit, in der Wittgenstein einen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Text zu formulieren versucht und deshalb gezwungen ist, den Solipsismus im Bereich des Sagbaren anzusiedeln und ihn als eine philosophische Position aufzufassen, die mit Argumenten verteidigt sein will. In dem Augenblick, in dem er von seinem Buchprojekt Abstand zu nehmen beginnt, endet auch die Zeit, in der er seine alte Vorliebe, die Kontemplation vernachlässigt. Er versucht, seinem existentiellen Bedürfnis, die Beziehung von Ich und Welt zu klären, wieder Ausdruck zu verschaffen und ändert seine Einschätzung des Solipsismus auf Neue. Das Heraustreten aus den Lebenszusammenhängen erhält die Bedeutung zurück, wenn auch in anderer, grammatisch modifizierter Form. Entscheidende Gedanken dazu finden sich im *Blauen Buch*.

3.3 Das solipsistische Bezeichnungssystem im *Blauen Buch*:

Ausgangspunkt von Wittgensteins Überlegungen zum Solipsismus im *Blauen Buch* ist eine geringfügige, aber dennoch entscheidende Umbewertung der gewöhnlichen Sprache. Das strenge Programm des *Big Typescripts*, nur das zu sagen, was in der normalen Sprache sagbar ist und an der Sagbarkeit die Bedeutung von philosophischen Überlegungen festzumachen, wird im *Blauen Buch* leicht modifiziert. Wittgenstein räumt ein, dass das Festhalten an der Position der Normalität, der Alltäglichkeit einen Mangel hervorrufen könnte, den er folgendermaßen beschreibt:

Unsere gewöhnliche Sprache, die von allen möglichen Bezeichnungssystemen dasjenige ist, das unser ganzes Leben durchdringt, hält gleichsam unseren Geist starr in einer Position, und in dieser Position fühlt er sich manchmal eingeeignet und hat das Bedürfnis nach anderen Positionen. So wünschen wir uns manchmal ein Bezeichnungssystem, das einen Unterschied stärker hervorhebt oder ihn offensichtlicher macht, als es die gewöhnliche Sprache tut, oder wir wünschen uns eines, das in einem bestimmten Fall Ausdrucksformen gebraucht, die mehr Ähnlichkeit miteinander haben als die, die unsere gewöhnliche Sprache gebraucht. Unser geistiger Krampf wird gelöst, wenn uns Bezeichnungssysteme gezeigt werden, die diese Bedürfnisse erfüllen.“ (BIB, S. 95).

Insgesamt ändert sich die Funktion von alternativen Bezeichnungssystemen. Sie dienen nicht mehr wie im *Big Typescript* zur adäquaten Darstellung der Tatsachen, durch die metaphysische Missverständnisse vermieden werden, sondern sie ermöglichen es, andere, vom normalen Leben abweichende Positionen einzunehmen. So mag zwar die gewöhnliche Sprache das Bezeichnungssystem sein, „das unser ganzes Leben durchdringt“ (BIB, S. 95), Alternativen, die Bedürfnisse, eventuell existentieller Art erfüllen, sind jedoch wieder denkbar.

Neue Chancen entstehen dadurch für den kontemplativen Solipsisten, der ja ganz bewusst aus den normalen Lebens- und Sprachzusammenhängen austritt, die Welt beobachtet, betrachtet, anschaut und dabei zu *seiner* Welt macht. Entgegen der grammatischen Untersuchungen des *Big Typescripts*, wendet Wittgenstein sich im *Blauen Buch* explizit gegen den Versuch, den Solipsisten, der aus der Alltäglichkeit herausgetreten ist, mit dem Verweis auf den gesunden Menschenverstand zurück zur ganz normalen Vernunft zu bringen:

Wenn nun der Solipsist sagt, daß nur seine eigenen Erfahrungen wirklich sind, dann ist es nutzlos, ihm zu antworten: „Warum sagst du uns das, wenn du nicht glaubst, daß wir es wirklich hören können?“ Oder zumindest dürfen wir nicht glauben, daß wir auf seine Schwierigkeiten geantwortet haben, wenn wir ihm diese Antwort geben. Es gibt keine common-sense-Antwort auf ein philosophisches Problem. Man kann den common-sense gegen die Angriffe von Philosophen nur verteidigen, indem man ihre Probleme löst, d. h. indem man sie von der Versuchung heilt den common-sense anzugreifen, und nicht, indem man die common-sense-Ansicht wiederholt. (BIB, S. 95).

Wenn Wittgenstein im *Big Typescript* die Lösung philosophischer Probleme vor allem in der Rückführung der Sätze von ihrem metaphysischen auf den normalen Gebrauch und der Reduktion auf ihren *Common-Sense*-fähigen Kern sieht, so macht er im *Blauen Buch*, in dem er andere Bezeichnungssysteme explizit als

Ausdrucksformen für nicht-alltägliche Positionen gelten lässt, darauf aufmerksam, dass philosophische Probleme nur dann entstehen, wenn diese Bezeichnungssysteme nicht als Alternative, sondern in Konkurrenz zur normalen Sprache verstanden werden. Vermieden werden muss also, dass Metaphysiker meinen, sie wüssten es besser als der *Common Sense*, und deshalb versuchen, die Ansichten des normalen Mannes auf der Straße durch Behauptungen und Argumente zu widerlegen. Wenn sie aber, so könnte man mit Blick auf die kontemplative Weltanschauung ergänzend hinzufügen, lediglich das Bedürfnis haben, eine andere Position einzunehmen, um die Welt anders zu sehen als der *Common Sense* vorschreibt, so ist dagegen nichts zu sagen. Knapp formuliert bedeutet dies: Philosophisches wird erst dann zum Problem, wenn es an Behauptungen geknüpft ist, mit denen derjenige, der sie erhebt, den Anspruch, Fundiertes auszusagen, das die groben Alltagsmeinungen durch wissenschaftliche Genauigkeit ersetzen soll. Ein Vergleich mit den Wissenschaften, speziell den Naturwissenschaften soll in diesem Zusammenhang den Sonderstatus der Philosophie verdeutlichen:

Ein Philosoph ist nicht jemand, der nicht bei Sinnen ist, er ist nicht jemand, der nicht sieht, was jederman sieht. Noch ist seine Uneinigkeit mit dem common-sense die des Naturwissenschaftlers, der mit den groben Ansichten des Mannes in der Straße nicht übereinstimmt. Das heißt, sein Widerspruch gründet sich nicht auf eine scharfsinnigere Kenntnis der Tatsachen. Wir müssen uns deshalb nach dem *Ursprung* seiner Verwirrung umsehen. Und wir finden, daß Verwirrung und geistige Unbehaglichkeit nicht nur dann entstehen, wenn unsere Neugier für bestimmte Tatsachen nicht befriedigt wird und wenn wir kein Naturgesetz finden können, das all unserer Erfahrung entspricht, sondern auch dann, wenn eine Bezeichnungsweise uns nicht zufriedenstellt. (BIB, S. 95).

In diesem Vergleich mit den Naturwissenschaften knüpft Wittgenstein an einen Gedanken aus dem *Tractatus* an; er nimmt die Überzeugung auf, dass die Philosophie im Gegensatz zu den Naturwissenschaften nicht in sinnvollen Sätzen sagbar sei und daher (eigentlich) eine andere Ausdrucksform erfordere. Im *Tractatus* bestand die Möglichkeit des Zeigens. Nun, im Rahmen der generellen Aufwertung des Sagens greift Wittgenstein auf die besondere Bezeichnungsweise zurück, die er schon in der phänomenologischen Phase entwickelte, und versucht diese auf die Bedürfnisse des Philosophen auszurichten.

Die kontemplative Variante des Solipsismus, die im *Big Typescript* keine Rolle mehr spielt, gerät dadurch erneut in den Blick. Der Kernsatz „Nur die [meine]

gegenwärtige Erfahrung hat Realität“, der im Rahmen seiner grammatischen Analysen, als Behauptung eines in der idealistischen Tradition stehenden Solipsisten aufgefasst wird, lässt sich wieder ähnlich wie in der phänomenologischen Phase interpretieren:

Der Mann, den wir als Solipsisten bezeichnen und der sagt, daß nur seine Erfahrungen wirklich sind, streitet damit nicht über irgendeine praktische Tatsachenfrage mit uns, er sagt nicht, daß wir simulieren, wenn wir über Schmerzen klagen, er bemitleidet uns ebenso wie jeder andere, und gleichzeitig will er den Gebrauch des Titels »wirklich« auf das einschränken, was wir seine Erfahrung nennen würden; und vielleicht will er unsere Erfahrungen überhaupt nicht »Erfahrungen« nennen (wiederum, ohne mit uns über irgendeine Tatsachenfrage zu streiten). (BIB, S. 95f.).

Der Solipsist, den Wittgenstein in diesen Zeilen beschreibt, stellt keine Behauptung auf, streitet nicht über eine Tatsachenfrage, zieht nicht den *Common Sense* in Zweifel, sondern er gebraucht wie auch schon der phänomenologische Solipsist - lediglich den Terminus „wirklich“ anders als der Mann auf der Straße (vgl. II. Teil, 1.2); er benutzt ein anderes Bezeichnungssystem, da er eben die Wirklichkeit anders als alle anderen sieht.¹¹²

Im Folgenden kommt Wittgenstein dann noch einmal auf das despotische Bezeichnungssystem zu sprechen, bewertet dieses nun wieder solipsistisch wie in der phänomenologischen Phase und nimmt damit ganz klar Abstand von dem grammatischen Verständnis (als einer für einen bestimmten Erfahrungsbereich

¹¹² Vgl. hierzu W. Vossenkuhl, a. a. O., 1995, S. 184. Obwohl Vossenkuhls Darstellung bezüglich der grammatischen Besonderheit des Solipsismus im *Blauen Buch* durchaus gelungen ist, stellt er die Thematik irrtümlicherweise in den Kontext der Philosophie der Psychologie und behauptet, dass Wittgenstein mit dem Solipsismus die Innen-Außen-Differenz aufzulösen versuche (vgl. a. a. O., S. 190). Eine ähnliche Ansicht vertritt D. Bell hinsichtlich solipsistischer Tendenzen in der Spätphilosophie in seinem Aufsatz *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt* (a. a. O., 1992, S. 29-51.). Insgesamt bleibt bei Vossenkuhl und bei Bell unklar, wie diese Auflösung der Innen-Außen-Differenz genau erfolgt. Denn sollte der Solipsist eine Widerlegung vornehmen wollen, so müsste er sich dazu der normalen Sprache bedienen, was er ja gerade nicht tut; sollte er dieses Problem, wie im *Tractatus*, indirekt, durch Hinführung in seine eigene solipsistische Position anzugehen versuchen, so wäre es angebracht, genauer zu zeigen, wie diese Hinführung vonstatten geht. Zudem sei hier insgesamt noch einmal daran erinnert, dass Wittgenstein nach der grammatischen Wende metaphysische Probleme, zu denen ja auch die Innen-Außen-Differenz gehört, durch grammatische Analysen auflöst, d. h. durch Bereinigung der normalen Sprache von metaphysischen Resten. Eine solche Bereinigung kann jedoch im Falle des solipsistischen Bezeichnungssystems nicht erfolgen, handelt es sich doch dabei um eine Art Sondersprache, der eine entsprechende Sonderstellung zukommen muss.

besonders adäquaten Ausdrucksform), das sich im *Big Typescript* findet. Er schreibt:

Der Vorschlag des Solipsisten läuft darauf hinaus, daß man einen Ausdruck wie „Es gibt wirkliche Zahnschmerzen“ statt des Ausdrucks „Schmidt (der Solipsist) hat Zahnschmerzen“ gebraucht. (BIB, S. 96).

Will man die Neubewertung des Solipsismus im *Blauen Buch* noch einmal vor dem Hintergrund der gesamten Überlegungen zur despotischen Sprachform und zum Gesichtsfeld zusammenfassen, so zeigt sich, dass Wittgenstein am Ende der Zwischenphase von der grammatischen Kritik am Solipsismus, die sich im *Big Typescript* findet, Abstand nimmt und sich mit seinen Überlegungen wieder dem annähert, was er gegen Ende der phänomenologischen Phase gedacht hat. Der Solipsist war dort ein linguistischer Sonderling, ein solcher ist er auch im *Blauen Buch*. Wieder benennt er die Dinge anders als die anderen und benutzt dazu ein abweichendes, ein neues Bezeichnungssystem. „Und warum“, so schließt Wittgenstein seine Überlegung zur „despotischen“ Sprachform ab, „soll man ihm [dem Solipsisten] dieses Bezeichnungssystem nicht gewähren“ (BIB, S. 96). Es erfüllt Bedürfnisse, Wünsche, auf die unsere gewöhnliche Sprache nicht eingeht (vgl. BIB, S. 98), indem es sprachliche Ausdrucksformen zur Verfügung stellt, die von der normalen Sprache abweichen und dem Solipsisten so die Möglichkeit bieten, in einer anderen Sprache das zu formulieren, was er meint. Natürlich kann er damit seine Position nicht rechtfertigen, nicht verteidigen, doch darum geht es ihm, dem Nachfolger des kontemplativen Subjekts aus dem *Tractatus*, ja auch nicht.

Trotz der Ähnlichkeiten, die der Solipsist des *Blauen Buches* mit dem linguistischen Sonderling der phänomenologischen Phase aufweist, darf die Anknüpfung an Gedanken aus dieser Zeit nicht als bloßer Rückschritt betrachtet werden. Wittgenstein hat seinen Sprachbegriff entscheidend geändert, er orientiert sich nach seiner Abwendung vom phänomenologischen Programm an der Grammatik der normalen Sprache. Dies hat natürlich Auswirkungen auf das Verständnis des Solipsismus, insbesondere auf die Bewertung seiner spezifischen Ausdrucksweise als *gleichwertige* Alternative. Denn wenn die gewöhnliche Sprache diejenige ist, die unser ganzes Leben durchdringt (vgl. BIB, S. 95), dann stellt sich die Frage, was der Solipsist, der sich ja im normalen Leben ganz normal benimmt, letztendlich mit seinem Bezeichnungssystem macht.

Wittgenstein nimmt zu dieser Frage nicht direkt Stellung. Eine mögliche, ja wahrscheinliche Antwort lässt sich jedoch eruieren, wenn man seine Untersuchung

von Ausdrucksformen betrachtet, „die ein bestimmtes Streben des Metaphysikers“ erfüllen (BIB, S. 90). Vor allem an sein eigenes solipsistisches Streben denkend, kommt Wittgenstein in diesem Zusammenhang auf bestimmte Schmerzäußerungen zu sprechen, die er im *Big Typescript* als nutzlosen idealistischen Unsinn betrachtete und auszusondern suchte aus den brauchbaren Sprachformen. Nun, im Rahmen seines leicht modifizierten Ansatzes, nach dem metaphysische Probleme erst dann entstehen, wenn Philosophen sich gegen den *Common Sense* oder aber der *Common Sense* gegen die Philosophen wendet, erscheinen diese Sätze in einem anderen Licht:

Wenn wir sagen »Ich kann seine Schmerzen nicht spüren« ersteht die Vorstellung einer unüberwindlichen Barriere. (BIB, S. 91).

Nach der Erörterung anderer ähnlicher Beispiele kommt Wittgenstein zu einem bemerkenswerten Schluss:

Wir machen (...) ein Bild von einer Barriere, die der einen Person nicht gestattet, sich der Erfahrung einer anderen über die Beobachtung ihres Verhaltens hinaus zu nähern, aber bei näherem Hinsehen finden wir, daß wir das Bild, das wir gemacht haben, nicht anwenden können. (BIB, S. 91).

Was Wittgenstein in diesen Zeilen hinsichtlich des Idealismus erläutert, für den er sich an keiner Stelle in seinen Schriften ausspricht, müsste er noch viel mehr für den kontemplativen Solipsismus geltend machen, mit dem er ja existentielle Bedürfnisse verbindet. In diesem Sinne könnte man der Überlegung zur „despotischen“ Bezeichnungsweise Folgendes ergänzend hinzufügen: Sie kann nach der grammatischen Wende nicht mehr als vollwertige neue Sprache gelten, da sie keine vom gewöhnlichen Wortgebrauch abweichende Verwendung mit sich bringt.¹¹³

¹¹³ Missverständlich ist daher W. Vossenkuhls Rede von einem solipsistischen „Bezeichnungssystem“ (a. a. O., 1995, S. 184), zumal damit auch andere Probleme verbunden sind. Denn wenn der Solipsist einerseits den Worten eine solipsistische Bedeutung geben wollte, diese aber andererseits nicht an der Anwendung bemerkbar sein sollte, so gäbe es kein Kriterium dafür, ob jemand eine Sprache im üblichen oder im solipsistischen Sinne verwendet. W. Vossenkuhl scheint dies zu behaupten an der Stelle, an der er schreibt: „...keiner von uns kann wissen und entscheiden, wer Solipsist ist und wer nicht. Wir haben kein Kriterium für diese Entscheidung.“ (A. a. O., S. 188). Ein „semantischer Skeptizismus“ im Kripkeschen Sinne wäre die Folge. Diesen Vorwurf scheint Vossenkuhl in seinem Aufsatz *Wittgensteins Solipsismus* (in: a. a. O., 1999, S. 213-243) entkräften zu wollen. Denn dort spricht er nicht mehr von einem solipsistischen Bezeichnungssystem, sondern bezeichnet den Solipsismus als sprachunabhängiges

Wohl aber ist sie ein Bild, durch das am Beispiel der Schmerzäußerungen die Sonderstellung des solipsistischen Ichs zum Ausdruck gebracht wird.

Angesprochen ist an dieser Stelle ein Thema, das bereits im *Tractatus* eine wesentliche Rolle spielte. Die Sätze dieses Werkes, so wurde dargelegt (vgl. I. Teil, 4.2.3), rufen bestimmte Vorstellungen, Bilder, Ideen über Welt, Sprache und Logik hervor, sollen allerdings am Ende von demjenigen, der sie versteht, als unsinnig erkannt werden (vgl. T 6.54), da er eingesehen haben müsste, dass sie gegen die logische Syntax verstoßen. Um unsinnige, weil anwendungslose Vorstellungen und Bilder geht es auch im *Blauen Buch*. Sie, die einst im *Tractatus* metaphorisch bestimmt wurden als Sprossen auf der Leiter zur kontemplativen Schau, werden nun umschrieben als Ausdrucksmöglichkeit für metaphysische Gefühle, Einstellungen zur Welt. Obwohl es sich bei diesen Überlegungen nicht um fertige Gedanken handelt, ist es jedenfalls bezeichnend, dass Wittgenstein sich in einem Augenblick, in dem er vom argumentativen Ansatz des *Big Typescript* Abstand nimmt, wieder auf die rhetorische Strategie des Frühwerks und die daran gekoppelte indirekte Ausdruckweise besinnt. Erneut denkt er wohl darüber nach, wie man das verdeutlichen kann, was sich nicht sagen, nicht behaupten lässt, wie man den Leser wegführen kann von einer falsch verstandenen argumentativen Form des Philosophierens, hin zu einer anderen Form, in der Metaphysisches in Form von Vorstellungen, Bildern, Ideen eine eingeschränkte Rolle zu spielen scheint. Die Frage nach dem Stil hat wieder eine wesentliche Bedeutung, die Antwort darauf schlägt sich nieder in dem neuen, aphoristisch aufgebauten Werk, den *Philosophischen Untersuchungen*.

Phänomen. Er beschreibt den Vertreter dieser Position als jemanden, der sich von den anderen dadurch unterscheidet, dass er eine „Generalreserve gegenüber der Verständlichkeit und Teilbarkeit seiner Gefühle und Gedanken“ (a. a. O., S. 232) habe. Überraschendes resultiert daraus, denn Vossenkuhl behauptet schließlich, dass jeder Mensch ein Solipsist sei, insofern er „niemand anderem sagen kann, was er genau denkt und fühlt“ (a. a. O., S. 233). Abgesehen davon, dass unklar ist, worauf diese neue Definition des Solipsismus abzielt, ist sie sicher nicht in Wittgensteins Sinn. Denn nach der Überwindung der phänomenologischen Phase argumentiert Wittgenstein immer wieder dafür, dass man das, was man denkt und fühlt, sprachlich ganz genau zum Ausdruck bringen könne.

III. Teil: Spuren des kontemplativen Solipsismus in der Spätphilosophie

Wittgensteins zweites Buch erscheint posthum 1952 unter den Titel *Philosophische Untersuchungen*. Im Vorwort dieses Werkes, das zwischen 1945 und 1949 entstanden ist, nimmt Wittgenstein explizit Bezug auf sein ursprünglich geplantes, während der Zwischenphase hartnäckig verfolgtes und schließlich gescheitertes Projekt, einen Text zu veröffentlichen, der wissenschaftlichen Ansprüchen genügen könnte. Die *Philosophischen Untersuchungen*, so schreibt er, enthielten Gedanken, die ihn in den letzten 16 Jahren, also bereits Anfang der 30er Jahre, beschäftigt hätten. Allerdings sei es ihm nicht gelungen, diese in einer natürlichen und lückenlosen Folge niederzuschreiben, sie zu einem Ganzen „zusammenzuschweißen“ (PU, Vorwort), indem er, so mag man ergänzend hinzufügen, das sagte, was (in der normalen Sprache) gesagt werden und durch Erläuterungen gegebenenfalls einsichtig gemacht werden kann.

Anstelle eines argumentativen Textes veröffentlicht Wittgenstein philosophische Bemerkungen, „Landschaftsskizzen“ (PU, Vorwort), die auf den „langen und verwickelten Fahrten“ (PU, Vorwort) seines Denkens entstanden sind. Dabei bedauert er zwar, dass es ihm nicht gelungen sei, einen Text zu schreiben, der eine lückenlose, fortschreitende Argumentation enthielte, schafft sich aber gerade durch den Verzicht auf die wissenschaftliche Form die Möglichkeit, neue Ausdrucksweisen zu verwenden,¹¹⁴ die ihm Ähnliches gestatten, wie die unsinnigen Sätze des *Tractatus*, nämlich die alltäglichen, ganz normalen Sprachformen zu überwinden und über das, was direkt sagbar ist, hinauzuweisen, um so durch rhetorische Strategien den Leser zu einem bestimmten Standpunkt zu führen, der durch diskursive Begründungen nicht erreichbar ist. Erneut will Wittgenstein damit die Einsicht vermitteln, dass die Sätze der Philosophie unsinnig seien, dass ihre Probleme und Lösungen auf grammatischen Täuschungen, auf sprachlichen Illusionen beruhen, von denen der Einzelnen jeweils befreit werden sollte. Allerdings kann es nach der grammatischen Wende der 30er Jahre nicht mehr darum gehen, die Leser wie im *Tractatus* über die Sprache hinaus zur Schau des logischen Wesens der Welt zu leiten; vielmehr müssen sie nun dazu gebracht werden, die Wörter von der metaphysischen auf die alltägliche Verwendung

¹¹⁴ Zur Veränderung des Stil nach 1936 vgl. auch A. Pichler (a. a. O.) und J. Schulte (*Wittgensteins Method*, unveröffentlichtes Manuskript).

zurückzuführen (vgl. PU 116) und sich selbst von den Höhen metaphysischen Denkens in normale Lebenszusammenhänge zu begeben. Metaphorisch ausgedrückt handelt es sich dabei um eine Art „Therapie“ (PU 133) von der philosophischen Krankheit (vgl. PU 255), von grammatischen Verwirrungen, ja von den „Verhexungen unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache“ (PU 109).

Eine Veränderung hinsichtlich des Philosophiekonzepts - das zeigten die Überlegungen der Zwischenphase - führte bei Wittgenstein bis jetzt immer zu einer erneuten Auseinandersetzung mit dem Solipsismus. So ist es auch in der Spätphase; die Solipsismusthematik wird erneut aufgenommen. Dabei bezieht sich Wittgenstein auf entscheidende Ergebnisse seiner Überlegungen nach der grammatischen Wende, insbesondere auf seine Unterscheidung zwischen dem Metaphysiker, der entgegen der Ansicht des Mannes auf der Straße behauptet, nur seine Erfahrung sei wirklich, und demjenigen, der ein bestimmtes solipsistisches Bezeichnungssystem benutzt, ohne dabei über Tatsachenfragen streiten zu wollen. In Folge dieser Differenzierung tritt der Solipsist in den *Philosophischen Untersuchungen* zweimal auf, und zwar jeweils in unterschiedlichem Gewande; einmal als sprechender Solipsist, der, in der erkenntnistheoretischen Tradition stehend, den privilegierten Zugang zur Innenwelt durch den Aufbau einer privaten Sprache zu untermauern sucht, und einmal als derjenige, der seine spezifische Sicht der Dinge darlegt durch sprachliche Bilder wie die despotische Sprachform oder das sogenannte „visuelle Zimmer“ (PU 398), einer neuen Variante des Gesichtsfeldes. Wittgensteins Bewertung bleibt dabei im wesentlichen die, die schon am Ende der Zwischenphase deutlich wird: Stellt der Solipsist Behauptungen auf, mit denen er seine Position zu begründen und gegebenenfalls zu verteidigen sucht, so reiht er sich in die Reihe der Unsinn redenden Metaphysiker ein. Versucht er jedoch nichts zu verbessern und niemanden zu korrigieren, sondern begnügt sich damit, die Dinge, unter Beibehaltung der alten Unterscheidungen, anders zu nennen als die anderen, so kann man vom grammatischen Standpunkt aus nichts gegen seine sprachlichen Bilder sagen. Sie sind zwar anwendungslos, aber richtig, was letztendlich bedeutet, dass der Solipsist auch in der Spätphase eine eingeschränkte Rolle als in Bildern sprechender linguistischer Sonderling erhält.

Dies wäre im Vergleich zu seiner ursprünglichen Funktion als metaphysisches Subjekt, das im Zustande kontemplativer Entrücktheit das logische Wesen der Welt erfasst, nicht übermäßig viel, würden sich nicht Spuren des kontemplativen Schauens auch an ganz anderer Stelle finden, nämlich dort, wo Wittgenstein von der Über-sicht über den Gebrauch der Wörter spricht und diese als die Art bezeichnet,

„wie wir die Dinge sehen“ (PU 122) - und nach der therapeutischen Rückführung wohl auch sehen sollten.

Um das richtige Verhältnis zur Welt, um die existentielle Frage, welche Einstellung der Einzelne den Dingen gegenüber haben soll, geht es Wittgenstein also auch in seinem späten Philosophieren. Dabei rückt erneut eine Thematik ins Zentrum der Betrachtung, die in der Frühphase von großer Wichtigkeit war, in der Zwischenphase aber auf Grund der Anforderung, nur Sagbares gelten zu lassen, vernachlässigt wurde: die kontemplative Sicht, die Betrachtung, die Anschauung der Welt. Allerdings ist diese Weltanschauung nicht mehr so eng an den Solipsismus gebunden wie in der Frühphilosophie, ja sie scheint mit dem linguistischen Sonderling, den Wittgenstein bereits in der Zwischenphase über mehrere Schritte aus der Konzeption des metaphysischen Subjekts im *Tractatus* entwickelt hat, nichts mehr zu tun zu haben. Es fragt sich deshalb: Wo, warum und wie hat die Trennung der beiden Themenbereiche Solipsismus und Kontemplation stattgefunden? Welche Funktion hat in Wittgensteins spätem Denken der Nachfolger des kontemplativen Solipsisten, der linguistische Sonderling, der in Bildern spricht? Verbirgt er sich nicht vielleicht doch hinter demjenigen, der Welt und Sprache betrachtet, anschaut und so die Übersicht gewinnt, um philosophische Missverständnisse zu vermeiden.

Um diese Fragen zu beantworten und das Verhältnis des späten Wittgensteins zum kontemplativen Solipsismus abschließend beurteilen zu können, muss zuerst der Rahmen abgesteckt werden, in dem die Überlegungen der Spätphase stattfinden. Ein erstes Kapitel handelt daher von Wittgensteins neuem therapeutischen Philosophiekonzept. Vor diesem Hintergrund können dann in einem zweiten und dritten Kapitel jeweils die beiden solipsistischen Typen, der in der erkenntnistheoretischen Tradition stehende, sprechende Solipsist sowie der linguistische Sonderling dargestellt und Wittgensteins im ersten Fall negative, im zweiten Fall positive Haltung dazu erörtert werden. Im letzten Kapitel soll es dann um die neue Form der Kontemplation, die grammatische Übersicht gehen und erörtert, ob und, wenn ja, inwiefern diese neue Weltanschauung nach wie vor einen solipsistischen Gehalt haben kann.

1. Philosophie als Therapie

Das, was das Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* verspricht, nämlich Landschaftsskizzen, Bemerkungen, knappe Untersuchungen, mit denen ein weites Gedankengebiet „kreuz und quer, nach allen Richtungen“ (PU, Vorwort) durchreist wird, das hält der Text im Folgenden auch. Bereits auf den ersten Seiten wird bei der Lektüre klar, dass Wittgenstein anders als andere philosophiert. Allein die Form des Buches unterscheidet sich von den üblichen philosophischen Abhandlungen. Anstatt der Unterteilung in Kapitel, deren Überschriften auf die jeweils dort behandelten Problemstellungen hinweisen, bestehen die *Philosophischen Untersuchungen* aus Aphorismen, Bemerkungen mit unterschiedlicher Länge, von einer Zeile bis zu mehreren Abschnitten. Darüber hinaus weist der Text zwar in weiten Teilen Argumentationen auf, die einem wissenschaftlich orientierten Philosophieren genügen können - und dies ja auch tun, wie die Diskussion der Forschung seit langen Jahren zeigt - jedoch in ihrer Form nicht dem normalerweise verwendeten Stil entsprechen. Die These am Anfang, die Begründung in der Mitte und der darauf folgende Schluss sind meistens schwerlich auszumachen. Dagegen bestehen Wittgensteins Bemerkungen häufig aus Dialogen zwischen zwei philosophischen Gesprächspartnern, die diskutieren, streiten und dabei Themenstellungen immer wieder neu, anders, aus verschiedenen Richtungen und unterschiedlichen Perspektiven angehen.¹¹⁵

Durch diese stilistische Besonderheit will Wittgenstein sein spezifisches, therapeutisches Philosophiekonzept, das er in der Spätphase entwickelt, umsetzen.¹¹⁶ Entscheidende Hinweise darauf finden sich in den *Philosophischen*

¹¹⁵ Auf die dialogische Struktur der *Philosophischen Untersuchungen* machen unterschiedliche Autoren aufmerksam. So versteht etwa E. v. Savigny (*Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«*. Ein Kommentar für Leser, 1988, S. 1ff.) Wittgensteins Werk als eine Diskussion zwischen dem Autor und einem fiktiven Opponenten. Andere sehen darin eine Auseinandersetzung mit dem *Tractatus* (E. M. Lange, a. a. O., S. 30) oder ein Selbstgespräch, in dem Wittgenstein sich zwischen zwei Stimmen befindet, einer „voice of temptation“ und einer „voice of correctness“ (S. Cavell, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in: G. Pitscher (Hg.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, 1966, S. 151-185).

¹¹⁶ Auf die Verbindung von Wittgensteins nicht an wissenschaftlichen Modellen orientiertem Philosophiekonzept und der spezifischen Form der *Philosophischen Untersuchungen* weisen bereits Anfang der 90er Jahre G. Gabriel (*Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, in: a. a. O., 1991, S. 46) und K. Buchheister/ D. Steuer (*Ludwig Wittgenstein*, 1992, S. 46) hin. Allerdings stellen diese Autoren die Verbindung zur Therapie nicht her. Buchheister/ Steuer betrachten die Form von Wittgensteins

Untersuchungen selbst. Wiederholt betont ihr Autor, dass sein Text keine theoretische Abhandlung sei, sondern eine Reihe von grammatischen Untersuchungen beinhalte, die dazu dienen sollten, unsinnige, metaphysische Wortverwendungen zu beseitigen und dadurch denjenigen zu therapieren, der unter grammatischen Täuschungen leidet.

1.1 Wittgensteins Ablehnung des theoretischen Ansatzes in der Spätphilosophie:

Der Gedanke, dass Philosophie nicht als eine Art Wissenschaft aufgefasst werden kann, dass sie keine Hypothesen aufstelle und nicht zu wahren Aussagen führe, ist für Wittgenstein nicht neu. Er findet sich bereits in der Frühphilosophie im Zusammenhang mit der Kritik am idealsprachlichen Ansatz von Russell und Frege; in den Jahren, in denen Wittgenstein einen kohärent und linear argumentierenden Text zu schreiben versucht, rückt diese Auffassung in den Hintergrund der Betrachtung, wird aber, wie im vorigen Kapitel dargelegt, erneut zu einem wichtigen Thema im *Blauen Buch*. Metaphysik, so kann man dort lesen, ist dann von Übel, wenn sie im Stile der Physik oder anderer Naturwissenschaften betrieben wird, wenn sie also mit dem Anspruch verbunden ist, das zu entdecken, was hinter der Physik liegt, um auf diese Weise die gewöhnlichen Ansichten des Mannes auf der Straße zu verbessern. In den *Philosophischen Untersuchungen* nimmt

Spätphilosophie lediglich als Zeichen seiner wissenschaftskritischen Haltung, bringen diese aber nicht in den Zusammenhang mit dem Therapiekonzept. Gabriel geht einen Schritt weiter und weist nach, dass die Deskriptivität von Wittgensteins Philosophieren „Ausdruck einer Sehnsucht nach nicht-entfremdeter gelingender Praxis“ (a. a. O., S. 46) sei, zieht dabei jedoch den therapeutischen Weg dorthin nicht in Betracht. Eine recht gelungene Darstellung der Verbindung von Stil und therapeutischem Anliegen findet sich bei M. McGinn (*Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, 1997, S. 9 ff.). Leider bleiben die Ausführungen von McGinn skizzenhaft, was allerdings dem Anspruch des Buches, nämlich eine Einführung zu sein, durchaus entspricht. Ein kurzer Hinweis auf Wittgensteins Bemühung, gegen theoretische Versuchungen mit Hilfe seines spezifischen Stils anzuarbeiten, findet sich auch bei A. Voltolini (*Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, 2003, S. 11). Zwei zwar sehr knappe, aber dennoch äußerst gelungene Analysen zum Thema wurden vorgelegt von A. Pichler (a. a. O.) und von R. Raatzsch (*Wittgensteins Philosophische Untersuchungen lesen*, in: *Information Philosophie (1)*, 2002, S. 62-74). Als erster großangelegter Versuch, die *Philosophischen Untersuchungen* nicht nur auf ihren argumentativen Gehalt hin zu untersuchen, sondern auch unter stilistischem Aspekt zu beleuchten, ist R. Raatzschs Kommentar *Eigentlich Seltsames. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen* (2003) zu werten, dem eine ausführliche Betrachtung von Wittgensteins Methode und den daraus resultierenden, interpretatorischen Anforderungen, die der Text an seine Leser stellt, vorhergeht.

Wittgenstein diese Überlegung wieder auf und führt sie detaillierter aus, um in Absetzung von einem wissenschaftlichen Philosophiebegriff seine Vorgehensweise darzulegen, die therapeutischen Zielen dienen soll:

Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. (...) Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, dass dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. (PU 109).

In diesen Zeilen stellt Wittgenstein knapp zusammen, was Philosophie seiner Ansicht nach ist und was sie nicht ist: Sie ist keine Wissenschaft, formuliert nichts Hypothetisches, erklärt nichts, vermittelt keine empirischen Einsichten und bringt keine neuen Erfahrungen bei. Vielmehr ist sie Beschreibung, ausgerichtet auf eine spezifische Problemstellung, Zusammenstellung von längst Bekanntem, von, so könnte man hinzufügen, Wortgebräuchen und Sprachverwendungen, die allen klar sein müssten, weil jeder sie „immer vor Augen hat“ (PU 129).

Vergleicht man diese Überlegungen mit Wittgensteins Zweifel an der Anwendbarkeit der wissenschaftlichen Methode auf die Philosophie im *Tractatus*, so kann man feststellen, dass zwar die wissenschaftskritische Haltung dieselbe geblieben ist, dass jedoch die Alternative zur argumentativen Methode, die in der Spätphase entwickelt wird, eine andere geworden ist. Wittgensteins neue Vorgehensweise besteht aus Beschreibungen der Sprachverwendung, Zusammenstellungen von Wortgebräuchen für alle diejenigen, die sprachlichen Illusionen unterliegen, weil sie den normalen, den alltäglichen Sprachgebrauch aus den Augen verloren haben. Diese Verknüpfung von alten wissenschaftskritischen Überlegungen und neuen therapeutischen Zielsetzungen wird in einer anderen Bemerkung besonders deutlich:

Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.
Denn sie kann ihn auch nicht begründen.
Sie läßt alles, wie es ist. (PU 124).

Wittgensteins Verhältnis zu Sprache und Welt hat sich gegenüber der Frühphilosophie wesentlich geändert, und zwar deshalb, weil sein Verständnis von beiden im Laufe der Zeit ein anderes geworden ist. Von der für den *Tractatus* so zentralen Idee, im Sprachgebrauch zeige sich das logische Wesen der Welt, hat der Philosoph längst Abstand genommen. Seine Untersuchungen beziehen sich nicht mehr auf Formen, die unter dem sprachlichen Kleid verborgen sind (vgl. T. 4.002), sondern auf die Allen zugängliche Grammatik. Die Beobachtung des Sprachgebrauchs führt also nicht mehr zur Schau von Tieferem, sondern bleibt an der Oberfläche der ganz alltäglichen, normalen Wortverwendung, die nun beschrieben werden muss zu therapeutischen Zwecken.

Dass sich Wittgensteins spätes Philosophiekonzept ganz wesentlich von seiner frühen Auffassung unterscheidet, wurde häufig untersucht und bedürfte eigentlich keiner weiteren Erörterung. Im Kontext der Solipsismusthematik ist jedoch der Übergang von der Logik zur Grammatik von besonderer Wichtigkeit, da das metaphysische Subjekt als Betrachter der logischen Form im *Tractatus* eine wichtige Rolle spielt, die es nun im Rahmen der therapeutischen Überlegungen verliert. Festgemacht werden kann diese Veränderung auch an der Denkbewegung, die im *Tractatus* bekanntlich über die Alltagssprache und -welt hinaus zur kontemplativen Schau des metaphysischen Subjekts führt, in den *Philosophischen Untersuchungen* dagegen in die gewöhnliche Sprach- und Lebenspraxis zurückleitet, in der Alle als ganz normale Individuen auftreten.

Vorgreifend auf spätere Untersuchungen zum Solipsismus der *Philosophischen Untersuchungen* (III. Teil, 3) und zu den Spuren der Kontemplation in der Spätphilosophie (III. Teil, 4) sei hier an die Grundthese der vorliegenden Untersuchung erinnert, nach der Solipsismus und Kontemplation auch in der Spätphilosophie eine gewisse Rolle spielen, und in diesem Zusammenhang erwähnt, dass es sich bei der Rückkehr in die alltägliche Praxis nicht um einen schlichten Umkehrprozess des Aufstiegs zur kontemplativen Schau handeln kann, bei dem dann auch das kontemplative Subjekt in Mitleidenschaft gezogen würde. Denn die Höhen, die es in der Frühphilosophie über die Leiter unsinniger Sätze zu erklimmen gilt, sind die der *kontemplativen Betrachtung*; die Höhen aber, aus denen der Philosoph in der Spätphilosophie zurückgeführt werden soll, sind die der *metaphysischen Behauptungen*. Wittgensteins therapeutische Kritik an der philosophischen Tradition und an sprachtheoretischen Ansätzen wendet sich also nicht, wie so oft vermutet wird, gegen seine eigene weltanschauliche Haltung der Frühphilosophie, sondern zielt in erster Linie auf philosophische Positionen ab, die

von denjenigen, die sie einnehmen, begründet und gegebenenfalls mit Argumenten verteidigt werden.

Fast könnte man meinen, dass das Therapiekonzept bis zu einem gewissen Grade aus den Missverständnissen erklärbar ist, die der *Tractatus* bekanntlich verursacht hat. Wittgenstein hofft nun nicht mehr darauf, Leser zu finden, die ähnliche Gedanken wie er schon einmal gedacht haben (vgl. T, Vorwort), sondern versucht (zumindest fürs Erste) ähnlich zu denken wie seine philosophischen Leser, wenn auch nur, um traditionellen Philosophen und Sprachtheoretikern unter ihnen zu zeigen, dass sie grammatischen Täuschungen unterliegen. Aus alten Fehlern lernend, geht er in seinem zweiten Buch gegen die Philosophie im Stile der theoretischen Tradition nicht lediglich dadurch vor, dass er ihr eine ethische Haltung entgegensetzt, sondern er bemüht sich darum, Klarheit zu schaffen über die Natur der traditionellen, philosophischen Probleme, um zu zeigen, dass sie Illusionen sind, die auf einem *gestörten* Verhältnis zur alltäglichen Welt und Sprache beruhen und deshalb zum Gegenstand einer Therapie werden müssen.

1.2 Das Therapiekonzept in den Philosophischen Untersuchungen:

Metaphysische Probleme als eine Art Krankheit, als grammatische Verwirrung aufzufassen und die philosophische Arbeit als Therapie zu verstehen - dies führt zu einer ganz spezifischen Auffassung dessen, was die Antwort auf eine philosophische Frage sein könnte. Im Gegensatz zu allen wissenschaftlich orientierten Philosophen, ob sie der Tradition und der modernen Logik angehören, will Wittgenstein keine Systeme errichten, keine Erklärungsmodelle schaffen, sondern die philosophische Krankheit heilen (vgl. PU 255). Er will die Probleme nicht lösen, sondern auflösen, so dass sie verschwinden - wie eine Krankheit (vgl. PU 133). Dazu bemerkt er:

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzurechnen, wann ich will. - Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. (PU, 133).

Die Philosophie zur Ruhe zu bringen, das heisst wie schon einmal im *Tractatus*, dem Philosophen das Schweigen beibringen, ihn also zu der Einsicht zu führen, dass sein Reden keinen Sinn haben kann. In der Frühphilosophie steht hinter dieser Überlegung die Überzeugung, nach der die Bedingung *von* Sprache, die logische Form, selbst nicht wieder *durch* Sprache gesagt, sondern nur *in* Sprache gezeigt werden kann. Nun, da Wittgenstein in erster Linie therapeutische Zwecke verfolgt und es zudem die Unterscheidung von Sagen und Zeigen nicht mehr gibt, gestaltet sich der Rahmen, in dem die Thematik des Schweigens angesiedelt ist, anders: In therapeutischer Absicht wendet er sich gegen sprachtheoretische Ansätze, diskutiert - um die wichtigsten Themen zu nennen - Bedeutungstheorien, Sprachkalküle sowie andere Arten von Regelsystemen und versucht deutlich zu machen, dass diese theoretischen Ansätze philosophischen Zwecken nicht dienen können, da sie auf grammatischen Täuschungen beruhen, auf Fehlfunktionen unserer Sprache, die dann auftreten, wenn die Sprache „feiert“ (PU 38). Die Therapie hat daher in weiten Teilen eine negative Stossrichtung. Sie ist Kritik an Theorien, Destruktion oder - wenn man so will - Dekonstruktion von Systemen, Zerstreung von Nebel (vgl. PU 5), Beseitigung von Unsinn und „Aberglauben“ (PU 110), Zerstörung von „Luftgebäuden“ (PU 118). Argumente spielen dabei nach wie vor eine wichtige, wenn auch nur negative Rolle; sie dienen zur Widerlegung, zum Nachweis, dass eine bestimmte philosophische Position verfehlt ist, und haben deshalb in vielen Fällen eine *ex-negatione*-Struktur.

Was Wittgenstein diesen systematischen Ansätzen positiv entgegenzuhalten hat, ist nicht viel, vor allem nicht viel Neues. Denn die ganz normale, alltägliche Sprache, die für ihn nach der grammatischen Wende die Voraussetzung unseres Denkens und Argumentierens darstellt, dürfte allgemein bekannt sein. Deshalb ist Philosophie, wenn sie nicht kritische Ziele verfolgt, „eine Zusammenstellung des längst Bekannten“ (PU 109), „ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“ (PU 127); sie enthält keine philosophische Tiefe (vgl. PU 111), kein „Pathos“ (PU 110), denn alles liegt an der Oberfläche, vor den Augen aller. Unter erneuter Absetzung vom wissenschaftlichen Ansatz schreibt Wittgenstein noch einmal pointiert:

Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären. (PU 128).

Alle, das sind jedoch nicht (nur) die Philosophen, sondern auch ganz normale Menschen - und das ist entscheidend, wenn man Wittgensteins anti-wissenschaftliches Philosophiekonzept noch einmal im Rahmen seiner Entwicklung von der Kontemplation zur Therapie sehen will: Der Gegenstand der Philosophie, der einst das kontemplative Subjekt voraussetzte, um erfasst zu werden, ist nun jedem zugänglich. Im *Tractatus* bedurfte er einer nicht-alltäglichen Haltung, nun ist er von allen erfassbar. Denn das, worauf es in der Philosophie ankommt, erfordert nicht mehr das Heraustreten aus den Sprach- und Lebenszusammenhängen, sondern liegt als Sprach- und Lebenspraxis offen vor den Augen aller.

Diese Überlegungen zum Philosophiebegriff weisen wegen ihres anti-wissenschaftlichen Inhalts eine Besonderheit auf: Sie dürfen, wenn sie selbst nicht Ausdruck der philosophischen Krankheit sein wollen, nicht als philosophische Behauptungen gelesen werden.¹¹⁷ In gewisser Weise stellt Wittgenstein seine Leser damit noch einmal vor eine Situation, die bereits aus dem *Tractatus* bekannt ist und dort dadurch gelöst wurde, dass die unsinnigen Sätzen eine Art Leiter darstellten, an denen der Leser über die Sprache hinaus in kontemplative Höhen steigen konnte. Im Kontext der *Philosophischen Untersuchungen* könnte diese Metapher so reformuliert werden: Wittgensteins Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher ihn versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - *hinabgestiegen* ist in die gelingende Praxis (vgl. T 6.54).

Angesprochen ist an dieser Stelle wieder der Einzelne, der Philosoph, der Leser der *Philosophischen Untersuchungen*, der die Intentionen des Textes nur dann erfasst, wenn er nicht, oder zumindest nicht nur, argumentative Zusammenhänge sucht, sondern erkennt, dass all dies ganz bestimmten therapeutischen Zwecken dient. In der Tat macht bereits der Stil des Buches eine *bloß* argumentative Lesart ausgesprochen schwierig.

1.3 Der Stil der Philosophischen Untersuchungen:

Stilfragen beschäftigen Wittgenstein ein Leben lang;¹¹⁸ auch bei der Niederschrift der *Philosophischen Untersuchungen* spielen sie eine entscheidende Rolle, vor

¹¹⁷ Vgl hierzu auch R. Raatzsch (a. a. O. , 2002, S. 67).

¹¹⁸ Eine detaillierte Analyse zu Wittgensteins Stilproblemen findet sich in J. Schultes Aufsatz *Stilfragen* (in: ders., *Chor und Gesetz*, 1990, S. 59 ff.). Dort untersucht Schulte Wittgensteins Bemerkungen zu Stilfragen vor einem kulturgeschichtlichen Hintergrund, betrachtet sie

allem deshalb, weil die besondere therapeutische Zielsetzung des Werkes ganz spezifische rhetorische Mittel erfordert. Auf die wesentlichen stilistischen Besonderheiten, auf die Unterteilung in Aphorismen, Bemerkungen von unterschiedlicher Länge und auf den dialogischen Aufbau, wurde bereits hingewiesen. Vor dem Hintergrund der oben dargelegten, inhaltlichen Erörterungen Wittgensteins zum therapeutischen Philosophiebegriff wird nun ihre Funktion im Rahmen der Rückführung in alltägliche Sprach- und Lebenszusammenhänge im Einzelnen klar.

Ganz knapp kann dabei die aphoristische Gesamtstruktur behandelt werden: In den therapeutischen Kontext gestellt, verdeutlicht sie über weite Strecken den Heilungsprozess, der laut Wittgenstein bekanntlich dann endet, wenn die philosophischen Probleme, einmal als grammatische Täuschungen erkannt, verschwinden. Unmöglich kann dieser Prozess linear, in einer stringenten Schlussfolge ablaufen, unmöglich kann er zu einem aus Thesen abgeleiteten Resultat führen; vielmehr besteht er darin, dass bestimmte Gedankengänge - wie in einem therapeutischen Gespräch - immer wieder von neuem aufgenommen und die gleichen Punkte „stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt“ (PU, Vorwort) werden, um so die Probleme aus unterschiedlichen Perspektiven anzugehen, sie gewissermaßen abzuarbeiten bis sie verschwunden sind.¹¹⁹ Unterschiedliche Methoden, unter anderem die der Argumentation, werden dabei benutzt; allerdings stehen alle, auch die Argumentation, im Dienste der Therapie.¹²⁰ Einen genaueren Einblick in die Wirkungsweise der Therapie bietet eine Analyse der Dialoge.¹²¹ Die Art, wie diese aufgebaut sind, ist dabei besonders auffällig: Wer ein Gespräch erwartet zwischen Wittgenstein und einem ganz bestimmten Metaphysiker oder Sprachtheoretiker, in dem ersterer letzterem nachweist, dass seine Aussagen unsinnig und deshalb seine Ansichten nicht vertretbar sind, wird enttäuscht. Die Dialoge sind keine konkreten Rekonstruktionen einer Rückführung aus einer bestimmten metaphysischen Position in die Sprachpraxis; vielmehr

jedoch nicht im Zusammenhang mit dem Philosophiekonzept insgesamt und gibt ihnen damit nicht die inhaltliche, methodische Bedeutung, die ihnen eigentlich zusteht.

¹¹⁹ Vgl. hierzu auch E. M. Lange, *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, 1998, S. 33.

¹²⁰ Zur Bedeutung der Argumente in der Therapie vgl. R. Raatzsch, a. a. O., 2002, S. 67.

¹²¹ Vgl. hierzu auch A. Birk, *Therapie oder Täuschung. Vom unterschiedlichen Umgang mit dem Leser bei Ludwig Wittgenstein und Fritz Mauthner*, in: *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren. Beiträge des 24. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, 2000, S. 101-107; dies., *The Later Wittgenstein and His Readers*, in: A. Coliva / E. Picardi, *Wittgenstein Today*, 2004, S. 465-475.

bleiben sie an entscheidenden Stellen vage und undeutlich. Sehr selten sind die expliziten Bezüge, die Wittgenstein zum philosophischen Umfeld herstellt, sei es zu dem seiner Zeit, sei es zu dem der philosophischen Tradition. Folge davon ist, dass man oft nicht genau weiß, gegen wen oder was die einzelnen Überlegungen gerichtet sind. Zudem ist an vielen Stellen nicht sofort oder nicht eindeutig auszumachen, hinter welchem der Gesprächspartner Wittgenstein selbst sich verbirgt. Oft redet ein nicht weiter definiertes Ich; häufig wird ein fiktives Du angesprochen oder ein Wir unterstellt, wobei der Text selbst nicht verrät, wer mit dem Ich, dem Du und dem Wir gemeint ist, ob Wittgenstein, ein Vertreter der sprachtheoretischen Moderne oder ein Philosoph der Tradition. Unklar ist manchmal auch die Anzahl der am Gespräch beteiligten Personen: Sind es tatsächlich nur zwei oder ist nicht ab und an eine dritte Stimme zu verzeichnen?¹²²

Darüber hinaus enthalten viele Paragraphen Aufforderungen, denen im Text niemand nachkommt, oder Fragen, auf die sich keine Antworten finden.

An den Maßstäben einer wissenschaftlich orientierten Philosophie gemessen, lässt ein solches Werk ganz klar zu wünschen übrig sowohl auf Grund der Unklarheiten hinsichtlich des thematischen Bezugs als auch wegen der Unvollständigkeiten, die durch unbeantwortete Fragen und nicht befolgte Aufforderungen entstehen. Werden die *Philosophischen Untersuchungen* jedoch in einen weiteren rhetorischen Rahmen gestellt, in dem nicht nur das Geltung hat, was klar sagbar ist, so kann die Unklarheit als Unbestimmtheit und die Unvollständigkeit als Offenheit gesehen werden, womit dem Text zwei Aspekte abgewonnen sind, die in der literarischen Tradition eine wichtige Funktion haben. Wie schon der *Tractatus* zeichnet sich auch Wittgensteins zweites Buch durch eine sogenannte Appellstruktur¹²³ aus (I. Teil, 4.2.2), die den Leser zu eigenen Überlegungen veranlassen soll. Denn auf Grund der Unbestimmtheit und Offenheit hat er eine interpretatorische Leistung zu vollbringen, vollzieht also den vorgegebenen Gedankengang nicht bloß nach, sondern denkt selbst, kommt zu eigenen Ergebnissen, Schlüssen, Sichtweisen – und wird auf diese Weise durch die Lektüre therapiert. Die *Philosophischen Untersuchungen* handeln daher nicht nur von der Philosophie als Therapie, sondern sie sind selbst Therapie.¹²⁴ Sie sind darauf angelegt, den Leser in ein

¹²² Die These, dass die *Philosophischen Untersuchungen* ein über zwei Stimmen hinausgehendes polyphones Gespräch darstellen, das es Wittgenstein erlaubt, sich nicht dogmatisch festzulegen, wird etwa von A. Pichler vertreten (a. a. O., S. 172).

¹²³ Vgl. zur literarischen Funktion des Appells W. Iser, a. a. O., 1970.

¹²⁴ Vgl. P. Philipp, *Nachwort* zu Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, 1990, S. 424-485.

therapeutisches Gespräch zu verwickeln, ihn in den Überlegungsprozess einzubeziehen und zum eigenen Denken anzuregen. Wie dies gelingen kann, zeigt ein Blick auf einige signifikante Beispiele, durch die Offenheit und Unbestimmtheit der *Philosophischen Untersuchungen* deutlich gemacht werden können.

Durch offene Textstellen, wie unbeantwortete Fragen oder nicht befolgte Aufforderungen, wird der Leser ganz direkt angesprochen. Er muss das tun, was im Text unterlassen wird. Dabei sind Aufforderungen in den *Philosophischen Untersuchungen* recht häufig. Sie bestehen etwa darin, sich Sprachspiele auszudenken und diese dann zu betrachten, einen Schüler aufzufordern, eine begonnene mathematische Reihe fortzuführen und dabei eine bestimmte Regel anzuwenden, Gefühls- oder Seelenzustände zu beschreiben sowie Bilder auf die eine oder andere Weise zu sehen, um hier nur einige zentrale Themen knapp anzuschneiden. In allen diesen thematisch teils sehr verschiedenen Fällen soll der Leser dazu angehalten werden, *tatsächlich* der Aufforderung nachzukommen und sich etwa ein Sprachspiel über Platten und Würfel ausdenken (vgl. PU 21), einen Schüler dazu zu bewegen, die mathematische Reihe $+2$ über 1000 fortzuführen (vgl. PU 185), ein Gefühl bzw. einen Geschmack wie das Aroma des Kaffees zu beschreiben (vgl. PU 610) oder ein Bild wie den berühmten Hasen-Entenkopf auf die eine oder andere Weise zu sehen (vgl. PU Iixi, S. 317).

Ebenso zahlreich wie Aufforderungen sind Fragen in den *Philosophischen Untersuchungen*. Durch sie soll der Leser dazu bewegt werden, Ergebnisse, die der Text nahe legt, selbst zu formulieren. Dies geschieht etwa am Anfang des Buches, im Rahmen der kritischen Überlegungen zu hinweisenden Definitionen, die zu einem gebrauchssprachlichen, pragmatischen Verständnis der Wortbedeutung hinleiten: Nachdem Wittgenstein in einer Reihe von Bemerkungen darauf aufmerksam gemacht hat, dass die hinweisende Definition nur dann zur Wortklärung dienen kann, wenn bereits klar ist, welche Rolle das Wort im Sprachgebrauch überhaupt spielen soll und man deshalb schon etwas wissen (oder können) muss, um nach der Benennung fragen zu können, wendet er sich mit folgenden Worten provozierend an den Leser: „Aber was muss man wissen?“ (PU 30). Die Antwort, die diese Frage verlangt, verhilft dem Leser dazu, sich den gerade entwickelten gebrauchssprachlichen Bedeutungsbegriff noch einmal zu vergegenwärtigen, sich also noch einmal klarzumachen, dass die Wortbedeutung sich nicht aus der schlichten Zuordnung von Zeichen und Gegenstand erklären lässt, sondern erst durch die Verwendung erfassbar wird.

Eine ähnliche Funktion haben Fragen, wenn sie am Anfang eines Themenkomplexes stehen; sie fordern den Leser heraus, eine Antwort zu geben, deren Plausibilität er im Folgenden zu überprüfen hat. Dies geschieht etwa zu Beginn der Diskussion des Regelbegriffs. Das in diesem Zusammenhang zentrale Problem, wie ein Schüler eine mathematische Reihe fortsetzen und damit die Regel bzw. die Formel aus einer bestimmten Anzahl von Anwendungen ableiten kann, leitet Wittgenstein mit folgender Frage ein:

Wie aber, - hat nun der Satz »Jetzt kann ich fortsetzen« (...) das Gleiche geheißen, wie »Jetzt ist mir die Formel eingefallen«, oder etwas anderes? (PU 183).

Erst danach zeigt er, welche Probleme auftreten im Zusammenhang mit Formeln und ihrer Anwendung, mit Regeln und dem Befolgen derselben.

Darüber hinaus dienen Fragen oft zum Zweck eines Problemaufrisses; sie verhelfen dem Leser dazu, sich unterschiedliche philosophische Fragestellungen zu vergegenwärtigen, so zum Beispiel das Leib-Seele-Problem, das seine klassische Ausführung bei Descartes erhält und dort in dem Zweifel gipfelt, ob sich hinter den Kleidern und Hüten der Menschen, die man etwa auf der Straße sieht, nicht Automaten verbergen.¹²⁵ Den cartesischen Gedanken fast dem Wortlaut nach aufgreifend fragt Wittgenstein:

Könnte eine Maschine denken? - Könnte sie Schmerzen haben? - Nun, soll der menschliche Körper so eine Maschine heißen? (PU, 359).

Die drei hier skizzierten Fälle sind typisch für Fragen, wie sie in den *Philosophischen Untersuchungen* vorkommen. Diesen könnten ergänzend viele andere Beispiele mit unterschiedlichen Funktionen hinzugefügt werden. So verschieden die Fragen jedoch im Einzelnen auch sein mögen, immer ist mit ihnen der an den Leser gerichtete Appell verbunden, eine Antwort zu finden, die der Text selbst nicht, oder zumindest nicht sofort gibt, und damit dessen Offenheit durch aktive Teilnahme an der vorgegebenen Überlegung zu beseitigen.

Zu aktivem, eigenständigem Denken wird der Leser auch durch die Unbestimmtheitsstellen angehalten, die in den *Philosophischen Untersuchungen* ebenso zahlreich vorhanden sind wie unbeantwortete Fragen und nicht befolgte

¹²⁵ R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 1960, S. 28.

Aufforderungen. Allem voran ist hier die Tatsache zu nennen, dass Wittgenstein nur ganz selten den Problembereich anspricht, auf den sich seine Bemerkungen beziehen, dass er nur an ganz wenigen Stellen explizit auf die Tradition, auf die aktuelle philosophische Diskussion oder auf seine eigene Frühphilosophie eingeht. Ein Beispiel dieser ganz spezifischen Art des Verschweigens ist die oben zitierte Textstelle zum Leib-Seele-Problem, an der der Leser durch Fragen dazu gebracht wird, sich die Problemstellung zu vergegenwärtigen und in den traditionellen Kontext einzuordnen, der nirgends erwähnt wird. Das therapeutische Ziel, das dadurch erreicht wird, besteht darin, dass der Einzelne, je nachdem wie er die Frage beantwortet, eine philosophische Position einnimmt oder sie ablehnt, ohne dabei unbedingt sofort zu wissen, um welche es sich handelt. Unbelastet geht er an den Text heran, wird in die Problemstellung hineingezogen, macht sie sich im Frage-Antwort-Spiel zueigen und bemerkt oft erst nach einiger Zeit, in welcher Tradition er sich befindet - wenn es ihm überhaupt gelingt, dies eindeutig auszumachen. Denn nicht immer sind Wittgensteins implizite Bezüge so klar wie im Fall des Leib-Seele-Problems; der philosophische Kontext kann wesentlich versteckter sein. Selbst professionelle Leser müssen oft einige Mühe aufwenden, um diesen zu erfassen. Kommentare, die unter anderem eine solche Zielsetzung verfolgen, zeigen dies ganz deutlich. In erster Linie ist in diesem Zusammenhang die äußerst umfangreiche und detaillierte Untersuchung von Baker und Hacker *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations* zu nennen, die die Analysen der verschiedenen Paragraphen durch Essays zum philosophiehistorischen Hintergrund und anderen einschlägigen Themen begleiten. Ein Blick auf den ersten Essay mit dem Titel *Augustin's Picture of Language: das Wesen der Sprache* macht bereits klar, dass die Autoren (in ihrer Eigenschaft als professionelle Leser) die moderne Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie ausfindig zu machen suchen, die sich hinter Wittgensteins Kritik an dem mittelalterlichen Denker Augustinus verbirgt: In der Tat handelt es sich dabei um eine Auseinandersetzung mit Russell, Frege und der Philosophie des *Tractatus*, die in ihren Einzelheiten nicht unbedingt sofort, sondern erst nach einiger Überlegung klar wird. Die hier vorhandenen Unbestimmtheiten versuchen Baker und Hacker dadurch zu beseitigen, dass sie eine genaue Analyse durchführen, die im Detail zeigt, wie stark die Anfangsüberlegungen Wittgensteins zum gebrauchssprachlichen Bedeutungsbegriff als Kritik an diesen beiden Autoren und an den Ansichten, die im *Tractatus* vertreten werden, zu lesen sind. Obwohl die Kommentatoren damit Wittgensteins therapeutischen Intentionen zuwiderhandeln, indem sie etwas tun, was alle Leser

selbst tun sollten, helfen sie so den ungeschulten unter ihnen, bis zu einem gewissen Grade Klarheit zu schaffen in einem Text, der ansonsten noch genügend Unbestimmtheiten aufweist.

Der wohl wirksamste Appell, diese durch eigenes Denken zu beseitigen, besteht darin, dass Wittgenstein in den therapeutischen Gesprächen nicht nur diejenigen, gegen die er sich wendet, sondern auch sich selbst versteckt. Ohne zu wissen, was der Autor der *Philosophischen Untersuchungen* meint, steht der Leser an vielen Stellen vor der Wahl, sich mit dem Ich oder dem Du im Dialog zu identifizieren, den einen oder anderen Part im Gespräch zu übernehmen, gegebenenfalls die Position zu wechseln, wenn bestimmte Überlegungen des Gesprächspartners, mit dem er sympathisiert hat, nicht mehr einleuchten, um so seine eigene Auffassung zu finden. - Wie stark Wittgenstein oft mit seiner Ansicht zurückhält, zeigt wieder ein Blick auf seine professionellen Leser, auf ihre zum Teil langen und heftigen Diskussionen darüber, was der Autor der *Philosophischen Untersuchungen* an bestimmten Stellen seines Werkes *eigentlich* meine. Erinnert sei in diesem Rahmen an die in den 80er und 90er Jahren so lebhaft geführte Debatte um den hier bereits erwähnten Regelbegriff, die ihren Anfang nimmt mit der provozierenden These des Logikers Kripke, Wittgenstein vertrete ein sogenanntes „sceptical paradox“.¹²⁶ Kripkes Lesart erweckte bekanntlich heftigen Widerspruch. Überzeugte Wittgensteinianer wie etwa Malcolm oder Baker und Hacker versuchten Kripke zu widerlegen: Wittgenstein sei kein Skeptiker, es ginge ihm nicht darum, ein neues Paradox der Sprachphilosophie zu entwickeln, sondern dem gebrauchssprachlichen Bedeutungsbegriff einen anderen Aspekt abzugewinnen, nämlich den des Befolgens einer Regel in der Praxis.¹²⁷ Festgemacht werden können diese divergierenden Ansichten an den unterschiedlichen Interpretationen des kurzen Satzes: „Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.“ (PU 201). Während Kripke davon ausgeht, dass Wittgenstein diesen Satz ernst meint, sehen Autoren wie Malcolm oder Baker und Hacker dahinter eher eine (ironische) Bemerkung, die auf die Widerlegung eines ganz bestimmten, falsch verstandenen Regelbegriffs abzielt. Nun mag zwar eine genauere philologische Untersuchung, wie sie etwa von Baker und Hacker durchgeführt wurde, zeigen, dass Kripkes Interpretation letztendlich nicht haltbar ist, allerdings führt dies nicht an dem

¹²⁶ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982.

¹²⁷ Vgl. hierzu hauptsächlich G. Baker/ P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, 1984; ders., *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, 1985.

Tatbestand vorbei, dass sich weder in der Bemerkung 201 noch im dazugehörigen thematischen Umfeld ein Hinweis findet, wie der Satz zu lesen ist. Eine Unbestimmtheitsstelle liegt vor, die der Leser zu beseitigen hat. Die Diskussionen, die dadurch entstehen, sind sicherlich ganz im Sinne des Autors, denn sie führen zu einer eingehenden Auseinandersetzung des einzelnen Lesers mit dem Problem der Regel und des Regelfolgens, wenn auch nicht immer zur Rückkehr in die Sprach- und Lebenspraxis. Doch dies ist lediglich als ein Scheitern zu werten, in dem jede Therapie enden kann.

Ziel bleibt freilich ihr Gelingen, die Heilung von der philosophischen Krankheit, die Auflösung der metaphysischen Fragestellungen, das Verschwinden der Probleme, die Bereinigung der Sprache von grammatischen Täuschungen und die Dekonstruktion irreführender Systeme sowie die Desillusionierung des Lesers, der unter der Oberfläche der Sprache Tieferes zu entdecken hofft und dadurch meint, die gewöhnlichen Alltagsansichten verbessern zu können.

Im Rahmen dieser Zielsetzungen müssen auch die Überlegungen zum Solipsismus gesehen werden. Wichtig wird dabei wieder die Unterscheidung zwischen dem Solipsisten, der metaphysische Behauptungen aufstellt, um die gewöhnlichen Ansichten des Mannes auf der Straße zu korrigieren, und demjenigen, der die Dinge lediglich anders sieht als die Anderen. Während letzterer keiner grammatischen Illusion unterliegen kann, da es ihm lediglich um eine Sichtweise geht, ist erster den sprachlichen Täuschungen ausgesetzt, die ihn therapiebedürftig machen. Durch Unbestimmtheit und Offenheit ist daher auch die Textstelle charakterisiert, die im allgemeinen als Widerlegung des in der epistemischen Tradition stehenden Solipsisten gilt, der entgegen der alltäglichen Auffassung behauptet, seine unmittelbar gegenwärtige Erfahrung sei die Realität. Es handelt sich dabei um das sogenannte „Privatsprachenargument“.

2. Das Privatsprachenargument

Ohne Zweifel gehört das Privatsprachenargument zu den am häufigsten diskutierten, komplexesten und deshalb immer wieder neu gedeuteten Themen der *Philosophischen Untersuchungen*. Umstritten ist dabei nicht nur die Frage, ob Wittgenstein recht habe oder nicht, sondern auch Inhalt und Umfang des Arguments, denn es finden sich, ebenso wenig wie an anderer Stelle in

Wittgensteins zweitem Buch, Kapitelüberschriften, die inhaltliche Vorgaben machen und ganz bestimmte Textteile als zusammengehörig auszeichnen könnten. Die Meinungen hinsichtlich dessen, was das Privatsprachenargument sei, was Wittgenstein damit verteidige und was er kritisiere, gehen stark auseinander. Sie reichen von der Ansicht, die Überlegung sei Teil einer umfassenden Diskussion zum Thema Regel-folgen,¹²⁸ über die Lesart, nach der Wittgenstein sich gegen die philosophische Tradition, insbesondere gegen den klassischen erkenntnistheoretischen Idealismus wende,¹²⁹ bis zu der pluralistischen Auffassung, beim Privatsprachenargument handele es sich nicht nur um ein Problem, sondern um einen ganzen Komplex von Fragestellungen.¹³⁰

Bereits die Einordnung in den philosophischen Kontext bereitet offensichtlich einige Mühe, denn wie an vielen anderen Stellen der *Philosophischen Untersuchungen* findet sich kein expliziter Hinweis darauf, welchen Philosophen, welche Auffassung, welche geistige Strömung Wittgenstein kritisiert, wen oder was er verteidigt. Der Leser ist mit Unbestimmtheiten konfrontiert, die von seiner Seite einer Bestimmung bedürfen. Klarerweise sind nicht alle Leser gleichermaßen in der Lage, dies zu tun. Hilfestellungen im Sinne eines erläuternden Kommentars sind daher nützlich; sie können zumindest den historischen Hintergrund, aus dem die Überlegungen entstanden sind, klären und dadurch Plausibilitäten schaffen hinsichtlich der Intentionen des Autors.

Eine philologische Untersuchung steht daher am Anfang der vorliegenden, historisch-systematischen Analyse des Privatsprachenarguments. Dabei geht es nicht darum die Manuskriptlage der unmittelbaren Vorarbeiten zu den *Philosophischen Untersuchungen* aufzuarbeiten;¹³¹ vielmehr soll der Bogen weiter, zurück zur Zwischenphase gespannt werden. Insbesondere gilt es dabei zu zeigen, dass Wittgenstein mit der Idee der privaten Sprache an die Überlegungen zur Sprache des Gesichtsfeldes aus dem *Big Typescript* anknüpft (vgl. II. Teil, 2.3) und sein damaliges Vorhaben, eine phänomengerechte Sprache zu entwickeln, kritisch zurechtrückt, indem er deutlich macht, dass diese Sprache schließlich doch wieder

¹²⁸ Vgl. S. Kripke, a. a. O..

¹²⁹ Vgl. etwa P. M. S. Hacker, a. a. O., 1978, S. 289; A. Kenny, *Wittgenstein*, 1974, S. 208.

¹³⁰ Vgl. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and Mind*, 1990. J. Schulte, a. a. O., 1992, S. 194.

¹³¹ Eine Untersuchung des Privatsprachenarguments, in der die verschiedenen Manuskriptversionen eingehend Berücksichtigung finden, legt P. M. S. Hacker vor (a. a. O., 1990).

als Ausdrucksform des erkenntnistheoretischen Solipsisten zu verstehen ist, für den er selbst nie Sympathien aufgebracht hat.¹³²

Auf diese Bestimmung der privaten Sprache als solipsistische Sprache folgt die Darstellung der Therapie durch das Privatsprachenargument. Wittgenstein arbeitet hier wie in anderen Fällen hauptsächlich mit dem Mittel des Appells. Er schreibt kurze Dialoge, ohne sofort seine Meinung kenntlich zu machen, formuliert Aufforderungen, denen nachgekommen werden muss, stellt Fragen, die eine Antwort verlangen, und involviert so den idealistisch oder solipsistisch orientierten Leser in einen Denkprozess, an dessen Ende der Verzicht auf metaphysische Behauptungen stehen soll. Wie schon in der Zwischenphase dienen ihm als Beispiele verschiedene Schmerzäußerungen, mit denen er nun allerdings therapeutisch umgeht. Dabei durchreist er das Gebiet des sprachlichen Ausdrucks von Schmerzen „kreuz und quer“ (PU, Vorwort), beleuchtet die Thematik unter unterschiedlichen Aspekten und kreist in Gedanken immer wieder um die Sprachproblematik, für die er trotz großer Anstrengung in den Jahren nach 1929 keine befriedigende Lösung finden konnte. Drei Schritte können im wesentlichen unterschieden werden: Am Anfang der Therapie untersucht Wittgenstein die Rede von Empfindungen in der alltäglichen Sprache, vor allem im Hinblick auf ihren eventuellen idealistischen Gehalt; er wendet sich dabei gegen die Erkenntnistheoretiker der Tradition, die in naivem Umgang mit der alltäglichen Sprache ihre Behauptungen formulieren und dabei unsinnige Sätze produzieren (PU 243-257). Danach erfolgt die Rückführung des Idealisten oder Solipsisten, der sich der Sprachproblematik bewusst ist und meint, dieser durch eine adäquate idealistische bzw. solipsistische Empfindungssprache begegnen zu können (PU 258-262). Ergänzend dazu thematisiert und kritisiert Wittgenstein schließlich eine Variante des sprachbewussten Erkenntnistheoretikers, der Schmerzäußerungen durch eine private Zusatzbedeutung zu bereichern sucht, um so der normalen

¹³² Auf die Verbindung zwischen Privatsprachenargument und Idealismus bzw. Solipsismus macht Wittgenstein selbst aufmerksam in einer der Vorarbeiten (MS. 165, 102), die er zu den *Philosophischen Untersuchungen* erstellt. (Vgl. dazu die genaueren Ausführungen von P. M. S. Hacker, a. a. O., S. 19). Dennoch ist es natürlich richtig, wenn man wie Hacker darauf aufmerksam macht, dass Wittgenstein mit seinen Überlegungen zur privaten Sprache neben der Epistemologie eine ganze Reihe von anderen Themenbereichen tangiert, die von der Rede über Empfindungen bis zu der Beziehung von geistigen Zuständen und dem entsprechenden Verhalten reichen.

Auffassung von Schmerz ein idealistisches Verständnis hinzufügen zu können (PU 263-275).¹³³

Nach der Darstellung der Therapie bleibt abschließend noch die Frage zu erörtern, welche Vorteile diese neue Vorgehensweise gegenüber einer traditionellen Begründung mit sich bringt. In den Blick gerät dabei wieder das alte existentielle Anliegen Wittgensteins, das Verhältnis von Ich und Welt zu klären, in dessen Dienst letztendlich auch das Privatsprachenargument steht.

2.1 Die Idee der privaten Sprache:

Wittgenstein beschreibt die private Sprache zum ersten Mal in PU 243:

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 nicht verstehen. (PU 243).

Deutlich klingen hier Themen aus der Zwischenphase an: Es geht um die unmittelbare Empfindung, um das direkt Wahrgenommene, „das Phänomen“, wie Wittgenstein sich einige Jahre vorher ausdrückte. Auch die Idee, dafür eine spezielle, phänomengerechte Sprache zu schaffen, die zu den wichtigsten Themen nach 1929 gehörte, wird wiederaufgenommen. Gleichzeitig erfolgt die erneute Herstellung der ursprünglichen Verbindung von Solipsismus und Wahrnehmungsphänomenen, die anfangs, im phänomenologischen Ansatz von 1929/30 vorhanden war, dann aber im *Big Typescript* aufgegeben wurde (vgl. II. Teil, 2). Nun, in den *Philosophischen Untersuchungen* spricht Wittgenstein von „inneren Erlebnissen“ und nennt die unmittelbaren Empfindungen und Wahrnehmungen „privat“. Er hebt damit den subjektiven Aspekt des Phänomens

¹³³ Viele Autoren rechnen zum Privatsprachenargument auch noch eine Reihe von Paragraphen nach PU 275, in denen Wittgenstein vor allem die Beziehung zwischen geistigem Zustand und entsprechendem Verhalten behandelt. Die hier vorliegende Einschränkung des Arguments auf PU 243-275 erklärt sich aus der in diesem Kapitel vorliegenden Zielsetzung, nämlich den Nachweis zu erbringen, dass Wittgenstein vor allem um die Widerlegung einer

hervor, den er seit dem *Big Typescript* nicht weiter beachtete, und stellt die Frage nach einer adäquaten Sprache noch einmal, betont aber, dass sich die Wörter dieser Sprache auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann, dass also ein Anderer diese Sprache, so phänomengerecht sie auch sein mag, nicht versteht.

Bei dieser Neuformulierung einer alten Problemstellung hat wohl William James Pate gestanden, dessen Buch *The Principles of Psychology* Wittgenstein bekanntlich genau gelesen hat.¹³⁴ Dass er sich höchstwahrscheinlich auch von den dort dargelegten Inhalten anregen ließ, zeigen die Ähnlichkeiten, die zwischen seinen Gedanken und denen von William James bestehen. Obwohl James letztendlich psychologische Interessen verfolgt, geht es auch ihm darum, eine ideale, um nicht zu sagen *adäquate* Sprache der Wahrnehmungen und Empfindungen zu schaffen, ein spezielles Vokabular für „the bare phenomenal fact of consciousness“¹³⁵. Als besonders interessant erweist sich dabei, dass auch James im Bereich der Wahrnehmung und Empfindung von „Phänomenen“ spricht und damit dieselbe Terminologie benutzt wie Wittgenstein in der Zwischenphase. Allerdings ist die prinzipielle Zielsetzung bei James eine andere: Er will nicht das Phänomen vom Subjekt befreien, sondern lediglich das Subjekt aus psychologischer Perspektive betrachten. In diesem Sinne verliert er nicht wie Wittgenstein im *Big Typescript* den subjektiven Aspekt der Wahrnehmung und Empfindung aus den Augen, sondern will ihn lediglich anders, nämlich psychologisch, verstanden wissen. Allerdings gelingt ihm dies nur sehr bedingt. Wenn er behauptet, dass man durch Introspektion seine eigenen Bewusstseinszustände entdecken könne,¹³⁶ so ist es nur ein kleiner Schritt zu der idealistischen Ansicht, dass man (nur) durch Introspektion von ihnen wissen könne. Ganz besonders deutlich wird dies an der Stelle, an der James „a special vocabulary for subjective facts“¹³⁷ schaffen und dabei durch Introspektion Empfindungen benennen will, um den Phänomenbereich der Wahrnehmung auf diese Weise besser verstehen zu können, denn die dabei entstehende, ideale psychologische Sprache ist eine Sprache des Einzelnen, die er, aber kein anderer versteht.

Wenn Wittgenstein also in den *Philosophischen Untersuchungen* die Möglichkeit einer sogenannten „privaten Sprache“ thematisiert, so lässt er sich von William

phänomengerechten privaten Sprache bemüht ist, die er am Anfang der Zwischenphase zu entwickeln sucht. Wesentlich dafür sind PU 243-275.

¹³⁴ Vgl. M. McGinn, a. a. O., 1997, S. 117 ff..

¹³⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, 1981, S. 185.

¹³⁶ W. James, a. a. O., S. 185.

¹³⁷ W. James, a. a. O., S. 173.

James anregen. Seine Gedanken aus der Zwischenphase im Sinne von James berichtend, stellt er die Wahrnehmungssprache dar als eine Sprache, die sich auf etwas bezieht, wovon nur der Sprecher wissen kann; so spricht er ihr privaten Charakter zu. Mit dieser Korrektur ist wieder die Verbindung hergestellt zur Tradition, zum Idealismus und Solipsismus, den philosophischen Positionen also, die Wittgenstein gegen Ende der Zwischenphase, im *Big Typescript*, von der Thematik der Wahrnehmung getrennt verstanden wissen will.

Der hier skizzierte biographische Rahmen ist richtungsweisend bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, welche Intentionen Wittgenstein mit dem Privatsprachenargument verfolge. Vor dem Hintergrund der in der Zwischenphase erörterten Problemstellungen und der Lektüre von William James *The Principles of Psychology* erscheint das Argument als Kritik an der erkenntnistheoretischen Tradition. So mögen die Paragraphen, die dem Privatsprachenargument zugerechnet werden, zwar eine Auseinandersetzung enthalten mit den psychologischen Begriffen insofern sich die Psychologie am Anfang des vergangenen Jahrhunderts als Wahrnehmungstheorie aus der Erkenntnistheorie herausgebildet hat; auch haben sie Relevanz im Rahmen einer Sprachtheorie, in der es darum geht nachzuweisen, dass die Bedeutung eines Wortes nur öffentlich, niemals aber privat festgesetzt werden kann; ihr eigentliches Ziel ist es jedoch, eine im Denken von Wittgenstein schon lange vorhandene und für diesen Philosophen existentiell bedeutungsvolle Thematik erneut zu klären, nämlich die der Beziehung zwischen Ich und Welt: Ein falsch verstandenes, idealistisches bzw. solipsistisches Sprach- und Weltverständnis soll beseitigt werden, nach dem die Meinung des normalen Mannes auf der Straße sowie sein unproblematischer Umgang mit der Welt durch ein ganz spezielles Wissen um die eigene Innenwelt verbessert und korrigiert werden soll.

Um dieses Ziel zu erreichen, versucht Wittgenstein seinen Leser therapeutisch aus den Höhen erkenntnistheoretischer Überlegungen in die gelingende Praxis zurückzuleiten und zur Einsicht zu führen, dass idealistische und solipsistische Aussagen nicht tiefere Wahrheiten vermitteln, sondern grammatischen Unsinn darstellen, der weniger Ausdruck metaphysischen Wissens als vielmehr ein Symptom sprachlicher Verwirrungen ist. Insgesamt steht die Rückführung des erkenntnistheoretischen Idealisten und Solipsisten natürlich im Rahmen einer generellen Therapie, die in den *Philosophischen Untersuchungen* auch an Vertretern anderer metaphysischen Positionen durchgeführt wird. Dabei ist der Leser mit Wittgensteins Philosophiebegriff und seiner Grundüberzeugung, dass die Sprach- und Lebenspraxis nicht berichtigt werden könne und die Philosophie

deshalb alles so lassen müsse, wie es sei (vgl. PU 124), schon vorher konfrontiert. Er liest das Privatsprachenargument nicht isoliert, sondern stellt es bereits in den Kontext des vorher Gesagten, weiß also, wie wichtig die normale, die alltägliche Sprache und die dort üblichen Wortverwendungen für Wittgensteins Überlegungen sind.

2.2 Die Rede von Empfindungen in der alltäglichen Sprache:

„Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen?“ (PU 244) lautet die erste Frage in dem therapeutischen Gespräch über Empfindungsprädikate.¹³⁸ Wittgenstein lenkt damit die Aufmerksamkeit des Lesers sofort auf die alltägliche Sprache und betont anschließend, dass dort die Rede von Empfindungen keine Schwierigkeiten bereite: „(...) denn reden wir nicht täglich von Empfindungen und benennen sie?“ (PU 244). Bedenkt man, dass das Spezifikum der Empfindungen ihr noch genauer zu bestimmender subjektiver Charakter ist, auf den sich Idealisten und Solipsisten ja immer wieder beziehen, so stellt sich im Anschluss folgende Frage: „Aber wie wird die Verbindung des Namens mit dem Benannten hergestellt?“ (PU 244).

Angesprochen ist mit dieser Frage das Thema der Festsetzung der Wortbedeutung. Eine wesentliche Rolle spielt in diesem Zusammenhang natürlich Wittgensteins gebrauchssprachliche Grundüberzeugung, dass die Bedeutung eines Wortes in der Sprachpraxis konstituiert werde und in der Verwendung bestehe, die man dort erlerne. Wendet man diese Überzeugung auf die Empfindungsprädikate an, so lautet die Antwort auf die oben zitierte Frage:

Die Frage ist die gleiche wie: 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 Schmerzbenehmen. (PU 244).

¹³⁸ Auf den Gesprächscharakter des Privatsprachenarguments weisen verschiedene Autoren hin. Mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt S. Cavell dieses Thema (*The Claim of Reason*, 1979, S. 343 ff.), allerdings stellt er ebenso wenig wie die anderen Autoren eine Beziehung zwischen dem Stil und den therapeutischen Intentionen her, die Wittgenstein verfolgt.

Die Verwendung des Wortes „Schmerz“ wird in diesem Paragraphen als „Schmerzbenehmen“ verstanden, das es dem Kind erlaubt, sein Gefühl zu *artikulieren*, ohne dabei zu weinen oder zu schreien.¹³⁹ Im Rahmen des gebrauchssprachlichen Ansatzes bedeutet dies, dass die Bedeutung des Wortes sich in der normalen Sprache nicht auf einen privaten Wahrnehmungsgegenstand bezieht, den jeweils nur der Einzelne kennt, sondern dass der Satz „Ich habe Schmerzen“ eine neue, allen anderen zugängliche Verhaltensweise ermöglicht. Idealisten oder Solipsisten sollen mit dieser Bemerkung darauf aufmerksam gemacht werden, wie wenig das Kind beim Erlernen dieses artikulierten Schmerzbenehmens seine Aufmerksamkeit auf sein Inneres richten muss, um zu beobachten, was dort geschieht.

Dabei ist sich Wittgenstein wohl durchaus darüber im Klaren, dass Erkenntnistheoretiker, die ja ein tieferes als das alltägliche Wissen suchen, durch den schlichten Hinweis auf die funktionierende Praxis, durch diese Vergegenwärtigung der normalen Sprache nicht überzeugt werden können. Bereits im *Blauen Buch* schreibt er ja, dass der philosophische Angriff auf den *Common Sense* nicht dadurch abgewehrt werden könne, dass man die *Common-Sense*-Ansicht wiederholt (vgl. II. Teil, 3.3). Aus diesem Grunde beschreibt Wittgenstein auch in den *Philosophischen Untersuchungen* Idealisten und Solipsisten als diejenigen, die aller Wahrscheinlichkeit nach weiterhin meinen, bei genauerer, philosophischer Betrachtung werde deutlich, dass Empfindungen privat, d. h. jeweils nur dem Einzelnen zugänglich seien. Er führt die Therapie also weiter und stellt, auf die idealistische und solipsistische Themenstellung konzentriert, folgende Frage: „Inwiefern sind meine Empfindungen *privat*?“ (PU 246). Eine für die erkenntnistheoretische Tradition recht typische Antwort findet sich, gewissermaßen als Gedächtnisstütze für den Leser, gleich anschließend im Text: „Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten.“ (PU 246).

Durch diese Bemerkung weitet sich die Untersuchung der Empfindungsprädikate aus auf die Thematik des Wissens und Erkennens; sie gestaltet sich im Folgenden als Auseinandersetzung mit der idealistischen Auffassung, dass nur ich wirklich

¹³⁹ Dieser Ansatz wurde häufig behaviouristisch missverstanden, obwohl Wittgenstein selbst immer wieder beteuert, kein Behaviourist zu sein und zudem seine Darstellung der Ausdrücke für Seelisches mit dem Behaviourismus nicht zu vereinbaren ist (vgl. J. Schulte, *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, 1987, S. 147 ff.; ders., 1992, a. a. O., 1992, S. 202).

wissen kann, ob ich Schmerzen habe. Dazu wird im Text ein therapeutisches Gespräch geführt zwischen dem Idealisten bzw. Solipsisten und demjenigen, der diese Positionen kritisiert und im Fall des Privatsprachenarguments relativ schnell mit Wittgenstein zu identifizieren ist.

Der Kritiker wendet gegen die idealistische These, nach der nur ich selbst wirklich um meine Schmerzen wissen kann, unter Rückbezug auf das gebrauchssprachliche Verständnis der Wortbedeutung ein:

Das ist in einer Weise falsch, in einer andern 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. (PU 246).

Mit diesem Einwand beginnt der eigentliche Rückführungsprozess von der metaphysischen Behauptung in die normale Sprache: Noch einmal wird auf die alltägliche Wortverwendung verwiesen; allerdings nicht um zu zeigen, dass idealistische Überlegungen im Alltag keine Rolle spielen, sondern vor allem um deutlich zu machen, dass auch in der Erkenntnistheorie die normale, alltägliche Sprache benutzt wird. Idealisten und Solipsisten sind an diese Sprache und die dort üblichen Wortverwendungen gebunden, solange sie Behauptungen aufstellen und etwas zu sagen versuchen. Daher soll der erneute Hinweis auf die normale Verwendung von Schmerzäußerungen nicht nur die Alltagssprache vergegenwärtigen, sondern auch den Leser darauf aufmerksam machen, dass Philosophen, ebenso wie alle anderen Menschen, diese Sprache benutzen, wenn sie alltägliche Ansichten und Meinungen zu korrigieren versuchen. In diesem Sinne fährt der Kritiker in seiner Argumentation folgendermaßen fort:

Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen - außer etwa, dass ich Schmerzen habe?

Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindungen *nur* durch mein Benehmen, - denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie (die Schmerzen). Ich *habe sie*. (PU 246).

Der Satz „ich habe Schmerzen“ ist also keine Behauptung, die geäußert wird nach aufmerksamer Beobachtung der Innenwelt, sondern er stellt ein bestimmtes, artikuliertes Schmerzverhalten dar, mit dem keinerlei Introspektion verbunden ist: Wenn ich von meinen Schmerzen rede, so bringe ich damit zum Ausdruck, dass ich

etwas *habe*, nicht aber, dass ich etwas *weiß* - wie Idealisten und Solipsisten meinen. Und das bedeutet, erkenntnistheoretische Überlegungen hinsichtlich Wissen, Gewissheit und Zweifel können im Bereich der Rede von *meinen* Empfindungen keine Rolle spielen. Um das noch einmal klar zu machen, wird die Bemerkung des Kritikers, der Satz „ich weiß, dass ich Schmerzen habe“ sei Unsinn, erneut bestätigt:

Das ist richtig: es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen. (PU 246).

Mit diesen Worten endet der Paragraph. Nach dem Hinweis, dass auch der Idealist sich der normalen Sprache bediene, um seine Behauptungen zum Ausdruck zu bringen, dass er dabei das Wort „wissen“ auf unsinnige Weise verwende, überlässt Wittgenstein den Leser sich und seinen Gedanken zu Zweifel und Wissen.

Es folgen dann - eher zu Vergegenwärtigungszwecken - weitere Beispiele von Empfindungsäußerungen, die alle als artikulierte Form des Schmerzbenehmens zu verstehen sind.

Erst in PU 251 kommt Wittgenstein wieder auf das Thema „Wissen“ zu sprechen:

Was bedeutet es, wenn wir sagen: »Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen«, oder: »Wie wäre es denn, wenn's anders wäre?« - Z.B., wenn jemand gesagt hat, daß meine Vorstellungen privat seien; oder, daß ich nur selbst wissen kann, ob ich einen Schmerz empfinde; und dergleichen. (PU 251).

In gewisser Weise führt Wittgenstein seinen Leser mit dieser Fragestellung zum Ursprung jeder erkenntnistheoretischen Problemstellung, zum cartesischen Zweifel zurück. Dabei soll weniger Descartes' Definition des sicheren Wissens untersucht als vielmehr dessen methodisches Vorgehen in den *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* in ein richtiges, nämlich grammatisches Licht gerückt werden. Mit dem Satz „Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen“ bezieht sich Wittgenstein auf Descartes' Darstellung des Zweifels, den dieser plausibel zu machen sucht, indem er, an die Vorstellungskraft seiner Leser appellierend, Beispiele konstruiert, die ihm als „denkpraktisches Hilfsmittel“¹⁴⁰ dienen, um zu zeigen, dass die Welt auch anders sein könnte, als sie sich ihm darstellt; schließlich, beim *cogito* angekommen, gesteht er die Unbezweifelbarkeit seiner eigenen Existenz ein (vgl. I. Teil, 1.1). Die alte cartesische Vorgehensweise wieder

¹⁴⁰ W. Halbfaß, a. a. O., S. 19.

aufnehmend und korrigierend, lässt Wittgenstein den Kritiker von Idealismus und Solipsismus Folgendes sagen:

»Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen« heißt hier natürlich nicht: meine Vorstellungskraft reicht nicht hin. Wir wehren uns mit diesen Worten gegen etwas, was uns durch seine Form einen Erfahrungssatz vortäuscht, aber in Wirklichkeit ein grammatischer Satz ist. (PU 251).

In einem erkenntnistheoretischen Kontext könnte der Satz „Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen“ etwa verwendet werden, um den privilegierten Zugang des Einzelnen zu seiner eigenen Innenwelt zum Ausdruck zu bringen, um also die Gewissheit zu unterstreichen, mit der ich nach Ansicht von Idealisten und Solipsisten von meinen Schmerzen weiß - eben weil ich mir nicht vorstellen kann, nicht von ihnen zu wissen. Im Zentrum der Überlegung steht also wieder die Äußerung „Nur ich weiß (mit Sicherheit), ob ich Schmerzen empfinde“. Und dieser Satz, so behauptete bereits der Zweifler aus Paragraph 246, „ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig“, denn ich weiß nicht mehr von meinen Schmerzen als andere, wohl aber habe ich sie (im Gegensatz zu anderen). D.h. die Äußerung „Ich kann mir nicht vorstellen, nichts von meinen Schmerzen zu wissen“ ist kein Erfahrungssatz, sondern ein grammatischer Satz, der letztendlich noch einmal zeigt, dass man weder sagen kann, ich wisse, dass ich Schmerzen habe, noch ich wisse es nicht. Wittgenstein verweist also seinen Leser in PU 251 zurück auf PU 246, auf den Rückführungsprozess in die normale Sprache. Damit eng verbunden ist der Hinweis, Idealisten und Solipsisten seien an die normale Sprache und ihr Grammatik gebunden in dem Augenblick, in dem sie Behauptungen aufstellen, um Philosophisches zum Ausdruck zu bringen und den *Common Sense* zu korrigieren. In den folgenden Paragraphen 252 bis 255 führt Wittgenstein dann weiter durch das „Gedankengebiet“ (PU, Vorwort), das in der erkenntnistheoretischen Tradition zum Thema „Empfindungen“ entstanden ist, zeigt wieder, dass die idealistischen Fragen grammatischen Unsinn darstellen und versucht so diejenigen, die diese Fragen stellen, in die normale Sprache zurückzuleiten. Schließlich kommt er in Paragraph 258 erneut auf die private Sprache zu sprechen, auf die Form solipsistischen Gedankenguts also, die er selbst am Anfang der Zwischenphase entwickelt und später, im *Big Typescript*, phänomenologisch uminterpretiert. Nun hält er diesen Ansatz insgesamt für ein verfehltes Unternehmen. Und um seinem Leser das (eigene) Scheitern in einer *reductio ad absurdum* vor Augen zu halten, fordert er

ihn auf, in einem Gedankenexperiment eine - wenn auch nur rudimentäre - private Sprache aufzubauen.

2.3 Das Gedankenexperiment der privaten Sprache:

Die Aufforderung, eine Empfindung probeweise privat zu benennen und dadurch zumindest im Ansatz eine private Sprache zu entwickeln, erfolgt in PU 258. Sie lautet folgendermaßen:

Stellen wir uns den Fall vor. (Herv. A. B.). Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen »E« und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen. (PU 258).

Signifikant ist der Übergang vom indexikalischen Ausdruck „wir“ in der Aufforderung zum „ich“ im Gedankenexperiment selbst. Im Sinne des *solus ipse* wird der Aufbau einer privaten Sprache zu einer privaten Angelegenheit, die der Einzelne *allein* durchführen muss, *alle* aber durchführen sollten. Wittgenstein wendet sich daher mit dem Personalpronomen „wir“ an die Lesergemeinschaft der *Philosophischen Untersuchungen* und verweist im Anschluss jeden einzelnen Leser auf sich selbst. Die daraus resultierende Appellstruktur hat an dieser Stelle neben der therapeutischen noch einmal die Funktion, die sie bereits im *Tractatus* hatte (vgl. I. Teil, 4.2.2): Sie soll Subjektivität herstellen, nun allerdings lediglich probeweise, im Experiment. Denn der indexikalische Ausdruck „ich“ steht wieder als Patzhalter für das *eine* Subjekt, mit dem sich *alle* Leser identifizieren sollen. *Alle* Subjekte sind aufgefordert, das Gedankenexperiment der privaten Sprache *für sich* durchzuführen im Nach- bzw. Mitvollzug von Wittgensteins Gedankengang.

Wesentlich dabei ist die Assoziation von Empfindung und Zeichen „E“, die die in der normalen Sprache im allgemeinen übliche hinweisende Definition ersetzen muss. Fraglich ist nun, ob sie dies in der privaten Sprache tatsächlich tut oder nicht.¹⁴¹

¹⁴¹ Insgesamt handelt es sich bei der in PU 258 beschriebenen Privatsprache um eine Sprache, die die öffentliche Sprache voraussetzt, dieser gegenüber also parasitär ist. Denn um Empfindungen überhaupt durch hinweisende Definitionen benennen zu können, muss klar sein, welche Funktion das Wort in der Sprache hat. Wittgenstein erläutert dies in PU 30 am Beispiel des Farbwortes „Sepia“: „Man könnte also sagen: Die hinweisende Definition erklärt den Gebrauch - die Bedeutung - des Wortes, wenn schon klar ist, welche Rolle das

In einem fiktiven Streitgespräch zwischen dem Vertreter der privaten Sprache und ihrem Kritiker geht Wittgenstein dieser Problemstellung nach, erörtert Pro und Contra und macht so den Leser, der das Gedankenexperiment durchführt, auf unterschiedliche Argumente aufmerksam, die zur Verteidigung der privaten Sprache, aber auch zur Kritik an ihr hervorgebracht werden können. Wieder legt Wittgenstein nicht sofort die Position des Kritikers als die richtige nahe, wieder regt er dadurch den Leser zu eigenem Denken an, zum Reflektieren darüber, ob das, was er, der Leser, bei der fiktiven Tagebucheintragung macht, Sinn hat.

Anfangs scheinen die Argumente gegen die private Sprache ohne weiteres entkräftet werden zu können. So erhält der Kritiker etwa auf seine Bemerkung, dass sich die Definition des privaten Zeichens ja nicht aussprechen lasse, vom privaten Sprecher die Antwort, man könne sich doch selbst ein Art hinweisende Definition geben. Wittgenstein selbst muss dieser Gedanke recht nahe liegen, behauptet er doch im *Big Typescript* an der Stelle Ähnliches, an der er eine phänomenologische Sprache des Gesichtsfeldes zu entwickeln versucht und in diesem Zusammenhang von Vorstellungsmustern spricht, die den Worten dieser spezifischen Sprache Bedeutung geben bzw. ihre Regeln festsetzen sollen (vgl. II. Teil, 2.3.1). In den *Philosophischen Untersuchungen* wird diese Position den Einwänden des Kritikers ausgesetzt, der dort recht provozierend fragt: „Wie? Kann ich auf die Empfindung zeigen?“ (PU 258). Durch diese Frage aus seiner argumentativen Reserve gelockt, kommt der private Sprecher dann auf die Introspektion zu sprechen und antwortet:

Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und konzentriere dabei meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung - zeige also gleichsam im Innern auf sie. (...) dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein. (PU 258).

Mit diesen Worten beschreibt der private Sprecher die private hinweisende Definition, die, im Gegensatz zu der in der normalen Sprache üblichen Zeigegeste, im Konzentrieren der Aufmerksamkeit auf die Empfindung bestehen soll. Die harmlos erscheinende Veränderung hat problematische Folgen; vom Kritiker werden diese so formuliert:

Wort in der Sprache überhaupt spielen soll. Wenn ich also weiß, daß Einer mir ein Farbwort erklären will, so wird mir die hinweisende Erklärung »Das heißt ›Sepia‹ « zum Verständnis des Wortes verhelfen. (...) Man muß schon etwas wissen (oder können), um nach der Benennung des Wortes fragen zu können.“

»Ich präge sie [die Verbindung zwischen Zeichen „E“ und Empfindung] mir ein« kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserm Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. 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).

Diese Überlegung gilt im allgemeinen als die zentrale Stelle des Privatsprachenarguments. Insbesondere die abschließende Bemerkung, dass hier, nämlich im Falle der Verbindung zwischen Zeichen „E“ und Empfindung, von „richtig“ nicht geredet werden könne, ist entscheidend. Sie bleibt aber als Schlussbemerkung extrem knapp, verweist lediglich in Andeutungen auf die Thematik des Kriteriums für die richtige Wortverwendung, die in den *Philosophischen Untersuchungen* an früherer Stelle diskutiert wird; es bedürfte deshalb einer genaueren Überlegung, warum im Falle der privaten Sprache von „richtig“ nicht geredet werden kann.

Diese durchzuführen, bleibt dem Leser überlassen. Noch einmal ist er auf das Gedankenexperiment, auf den Versuch verwiesen, alleine für sich eine Sprache aufzubauen, dabei probeweise zum privaten Sprecher zu werden und zu überlegen, warum es nicht möglich ist, im Falle des Zeichens „E“ von einer richtigen Sprachverwendung zu reden.

Exemplarisch beschrieben werden kann das Gedankenexperiment etwa so: Ich, der private Sprecher, habe eine bestimmte Empfindung; diese präge ich mir ganz genau ein und nehme mir vor, sie „E“ zu nennen. Soll, wie der Verteidiger der privaten Sprache behauptet, allein mit diesem Vorhaben die Empfindung benannt sein, so muss „E“ vom Zeitpunkt t an die Bezeichnung für diese bestimmte Empfindung sein. D. h. immer dann, wenn ich nach dem Zeitpunkt t die Empfindung habe, an sie denke oder von ihr rede, erinnere ich mich daran, dass ich sie „E“ genannt habe und nenne sie weiterhin so. Doch gerade darin, so lautete das Argument des Kritikers, könnte ich mich täuschen, d. h. ich könnte „E“ fälschlicherweise nicht für die Bedeutung der Empfindung, für die ich das Zeichen festgesetzt habe, sondern für die Bezeichnung eine anderen Empfindung halten. Denn im Falle der privaten Sprache besteht die Garantie für die bedeutungsvolle Verwendung von „E“ in der richtigen Erinnerung an die Festlegung der Verbindung zwischen dem Zeichen „E“ und der Empfindung - und diese kann wiederum nur durch die Erinnerung selbst kontrolliert werden. Auch wenn ich als privater Sprecher von meinen subjektiven Empfindungen spreche, beruht die Kontrolle der Erinnerung auf der Erinnerung

selbst und der Versuch, eine private Sprache aufzubauen, führt zu einem Zirkel: Die Verbindung zwischen dem Zeichen „E“ und der Empfindung besteht in der richtigen Erinnerung an eben diese Verbindung, was zur Folge hat, dass der Maßstab für die richtige Erinnerung nur die Erinnerung selbst sein kann.

Daher kann meine private hinweisende Definition, die ich durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit durchzuführen versuchte, nicht funktionieren. Denn wenn ich kein Kriterium dafür habe, dass ich mich richtig an die hinweisende Definition erinnere, so bringt mich die Wiederholung des Satzes „Dies ist E“ immer wieder in die Anfangssituation, in der ich das Zeichen „E“ einer Empfindung zuschreibe. Folge davon ist, dass die Verwendung von „E“ in meiner privaten Sprache nichts anderes ist als ein immer neuer, immer wieder misslingender Versuch, die Bedeutung bzw. die Anwendungsregel durch eine private hinweisende Definition, durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit festzusetzen. Misslingt aber die hinweisende Definition, so hat das Zeichen „E“ keine Bedeutung,¹⁴² vielmehr ist es ein Laut, den „kein anderer versteht, ich aber zu verstehen scheine“ (PU 269) - anders formuliert: die private Sprache ist eine Illusion, eine „Phantasie“¹⁴³ ihres Sprechers. Wenn ich mich also auf Wittgensteins Aufforderung hin am Anfang von PU 258 mit dem privaten Sprecher identifiziert und versucht habe, eine private Sprache aufzubauen, so muss ich am Ende erkennen, dass dieser Versuch gescheitert ist und Empfindungen nicht durch ein nach Innen gerichtetes Konzentrieren der Aufmerksamkeit benannt werden können. Mir und allen anderen Lesern, die sich ebenso wie ich mit dem privaten Sprecher identifizieren, wird dadurch deutlich, dass die Rede von Empfindungen und Wahrnehmungen, die, wie Wittgenstein in PU 244 meint, in der normalen Sprache völlig unproblematisch verläuft, nicht durch eine adäquatere, dem Phänomen der Empfindung besser entsprechende Sprachform korrigiert werden kann.

So wird der Leser über den Umweg des Scheiterns wieder auf die alltägliche Verwendung der Empfindungssprache, auf den Gebrauch der dort vorhandenen

¹⁴² Diese semantische Interpretation, nach der die Verbindung von Zeichen und Empfindung nicht hergestellt werden kann, etablierte sich vor allem in Folge der Arbeiten von A. Kenny (a. a. O.) und S. Kripke (a. a. O.). Vorher wurde lange Zeit von vielen Autoren die Auffassung vertreten, der private Sprecher sei lediglich nicht in der Lage zu beurteilen bzw. zu verifizieren, ob er sich an die durch die Definition hergestellte Verbindung richtig erinnere. (Vgl. etwa: A. Ayer, *Can there be a Private Language?*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954; R. Rhees, *Can there be a Private Language?*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1964; J. J. Thomson, 'Private Languages', in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 1, Nr. 1, 1964, S. 20-31).

¹⁴³ Vgl. S. Cavell, a. a. O., 1979, S. 351.

Wörter zurückgeführt, auf die Schmerzäußerung als artikuliertes Schmerzverhalten und das Wissen der anderen um meine Schmerzen. Unter dieser therapeutischen Zielsetzung dient das Gedankenexperiment der privaten Sprache nicht nur dem Nachweis, dass hinweisende Definitionen nicht privat sein *können*, sondern auch dem Hinweis darauf, dass sie im Rahmen der alltäglichen Sprache erfolgen *müssen*. Alternative Sprachformen, die Wittgenstein selbst während der gesamten Zwischenphase immer wieder zu unterschiedlichen Zwecken zu entwickeln versuchte, werden in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht mehr als Lösung betrachtet für die Probleme der Idealisten oder Solipsisten, die die normale Sprache als mangelhaft empfinden und nach Worten suchen, um ihren spezifischen Bedürfnissen nach einer privaten Wahrnehmungs- und Empfindungssprache gerecht werden. Beide, Idealisten und Solipsisten, sind beim Philosophieren am Ende da angekommen, wo sie „nur noch unartikulierte Laute ausstoßen“ (PU 261) können. Sie müssen deshalb, ebenso wie der normale Mann auf der Straße, die normale Sprache benutzen, wenn sie sich auf ihre Empfindungen beziehen wollen¹⁴⁴

Viele mögen durch dieses Gedankenexperiment zur Einsicht gekommen sein; einige besonders hartnäckige Epistemologen werden vielleicht immer noch an ihrer Position festhalten und trotz Wittgensteins therapeutischen Rückführungsversuchen nach neuen Wegen suchen, um ihre Überzeugungen zu verteidigen. So könnten sie etwa behaupten, dass den Empfindungsprädikaten der normalen Sprache durch Introspektion eine idealistische Bedeutung hinzugefügt werden kann. Diese Möglichkeit in Betracht ziehend, kommt Wittgenstein unter leicht verändertem Vorzeichen noch einmal auf seine in der Zwischenphase so hartnäckig verfolgte Idee zu sprechen, Wahrnehmungsphänomene in einer spezifischen Sprache besonders adäquat zum Ausdruck zu bringen.

¹⁴⁴ Diese letzte Konsequenz, dass es sich bei der privaten Sprache um unartikulierte Laute handele, wurde in jüngerer Zeit von S. Lalla angezweifelt (a. a. O., S. 110). Lalla versucht das Konzept der privaten Sprache durch den Hinweis zu retten, dass der öffentliche Sprachbegriff nicht in den Privatbereich transportabel sei. Abgesehen davon, dass die private Bedeutungsänderung der Termini wie „Bedeutung“, „Referenz“ etc. einer genaueren Erklärung bedürfte, ist gegen eine solche Lesart prinzipiell einzuwenden, dass die Nicht-Übertragbarkeit des Öffentlichen ins Private auch für den Begriff „Sprache“ geltend gemacht werden könnte, was letztendlich zu einer Auflösung der Problemstellung selbst führen würde.

2.4 Private hinweisende Definitionen in der normalen Sprache:

Die Diskussion um die Möglichkeit, Worten, die in der normalen Sprache vorkommen, durch Introspektion eine zusätzliche private Bedeutung zu geben, beginnt in PU 263. Wieder treten der Vertreter der privaten Sprache sowie der Kritiker auf. Beide konfrontieren den Leser mit ihren Argumenten. Am Anfang der Diskussion steht folgender Wortwechsel:

»Ich kann mir (im Innern) doch vornehmen, in Zukunft DAS ›Schmerz‹ zu nennen.« - »Aber hast du es dir auch gewiß vorgenommen? Bist du sicher, dass es genug war, die Aufmerksamkeit auf dein Gefühl zu konzentrieren?« (PU 263).

Nach diesem knappen Problemaufriss führt der Idealist bzw. Solipsist die Suche nach einer seinen Vorstellungen angepassten Sprache fort und spricht noch einmal das Konzentrieren der Aufmerksamkeit auf ein Gefühl zum Zweck der Bedeutungsfestsetzung an, das schon im Gedankenexperiment in PU 258 beschrieben wurde.

Obwohl dieser Gedankengang in der idealistischen Tradition kein Vorbild hat, liegt er im Falle Wittgensteins nahe, denn Ähnliches findet sich im *Big Typescript*, im Kapitel *Idealismus*, an dessen Ende Wittgenstein von der Wahrheit des Idealismus spricht und dabei wohl an eine private Bedeutungsfestlegung sowie eine damit einhergehende private Verifikation durch Introspektion denkt (vgl. II. Teil, 2.3.2). Tatsächlich würde in einem solchen Falle der Terminus „Schmerz“ von der normalen in die private, idealistische oder solipsistische Sprache übersetzt, wobei die Übersetzung selbst - und dies ist hier das Entscheidende - schon *privat* sein müsste, da ja niemand außer dem privaten Sprecher zum Privatbereich Zugang hätte.

Diese Überlegung und die mit ihr einhergehende Problematik ist Thema des folgenden Paragraphen, in dem Wittgenstein seinen Leser zu einem neuen privaten Gedankenexperiment, zur Übersetzung von der normalen in die private Sprache auffordert:

Denken wir uns eine Tabelle, die nur in unsrer Vorstellung existiert; etwa ein Wörterbuch. Mittels eines Wörterbuchs kann man die Übersetzung eines Wortes X durch ein Wort Y rechtfertigen. Sollen wir es aber auch eine

Rechtfertigung nennen, wenn diese Tabelle nur in der Vorstellung nachgeschlagen wird? - »Nun, es ist dann eben eine subjektive Rechtfertigung.« - Aber die Rechtfertigung besteht doch darin, daß man an eine unabhängige Stelle appelliert. (PU 265).

Die Schwierigkeiten, die sich in PU 258 in Bezug auf die private hinweisende Definition ergaben, stellen sich in diesen Zeilen erneut, und zwar im Zusammenhang mit der ganz spezifischen, nämlich subjektiven Rechtfertigung, der die private Übersetzung bedürfte. Wieder müsste eine private Verbindung hergestellt werden; wieder stellt sich daher die Frage, ob diese richtig ist bzw. ob man in diesem Falle überhaupt von „richtig“ reden kann. Im Dialog versucht der private Sprecher noch einmal, seine Position zu verteidigen:

»Aber ich kann doch von einer Erinnerung an die andre appellieren. Ich weiß (z.B.) nicht, ob ich mir die Abfahrtszeit des Zuges richtig gemerkt habe und rufe mir zur Kontrolle das Bild der Seite des Fahrplans ins Gedächtnis. Haben wir hier nicht den gleichen Fall?« (PU 265).

Auf diese Überlegung erhält der private Sprecher eine für seinen Ansatz vernichtende Antwort:

Nein; denn dieser Vorgang muß nun wirklich die *richtige* Erinnerung hervorrufen. Wäre das Vorstellungsbild des Fahrplans nicht selbst auf seine Richtigkeit zu *prüfen*, wie könnte es die Richtigkeit der ersten Erinnerung bestätigen? (Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt.) In der Vorstellung eine Tabelle nachschlagen, ist so wenig ein Nachschlagen einer Tabelle, wie die Vorstellung des Ergebnisses eines vorgestellten Experiments das Ergebnis eines Experiments ist. (PU 265).

Mit diesen suggestiven Bildern endet der Paragraph, die Metaphern stehen dabei an Stelle einer herleitenden Begründung. Hinter dem Mangel an Argumentation verbirgt sich, wie schon am Ende von PU 258, ein Appell an den Leser, die Herleitung in lückenloser Form selbst durchzuführen. Erneut wird der Leser angehalten, sich das Gedankenexperiment, zu dem er von Wittgenstein aufgefordert wurde, noch einmal zu vergegenwärtigen, vor allem um sich darüber klar zu werden, wo und warum dieses scheitern muss.

Exemplarisch, wie im Falle des Gedankenexperiments aus Paragraph 258, sei diese Vergegenwärtigungsarbeit hier dargelegt: Ich, der private Sprecher, nehme mir vor, bei der Verwendung des Wortes „Schmerz“ im alltäglichen Kontext, meine Aufmerksamkeit zusätzlich auf mein Inneres zu konzentrieren und dadurch das Gefühl zu benennen, das ich dabei habe. Auf diese Weise versuche ich, die normale, allen anderen zugängliche Bedeutung durch eine private, nur von mir erfassbare Bedeutung zu ergänzen, um dann den alltagssprachlichen Terminus „Schmerz“ gegebenenfalls in den privaten Begriff übersetzen zu können. Wie bereits erwähnt, müsste schon die Übersetzung privat sein, d. h. die Zuordnung des Terminus „Schmerz“ in seiner normalen Bedeutung $S_{(n)}$ zu demselben Begriff in seiner privaten Bedeutung $S_{(p)}$. Sie müsste, wie die Benennung im privaten Bereich, durch Konzentrieren der Aufmerksamkeit stattfinden, was letztendlich bedeutet, dass das bereits aus PU 258 bekannte Erinnerungsproblem in diesem Gedankenexperiment wieder auftritt: Wenn zum Zeitpunkt t eine Zuordnung zwischen $S_{(n)}$ und $S_{(p)}$ erfolgt, so muss ich mich an diese in der Folgezeit richtig erinnern. Um allerdings die Richtigkeit der Erinnerung zu überprüfen, kann ich wiederum nur an die Erinnerung selbst appellieren; eine unabhängige Instanz steht mir nicht zur Verfügung. Noch einmal entsteht dabei der bereits bekannte Zirkel, der zur Folge hat, dass auch in vorliegendem Fall nicht von „richtig“ und deshalb auch nicht von Zuordnung, Übersetzung und privater Bedeutung des Terminus „Schmerz“ geredet werden kann.

Auf dieses zweite Gedankenexperiment zur privaten Sprache folgen 10 weitere Paragraphen, in denen meist mit Hilfe von Bildern, Metaphern oder Beispielen aus der alltäglichen Sprachverwendung deutlich gemacht werden soll, dass man in der Vorstellung keine Wörter benennen, keine Wörterbücher aufschlagen, keine Übersetzungen machen kann, kurz dass die Sprachpraxis in der Vorstellung keine andere, private Praxis, sondern eben nur die Vorstellung einer Praxis ist. In Paragraph 275 endet schließlich das Privatsprachenargument mit dem Satz „Überlege, was es heißt, »mit der Aufmerksamkeit auf etwas zeigen«“ Noch einmal ist der Leser damit zurückverwiesen auf das Grundproblem der privaten Sprache, das Konzentrieren der Aufmerksamkeit auf ein Gefühl im Inneren zu Benennungszwecken; erinnert wird er dadurch erneut an das Gedankenexperiment zur Benennung der Empfindung „E“, bei dem das Scheitern einer privaten Bedeutungsfestsetzung vergegenwärtigt werden sollte.

Gedankenexperimente, Metaphern und Bilder, Aufforderungen, Fragen sowie die extrem knapp gehaltenen, nur in Andeutung erfolgenden Argumentationen - all dies

macht das Privatsprachenargument zu einem komplizierten Geflecht von Denkanregungen, die jedoch alle einem gemeinsamen Ziel dienen: Sie sollen den Leser zu der Einsicht führen, dass jeder Versuch die erkenntnistheoretische Form von Privatheit zum Ausdruck zu bringen - ob er nun in der normalen Sprache oder in einer spezifischen Sprachform durchgeführt wird - darin enden muss, dass Verwirrungen entstehen, Illusionen scheinbarer philosophischer Tiefe, die sich letztendlich als sprachlicher Unsinn erweisen.

Nun könnte man dieser recht komplizierten, therapeutisch motivierten Vorgehensweise entgegenhalten, dass die damit verbundenen Einsichten nicht nur auf einer komplizierten, mit Hilfe einer Appellstruktur des Textes erreichbaren Leserführung beruhen, sondern in vielen Fällen auch auf schlichten Ableitungen und Begründungen, wie etwa dem klassischen logischen Argument des Zirkels, der ja den Kern des Privatsprachenargument ausmacht. Aus diesem Grunde stellt sich hier noch einmal die Frage nach dem Vorteil der Appellstruktur, oder, konkreter formuliert, die Frage danach, was der therapierte Idealist oder Solipsist demjenigen voraus hat, der (bloß) durch Argumente widerlegt wird.

2.5 Vorteile der therapeutischen Vorgehensweise:

Ganz allgemein gesprochen hat die philosophische Therapie, wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, zwei Zielsetzungen: Einerseits dient sie zur Destruktion oder Dekonstruktion und zur anschließenden Beseitigung von sprachlichem Unsinn, von metaphysischem „Aberglauben“ (PU 110) und philosophischen „Luftgebäuden“ (PU 118); andererseits soll sie die Philosophie zur Ruhe bringen (vgl. PU 133) und dem Philosophen zum Frieden der Gedanken verhelfen, indem sie deutlich macht, dass diese Disziplin nicht das „Pathos“ (PU 110) und die Tiefe enthält, die so viele vermuten, sondern bestenfalls zu Thesen führen kann, mit denen alle einverstanden wären (vgl. PU 128).

Betrachtet man Wittgensteins Text zum Privatsprachenargument lediglich vor dem Hintergrund der negativen Zielsetzung, der Destruktion bzw. Dekonstruktion des erkenntnistheoretischen Idealismus und Solipsismus, so hat die therapeutische Vorgehensweise einer argumentativen Widerlegung nicht viel voraus: Zwar ist der Leser angehalten, die entscheidenden Gedankenexperimente selbst durchzuführen und dabei den Zirkel zu entdecken, was eventuell unter didaktischem Gesichtspunkt den Vorteil des Selbst-Tuns haben mag; betrachtet man aber den rein

argumentativen Aspekt der Widerlegung, so ist der therapeutisch aufgebaute Text nicht besser zu bewerten als eine wissenschaftlich ausgerichtete Begründung.

Erst wenn man das Privatsprachenargument in den Rahmen der positiven Zielsetzung stellt und es als Mittel sieht, um den Frieden der Gedanken zu erreichen, so wird klarer, warum Wittgenstein nicht nur durch Argumente überzeugen, sondern vor allem gedanklich leiten will. Ihm geht es ja ganz wesentlich darum, dass Idealisten und Solipsisten, die auf Grund der Dekonstruktion ihrer Behauptungen aus metaphysischen Höhen hinabgestiegen sind in die gelingende Alltagspraxis, auch dort bleiben und nicht durch neue metaphysische Behauptungen wieder hinaufsteigen in andere Höhen philosophischen Denkens. Gerade diese Gefahr besteht aber nach einer rein argumentativen Auseinandersetzung mit dem Idealismus oder Solipsismus, denn eine Widerlegung bezieht sich nur auf eine ganz bestimmte Überzeugung und schließt nicht aus, dass danach eine andere philosophische Position eingenommen wird, die in Wittgensteins Augen wiederum als metaphysisch zu gelten hätte. In einem solchen Falle würden ehemalige Idealisten und Solipsisten nicht zur Ruhe kommen, sondern weiterfragen, weitersuchen nach philosophischen Thesen, Theorien und deren Begründungen.

Gewiss, Beispiele für diese anhaltende philosophische Unruhe gibt es auch unter den Lesern des Privatsprachenarguments, sogar unter denen, die sich beruflich mit den *Philosophischen Untersuchungen* auseinandersetzen. Bezeichnenderweise handelt es sich dabei jedoch um diejenigen, die dieses Werk insgesamt weniger als therapeutischen denn als argumentativen Text lesen, was allerdings innerhalb der Wittgenstein-Exegese recht häufig ist. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Diskussion bezüglich der im Rahmen der Debatte um den Regelbegriff entstandenen Frage, ob eine Einzelperson unabhängig von der Sprachgemeinschaft ein Wort regelgerecht anwenden, es also *richtig* benutzen könne, als deren Protagonisten Malcolm einerseits und das Autorenpaar Baker und Hacker auftreten.¹⁴⁵ Die Problemstellung selbst entsteht unter implizitem Rückbezug auf den Hinweis aus PU 258, dass im Falle der privaten Sprache von „richtig“ nicht geredet werden könne. Weder von Malcolm noch von Baker und Hacker beachtet

¹⁴⁵ Die Diskussion entzündete sich ursprünglich an Hand zweier kurzer Aufsätze: N. Malcolm, *Wittgenstein on Rules*, in: *Philosophy* (1989), S. 5-28; G. P. Baker/ P. M. S. Hacker, *Malcolm on Language and Rules*, in: *Philosophy* (1990), S. 167-179. Ihre jeweiligen Positionen vertreten die Autoren auch in anderen Werken: N. Malcolm, a. a. O., 1986, S. 154 ff.; G. P. Baker/ P. M. S. Hacker, a. a. O., 1984, S. 1-112. P. M. S. Hacker stellt seine und Bakers Argumentation erneut dar in: a. a. O., 1990, S. 37.

wird dabei Wittgensteins Zielsetzung, seinem Leser in der gelingenden Praxis zum Frieden der Gedanken zu verhelfen. Dies zeigt sich schon allein darin, dass die Ruhe des Denkens, um die es dem Autor der *Philosophischen Untersuchungen* ja ganz wesentlich geht, bei keinem der drei professionellen Leser eintritt. Keiner kann das Philosophieren abbrechen, vielmehr suchen, forschen alle weiter und stellen sich, von alten Fragen „gepeitscht“ (PU, 133), neue Probleme, die nun nicht mehr die private, sondern die normale Sprache betreffen.¹⁴⁶ Dabei entzündet sich eine Diskussion an dem Problem, welches das Kriterium für die richtige, regelgeleitete Wortverwendung in der normalen Sprache sei. Malcolm vertritt die Ansicht, dass dieses in der Übereinstimmung der Gemeinschaft bestünde, dass also eine Einzelperson keine Garantie habe, ob sie ein Wort richtig verwende. Baker und Hacker dagegen meinen das Kriterium in der Sprachpraxis finden zu können: Die Praxis entscheide unabhängig von der Anzahl der Praxisteilnehmer, was regelmäßig ist und was es heißt, ein Wort richtig d. h. regelmäßig zu verwenden.

Obwohl es sich bei allen drei Exegeten um profunde Wittgensteinkenner handelt, kann gegen ihre Interpretationen eingewendet werden, dass sie dem therapeutischen Anliegen des Philosophen nicht gerecht werden. Denn Wittgenstein geht es um die therapeutische Rückführung in die Sprach- und Lebenspraxis, nicht um die erneute theoretische Begründung derselben. Der konsensustheoretische Ansatz Malcolms erweist sich daher schon allein deshalb als verfehlt, weil er eine Sprachtheorie darstellt. Wittgensteins Intentionen wesentlich näher steht die Interpretation von Baker und Hacker, die ja die Frage nach der richtigen Wortverwendung in der Praxis durch einen Verweis auf das regelgeleitete Verhalten in der Praxis beantworten und damit zeigen, dass man dann, wenn man aus den metaphysischen Höhen heruntergestiegen und in der normalen Sprach- und Lebenspraxis angekommen ist, sich nicht noch weiter hinab, auf eine tiefere Ebene begeben kann, um von dort aus die Alltäglichkeit begründend abzustützen. Dennoch machen auch Baker und Hacker sich die Frage nach einem generellen Kriterium der Wortverwendung in der normalen Sprache zueigen und meinen, es in der „Teilbarkeit“ gefunden zu haben. So vorsichtig dieses Kriterium formuliert sein mag, es kann doch als klares Zeichen dafür gedeutet werden, dass auch in Bakers und Hackers Wittgenstein-Interpretation die normale Sprache nicht den Endpunkt des Denkens, sondern den Ausgangspunkt für neue philosophische Theorien darstellt.

¹⁴⁶ Auf die Verschiebung der Themenstellung vom Solipsismus zu Fragen hinsichtlich der

Mit Sicherheit entspricht das nicht den Intentionen des Autors der *Philosophischen Untersuchungen*. Wittgenstein will keine Erklärungen liefern, keine Einsichten vermitteln und keine Entdeckungen machen, will weder die Ansichten der anderen verbessern noch Tiefes behaupten oder Pathos zum Ausdruck bringen. Er sucht Existentielleres, nämlich die Ruhe und den Frieden der Gedanken, verbunden mit der Fähigkeit, das Philosophieren abubrechen (vgl. PU 133), um zumindest in diesem Bereich, nichts mehr sagen zu müssen, sondern schweigen zu können. Und gerade diese Fähigkeit haben die therapierten Idealisten oder Solipsisten dem durch bloße Argumente widerlegten Vertretern dieser erkenntnistheoretischen Positionen voraus. Sie werden nicht mehr versuchen, die Alltagsüberzeugungen des Mannes auf der Straße zu korrigieren oder weiter zu begründen, vielmehr beschränken sie sich darauf, diese zu Vergegenwärtigungszwecken bestenfalls zu beschreiben.

Offensichtlich ist es nicht einfach, in den Bemerkungen zum Privatsprachenargument diesen existentiellen Aspekt zu erkennen. Das zeigt der kurze Blick auf die Diskussion innerhalb der Exegese, die sich im allgemeinen auf eine argumentativ verkürzte Lesart dieser Textstelle der *Philosophischen Untersuchungen* beschränkt. Wittgenstein selbst scheint dieses Problem vorausgeahnt zu haben; er hat wohl gewusst, dass Idealisten und Solipsisten, einmal in der Praxis angekommen, (höchstwahrscheinlich) weiterfragen und dabei gerade nicht die kontemplative Ruhe finden, auf die es ihm eigentlich ankommt. An späterer Stelle in den *Philosophischen Untersuchungen* kommt er deshalb noch einmal auf das Thema des Solipsismus zu sprechen und versucht nun seinem Leser den kontemplativen Aspekt in abgewandelter, dem therapeutischen Neuansatz seines zweiten Buches angepasster Form zu vermitteln.

3. Ausdrucksformen des kontemplativen Solipsismus in der Spätphilosophie: anwendungslose Bilder

Gegen Ende des ersten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* kommt Wittgenstein wieder auf die beiden Themenstellungen zu sprechen, die er in der Zwischenphase benutzte, um den Solipsismus zu erörtern: das Gesichtsfeld, das er

Sprachpraxis macht auch D. Pears aufmerksam (a. a. O., S. 368).

nun als „visuelles Zimmer“ bezeichnet (PU 398), und die „despotische“ Sprachform (PU 404). Allerdings taucht in der Spätphase das nach 1929 entstandene Sprachproblem, sagen zu wollen, was eigentlich nicht gesagt werden kann, nicht mehr auf. Dem Bemühen, eine spezifische Ausdrucksform für Vorstellungen, Wahrnehmungen und Empfindungen zu entwickeln, hat Wittgenstein durch das Privatsprachenargument endgültig eine Absage erteilt. Der Rückgriff auf alte Denkmodelle geht somit einher mit einer Änderung ihrer Funktion. Sie sind - das kann vorgreifend bereits gesagt werden - anwendungslose Bilder.

Die hier angesprochene Bildthematik ist nicht neu. Sie findet sich bereits im *Blauen Buch*, dem Übergangstext von der Zwischen- zur Spätphase, und zwar an der Stelle, an der Wittgenstein in kritischer Absetzung von seinem Anfang der 30er Jahre geplanten Buch, das nur in sinnvollen Sätzen Sagbares enthalten sollte, einen großzügigeren Umgang mit unsinnigen philosophischen Fragestellungen vorschlägt und von Bildern spricht, die zwar in der Sprachpraxis keine Anwendung haben, dennoch von Metaphysikern benutzt werden, da sie bestimmte Bedürfnisse und Wünsche erfüllen (vgl. BIB, S. 91). Im Rahmen dieser Überlegungen wird der Solipsist zu einem linguistischen Sonderling, der die Welt auf seine ganz spezifische Weise sieht, dies aber sprachlich nicht zum Ausdruck bringen kann (vgl. II. Teil, 3.3). Offen bleibt dabei nur die Frage, inwiefern dieser spezifischen Sichtweise und den daran geknüpften Wünschen philosophische Relevanz zugesprochen werden kann.

Möglichen Antworten nachspürend, kommt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* wieder auf anwendungslose Bilder zu sprechen, die er nun als *Anschauungen* versteht (vgl. PU 403). Eine solche Präzisierung erinnert an die weltanschauliche Themenstellung des *Tractatus*, in dem der Solipsismus als kontemplative, unaussprechliche Sicht der Welt galt. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass vom solipsistischen Bild der Spätphase Rückbezüge zur Frühphilosophie hergestellt und Kontinuitäten aufgezeigt werden können, die deutlich machen, wie und warum Wittgenstein dieser Weltsicht nach wie vor eine, wenn auch eingeschränkte Bedeutung zuspricht.

Natürlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Inwiefern gelingt es Wittgenstein im Kontext seines gebrauchssprachlichen Ansatzes die kontemplative Variante des Solipsismus zu retten? Wie stark greift er dabei auf alte Überlegungen aus seiner Frühphilosophie zurück und wo verändert er sie im Sinne seines neuen therapeutischen Philosophiebegriffes? Ein entscheidendes Zwischenglied bei dieser Untersuchung ist die Zwischenphase. Ein Vergleich mit dem dort Gesagten zeigt

Entwicklungen auf und ermöglicht es, die Verbindung herzustellen zum kontemplativen Solipsismus der Frühphilosophie. Dieser Vergleich soll durchgeführt werden an Hand des Gesichtsfeldes bzw. des visuellen Zimmers sowie der „despotischen“ Sprachform, den beiden Themensträngen also, die Wittgenstein immer wieder zur Erläuterung des Solipsismus benutzt. Rückbezüge zur Frühphase können dabei vor allem im Kontext der Überlegungen zum visuellen Zimmer hergestellt werden, das sich als eine späte Neuauflage der alten Gesichtsfeldmetapher aus dem *Tractatus* erweist. Veränderungen auf Grund des therapeutischen Philosophiekonzept werden besonders deutlich, wenn man den neuen Umgang mit der „despotischen“ Sprachform betrachtet, die am Anfang der Zwischenphase als eigene, spezifische Sprache entwickelt wurde, nun aber, nach der Widerlegung semantischer Privatheit durch das Privatsprachenargument, anders, eben als sogenanntes „Bild“ verstanden wird.

3.1 Das „visuelle Zimmer“ – eine Neuauflage der Gesichtsfeldmetapher aus dem *Tractatus*:

Wittgenstein erwähnt das „visuelle Zimmer“ zum ersten Mal in PU 398. Dabei ist der Rückbezug auf den *Tractatus* nicht sofort offensichtlich; viel deutlicher sind, wie bereits erwähnt, die Verbindungen mit der Zwischenphase. Die Überlegung ist eingebettet in eine Reihe von Erörterungen zu Themen, die in den nach 1929 entstandenen Manuskripten im Zusammenhang mit dem Gesichtsfeld immer wieder angesprochen werden, wie etwa das Phänomen der Wahrnehmung und Empfindung im allgemeinen sowie deren sprachlicher Ausdruck und die dabei auftretenden semantischen Besonderheiten. Insbesondere die Schwierigkeiten, die Wittgenstein in PU 398 im Rahmen seiner Überlegungen zum „visuellen Zimmer“ behandelt, sind der Zwischenphase entnommen. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht das alte Problem des *Habens* von Empfindungen,¹⁴⁷ das nun im Stile der *Philosophischen Untersuchungen* in Form eines Dialoges dargelegt wird. Wie schon beim Privatsprachenargument treten auch bei der Überlegung zum „visuellen Zimmer“

¹⁴⁷ Die Tatsache, dass die Überlegungen zum visuellen Zimmer im Zusammenhang mit der Verwendung von Empfindungsausdrücken behandelt wird, führt häufig zu der Ansicht, die Bemerkung PU 398 sei als erneute Auseinandersetzung mit der Introspektion zu lesen. Im allgemeinen geht damit die Ausblendung des solipsistischen Hintergrunds einher (vgl. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and Mind*, 1990, S. 468 ff.; M. McGinn, , a. a. O., S. 181 ff.).

der Kritiker und der Solipsist auf; letzterer erfährt aber - und dies ist ebenso überraschend wie entscheidend - an einer wichtigen Stelle innerhalb der Argumentation Unterstützung von einer dritten Stimme, die eine leicht veränderte Haltung zum Ausdruck bringt bezüglich des Problems, das mit dem solipsistischen bzw. privaten Verständnis des Habens von Empfindungen verbunden ist.

Das Problem formuliert der Solipsist zu Anfang von PU 398 folgendermaßen:

Aber wenn ich mir etwas vorstelle, oder auch wirklich Gegenstände *sähe*, so *habe* ich doch etwas, was mein Nachbar nicht hat. (PU 398).

Nach ein paar recht ungeduldigen Äußerungen wie „Ich verstehe dich nicht. (...) Wozu diese Worte? Sie taugen zu nichts.“ (PU 398), präzisiert der Kritiker sein Unverständnis mit Argumenten, die bereits aus der Zwischenphase bekannt sind:

Ja, kann man nicht auch sagen »Es ist hier von einem ›Sehen‹ - und daher auch von einem ›Haben‹ - und von einem Subjekt, also auch vom Ich, nicht die Rede«? Könnte ich nicht fragen: Das, wovon Du redest und sagst, nur du habest es, - inwiefern *hast* du es denn? Besitzt du es? Du *siehst* es nicht einmal. Ja müßtest du nicht davon sagen, niemand habe es? Es ist ja auch klar: wenn du logisch ausschließt, daß ein Anderer etwas hat, so verliert es auch seinen Sinn zu sagen, du habest es. (PU 398).

Der Kritiker spricht hier in ganz knapper Form noch einmal das Sprachproblem an, das Wittgenstein Anfang der 30er Jahre beschäftigte, als er seine philosophischen Gedanken in (sagbarer) Thesenform in einem Buch niederlegen wollte. Die Schwierigkeit, dass *ich* nicht als der Besitzer meines Gesichtsfeldes identifiziert werden konnte und die Rede vom solipsistischen Ich äußerst problematisch war, veranlasste Wittgenstein in der Zwischenphase schließlich, vom Solipsismus Abstand zu nehmen, auch wenn ihm dies nicht leicht fiel, wie die stete Präsenz dieser Thematik in den Manuskripten zeigt.

Jetzt, in einer Zeit, in der er sich von seinem Buchprojekt distanziert hat und einen ganz anderen Ansatz verfolgt, nimmt er die alten Überlegungen wieder auf und rückt sie kritisch zurecht: Einerseits gesteht er ihnen für den Bereich des Sagens die alte Geltung zu, die er ihnen schon am Ende der Zwischenphase gegeben hat, andererseits sucht er aber auch nach anderen Möglichkeiten, um dem kontemplativen Solipsismus im Rahmen des veränderten Philosophiekonzepts eine

neue Berechtigung zu erteilen.¹⁴⁸ Dazu meldet sich im philosophischen Dialog besagte dritte Stimme zu Wort. Sie gehört einem anderen Solipsisten, der trotz der Einwände des Kritikers das solipsistische Verständnis des Gesichtsfeldes zu retten versucht:

Aber was ist das dann, wovon du [der Besitzer des Gesichtsraumes] redest? (...) Ich glaube, man kann sagen: Du redest (wenn du z. B. im Zimmer sitzt) vom ›visuellen Zimmer‹. Das, was keinen Besitzer hat, ist das ›visuelle Zimmer‹. Ich kann es eben so wenig besitzen, als ich darin umhergehen, oder es anschauen, oder darauf zeigen kann. Es gehört insofern nicht mir an, als es niemand anderm gehören kann. (...) »Denn es hat keinen Herrn außer sich und keinen in sich« - könnte man sagen. (PU 398).

Ergänzend wird im nächsten Paragraph hinzugefügt:

Man könnte auch sagen: der Besitzer des visuellen Zimmers müßte doch wesensgleich mit ihm sein; aber er befindet sich nicht in ihm, noch gibt es ein Außen. (PU 399).

An dieser Stelle wird der Rückbezug auf die Frühphilosophie sehr deutlich: Wenn Wittgenstein davon spricht, dass der Besitzer des visuellen Zimmers wesensgleich sei mit ihm, so erinnert das an den Satz des *Tractatus* „Ich bin meine Welt“ (T 5.63). Auch die Behauptung, der Besitzer des visuellen Zimmers sei weder im Zimmer selbst noch außerhalb davon aufzufinden, weist Verbindungen zum Frühwerk auf. Denn dort schreibt Wittgenstein, das Subjekt gehöre nicht zur Welt (T 5.632), und fügt ergänzend hinzu, dass von ihm *in* der Welt nichts zu merken sei (vgl. T 5.633). - Die zweite Möglichkeit eines außerhalb der Welt befindlichen Ichs, zieht er im *Tractatus* nicht einmal in Betracht; denn sie ist bereits ausgeschlossen auf Grund des Weltverständnisses als Gesamtheit der Tatsachen (vgl. T 1.1), die natürlich auch die Position eines eventuell vorhandenen Ichs einschließen müsste. Dort, im Frühwerk, wird das Subjekt als ausdehnungsloser Punkt betrachtet, dem die Realität koordiniert ist (T 5.64), vergleichbar mit dem Gesichtsfeld, in dem das sehende Auge nicht aufzufinden ist. Da Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* das Gesichtsfeld bzw. das visuelle Zimmer wieder zum Thema

¹⁴⁸ Dass Wittgenstein mit PU 398 nach Ausdrucksmöglichkeiten jenseits des Sagens sucht, wird normalerweise nicht beachtet, da die Bemerkung als Auseinandersetzung mit der Introspektion gelesen wird und daher die Interpretationen lediglich auf das konzentriert bleibt, was Wittgenstein zu den Empfindungsprädikaten anmerkt (vgl. P. M. S. Hacker, a. a. O., S. 468 ff.; M. McGinn, a. a. O., S. 181 ff.).

macht und dabei offensichtlich nicht wie am Ende der Zwischenphase kritische Ziele verfolgt, sondern das Ich trotz seiner merkwürdigen Stellung zu erfassen sucht, liegt die Vermutung nahe, dass er wieder das Bild des ausdehnungslosen Punktes und der ihm koordinierten Realität vor Augen hat, wenn er vom visuellen Zimmer und dessen Besitzer sagt, beide müssten wesensgleich sein.

Trotz dieser Affinitäten zu alten Gedanken aus dem *Tractatus* hat natürlich eine Entwicklung stattgefunden von der Früh- über die Zwischenphase bis hin zur Spätphilosophie, der Rechnung getragen werden muss. Die Stimme des Kritikers, seine Hinweise auf die Schwierigkeiten bezüglich der Rede vom solipsistischen Ich und die Probleme hinsichtlich des „Habens“ von Empfindungen sind nach wie vor sehr ernst zu nehmen. Aus diesem Grunde kann keine neue solipsistische Sprache entstehen. Wittgenstein sucht andere Wege und findet diese auch, wie folgende Bemerkung deutlich macht:

Was der, der gleichsam das ›visuelle Zimmer‹ entdeckt zu haben schien, - was der gefunden hatte, war eine neue Sprechweise, ein neuer Vergleich; und man könnte auch sagen, eine neue Empfindung. (PU 400).

Der Solipsismus, verstanden als Empfindung - in diesen Zeilen knüpft Wittgenstein an das *Blaue Buch* an, in dem er die Probleme des Metaphysikers als Bedürfnisse versteht, die die normale Sprache nicht erfüllen kann. Eine neue Sprechweise, so könnte man ergänzen, ermöglicht es im vorliegenden Fall, dass der Solipsist seinem Wunsch, die Welt als seine Welt zu verstehen, Ausdruck verschafft.

Das ursprünglich damit verbundene Sprachproblem fasst Wittgenstein dann in PU 402 vollständig neu:

Wenn man, wie hier, mit den Ausdrücken unsrer gewöhnlichen Sprache (die doch ihre Schuldigkeit tun) nicht einverstanden ist, so sitzt uns ein Bild im Kopf, das mit der gewöhnlichen Ausdrucksweise streitet. (PU 402).

Hier spricht Wittgenstein zum ersten Mal in den *Philosophischen Untersuchungen* von dem „Bild“, das in des Solipsisten Kopf sitzt, aber in der gewöhnlichen Sprache nicht erfasst werden kann. Ganz entscheidend bei dieser Neufassung des Sprachproblems ist, dass die gewöhnliche Ausdrucksweise nach wie vor als die einzig sinnvolle gilt, dass sie also nicht durch eine adäquatere Sprache ersetzt werden kann, wie Wittgenstein selbst zur Zeit seiner phänomenologischen Überlegungen meinte. In Anspielung auf solche Gedanken warnt er vor dem

Versuch bzw. vor der „Versuchung“, eine spezifische Sprache zu entwickeln, die den (vorgeblichen) Tatsachen der phänomenalen Wahrnehmungswelt des Ichs angepasst sein soll:

Während wir versucht sind, zu sagen, unsre Ausdrucksweise beschreibe die Tatsachen nicht so, wie sie wirklich sind. Als ob (z.B.) der Satz »Er hat Schmerzen« noch auf andre Weise falsch sein könnte als dadurch, dass dieser Mensch *nicht* Schmerzen hat. (PU 402).

Diese Zeilen sollen noch einmal deutlich machen, dass die neue *Sprechweise* des visuellen Zimmers nicht den semantischen Status einer neuen *Sprache* haben kann, die bestimmte Tatsachen besser zum Ausdruck bringt als die gewöhnliche Sprache, sondern dass es sich dabei eben um ein Bild handelt, das niemals als Behauptung über das Ich und seine Wahrnehmungs- und Empfindungswelt missverstanden werden darf.¹⁴⁹

Explizit setzt sich Wittgenstein aus diesem Grunde noch einmal von Idealisten und Solipsisten der erkenntnistheoretischen Tradition ab, die versuchen, das alltägliche Sprach- und Weltverständnis zu verbessern und zu korrigieren:

Denn so sehen ja die Streitigkeiten zwischen Idealisten, Solipsisten und Realisten aus. Die Einen greifen die normale Ausdrucksform an, als griffen sie eine Behauptung an; die Andern verteidigen sie, als konstatierten sie Tatsachen, die jeder vernünftige Mensch anerkennt. (PU 402).

Im Gegensatz zu den Vertretern von Positionen, die in der erkenntnistheoretischen Tradition anzusiedeln sind, will der Besitzer des visuellen Zimmers die Ansichten des vernünftigen Menschen über Ich und Welt weder verteidigen noch angreifen; ihm geht es um etwas anderes, nämlich um ein neues Bild, eine neue Sichtweise, eine Anschauung der Welt, die in der Sprechweise vom „visuellen Zimmer“ zum Ausdruck kommt.

Und damit ist man natürlich wieder auf die bereits genannten Ähnlichkeiten zum *Tractatus* verwiesen, zumal Wittgenstein die Sicht der Welt, die in der Frühphilosophie ja eine ästhetische Prägung hatte, nun auch als eine neue Malweise,

¹⁴⁹ In diesem Sinne entspricht auch der Solipsismus der Spätphase dem Kriterium, das D. Bell berechtigterweise für diese extreme Form der Subjektivität aufstellt: Er bewahrt die Tatsachen (vgl. D. Bell, 1992, a. a. O., S. 41).

ein neues Metrum, eine neue Art von Gesängen (PU 401) bezeichnet.¹⁵⁰ Im *Tractatus* war mit der ästhetischen Sicht der Welt ein Heraustreten aus den normalen Lebens- und Sprachzusammenhängen verbunden, ein Hinaufsteigen auf einer aus Satz-Sprossen bestehenden Leiter, das schließlich zur solipsistisch-kontemplativen Anschauung der Welt führte (vgl. I. Teil, 4.2.3). In den *Philosophischen Untersuchungen* spricht Wittgenstein von einer „grammatischen Bewegung“ (PU 401), die man mache, wenn man die neue Sprechweise finde.

Der Terminus „grammatische Bewegung“ ist mit Sicherheit erläuterungsbedürftig. Eines kann jedoch bereits vorab gesagt werden: Soll diese Bewegung zur solipsistischen Anschauung führen, so muss, wie immer im Falle des Solipsismus, Subjektivität hergestellt werden durch die Appellstruktur des Textes, so dass jeder Leser zu eigenem Denken veranlasst wird. Auch im Kontext der Bild-Thematik gewinnt deshalb der Stil an Bedeutung, hat aber hier nicht unbedingt die Funktion einer therapeutischen Rückführung, sondern dient eher zur Verdeutlichung einer ganz spezifischen Form von Subjektivität.

Ganz klar zeigt sich die Besonderheit des Stils an Textstellen, die Wittgenstein den Manuskripten der Zwischenphase entnimmt und für die *Philosophischen Untersuchungen* neu formuliert. Im Rahmen der Überlegungen zum Solipsismus bietet sich ein Vergleich an zwischen der Textstelle zur „despotischen“ Sprachform aus den Manuskripten der frühen 30er Jahre, in denen *ernsthaft* eine neue Sprache gesucht wurde, und der Wiederaufnahme dieser Stelle in PU 403, umgeschrieben als Appell zu einer solipsistischen Denkbewegung.

3.2 Die despotische Sprachform neu formuliert als „grammatische Bewegung“:

Zur Vergegenwärtigung hier noch einmal die bereits zitierte Textstelle aus den Manuskripten der frühen 30er Jahre (vgl. II. Teil, 3.1):

Man könnte folgende Sprachform *adoptieren/ annehmen/*: Wenn ich L. W. Zahnschmerzen habe so wird das durch den Satz „Es gibt Zahnschmerzen“ ausgedrückt. Ist aber das der Fall was jetzt durch „A hat Zahnschmerzen“ ausgedrückt wird so wird gesagt „A benimmt sich wie L. W. wenn es

¹⁵⁰ Den ästhetischen Aspekt des kontemplativen Solipsismus in der Spätphase hebt auch G. Gabriel hervor (a. a. O., 1993, S. 186). Im Folgenden spricht Gabriel dann von der kontemplativen Muße, die er als komplementäre Einstellung zur „sozusagen realistischen ‚Arbeit‘“ deutet (a. a. O., S. 190).

Zahnschmerzen gibt“. (...) (Man könnte sich eine orientalische Despotie denken in der die Sprache so gebildet ist daß der Despot ihr Zentrum ist und sein Name an Stelle des L. W. steht.) Es ist klar daß diese Ausdrucksweise was ihre Eindeutigkeit und Verständlichkeit anbelangt mit der unseren gleichwertig ist. Es ist aber ebenso klar daß diese Sprache jeden Beliebigen als Zentrum haben kann. (WA, Bd. 2, S. 136; PB 58, S. 88 ff.).

Wesentlich bei dieser ersten Beschreibung der despotischen Sprachform ist - das sei hier noch einmal wiederholt - dass das, was bisher „mein Schmerz“ genannt wurde, als „Schmerz“ bezeichnet wird, während die Schmerzen der anderen in Bezug auf mein Schmerzverhalten beschrieben werden. Dadurch kann dem Ich insofern eine Sonderstellung zugesprochen werden, als es die Empfindungen der anderen in Abhängigkeit von den eigenen Schmerzwahrnehmungen darstellt und auf diese Weise zum Zentrum der „despotischen“ Sprache wird. Problematisch wird dann allerdings die Redeweise vom Ich selbst, denn die semantische Abhängigkeit, die durch diese spezifische Sprachform erreicht wird, wirkt zurück: Das Ich kann nicht mehr als *unabhängige* Person beschrieben werden. Erfassbar ist es lediglich dadurch, dass es sich bei seiner Sprache um eine besonders ich-zentrierte Ausdrucksform handelt. Trotz dieser Schwierigkeit, die Wittgenstein während der gesamten Zwischenphase nicht lösen soll, schreibt er der „despotischen“ Sprache im Jahr 1930 eine gewisse Berechtigung zu, indem er sie als „gleichwertig“ mit der normalen Sprache bezeichnet und in diesem Kontext betont, dass die in der Praxis existierende Unterscheidung zwischen mir und den anderen erhalten bleibe. Dies macht den Solipsisten der beginnenden Zwischenphase zu einem linguistischen Sonderling, der im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Solipsisten, die Existenz der Anderen nicht in Zweifel zieht, sondern lediglich die alten Dinge und Personen auf eine neue, für den normalen Mann auf der Straße merkwürdige Weise ausdrückt (vgl. II. Teil, 3.3).

Betrachtet man im Vergleich zu dieser ersten Beschreibung der „despotischen“ Sprachform aus dem Jahr 1930 die entsprechende Textstelle in den *Philosophischen Untersuchungen*, so fällt sogleich auf, dass sie in Dialogform geschrieben ist. Es treten auf ein Vertreter der spezifisch linguistischen Form des Solipsismus, die Wittgenstein Anfang der Zwischenphase entwickelt hat, sowie dessen Kritiker. Der Vertreter des Solipsismus ergreift zu Beginn das Wort:

Wenn ich das Wort »Schmerz« ganz für dasjenige in Anspruch nähme, was ich bis dahin »meinen Schmerz« genannt habe, und was Andre »den Schmerz des L. W.« genannt haben, so geschähe den Andren damit kein Unrecht, solange

nur eine Notation vorgesehen wäre, in der der Ausfall des Wortes »Schmerz« in anderen Verbindungen irgendwie ersetzt würde. Die Andern werden dann dennoch bedauert, vom Arzt behandelt, usw. Es wäre natürlich auch *kein* Einwand gegen diese Ausdrucksweise, zu sagen: »Aber die Andern haben ja genau dasselbe, was du hast!« (PU 403).

Der Vertreter des Solipsismus betont hier vor allem die Gleichwertigkeit von solipsistischer und normaler Sprache, die in der Zwischenphase der „despotischen“ Sprachform ihre Geltung als spezielle Bezeichnungsform eines linguistischen Sonderlings galt. Insbesondere unterstreicht er die Tatsache, dass er die normale Lebenspraxis im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Solipsisten nicht zu verbessern und zu korrigieren sucht, was sich für ihn etwa darin zeigt, dass er die anderen nach wie vor als Personen behandelt, die Schmerzen haben, bemitleidet werden und gegebenenfalls einen Arzt benötigen.

Vor diese Situation gestellt, erwidert der Kritiker in verwundertem Ton: „Aber was hätte ich dann von dieser neuen Art der Darstellung?“ Denn, so könnte man ergänzen, sie ändert ja nichts in der Praxis, sondern lässt dort alles wie es ist. Die alten sprachlichen Differenzierungen und Gebrauchsformen bleiben erhalten; lediglich auf der Zeichenebene sind Unterschiede vorhanden: Es wird nämlich das, was bisher „mein Schmerz“ genannt wurde, als „Schmerz“ bezeichnet. Vergleichbar wäre dies mit der philosophisch völlig irrelevanten Entscheidung, ab jetzt Hunde „Katzen“ zu nennen und umgekehrt. So verstanden wäre das solipsistische Bezeichnungssystem eine in der Praxis nutzlose Sprechweise bzw. ein anwendungsloses Bild.

Doch an der Praxis, das wurde immer wieder betont, ist der Solipsist nicht interessiert, der eine ganz spezifische Sicht der Dinge, eine Anschauung der Welt zum Ausdruck zu bringen sucht. Und genau darauf weist der Vertreter dieser Auffassung nun auch hin, indem er den Kritiker zwar darin bestätigt, dass man von der neuen, despotischen Darstellungsform nichts habe, dennoch gleichzeitig zu bedenken gibt:

Aber der Solipsist *will* ja auch keine praktischen Vorteile, wenn er seine Anschauung vertritt! (PU 403).

Mit dieser knappen Bemerkung endet der Paragraph. Die für jeden diskursiven Text erforderlichen Ausführungen zur solipsistischen Anschauung, die Erklärungen und Begründungen dazu, welche Vorteile der Solipsist eigentlich wolle, finden sich

weder hier noch in den folgenden Abschnitten. Wieder entsteht eine Unbestimmtheitsstelle, durch die der Leser zum persönlichen Denken, zum eigenen Verständnis der solipsistischen Anschauung angeregt werden soll. Eingeladen wird er auf diese Weise zu einem Gedankenexperiment, das - wie auch schon im Falle der Benennung der Empfindung E in PU 258 - im Aufbau einer solipsistischen Sprache besteht. Allerdings ist das Ziel des neuen Experiments ein völlig anderes: Es geht nicht mehr um die Widerlegung einer *subjektiven Sprache*, sondern um die Vergegenwärtigung eines *subjektiven Bildes* mit Hilfe der oben erwähnten „grammatischen Bewegung“.

Exemplarisch könnte diese Bewegung so dargestellt werden: Identifiziere ich mich als Leser im Nachvollzug der im Dialog festgehaltenen Überlegung mit dem solipsistischen Ich und ersetze den Terminus „mein Schmerz“ durch „Schmerz“, sage ich also in dem Moment, in dem ich Schmerzen habe, „Es gibt Schmerzen“, so hebe ich die Unterscheidung von „mein“ und „dein“ im solipsistischen Sinne auf, verschwinde dabei als sprachlich fassbares Ich aus der Welt und werde zu dem ausdehnungslosen Koordinationspunkt, von dem Wittgenstein im *Tractatus* spricht, denn ich verstehe das gesamte Schmerzverhalten in Abhängigkeit meiner selbst. Obwohl sich dabei in der Lebens- und Sprachpraxis nichts ändert, da es sich um eine schlichte Umbenennung handelt, habe ich eine Denkbewegung vollzogen, und zwar auf der Ebene der Grammatik: Ich verzichte von nun an auf die Unterscheidung von „mein“ und „dein“, und zwar nicht um zu behaupten, dass es diese eigentlich nicht gäbe, sondern um eine neue, solipsistische Sprechweise zu schaffen, in der diese Unterscheidung nicht vorkommt. Dies tue ich nicht, um die Überzeugung zu vertreten, alle Schmerzen seien in Wirklichkeit meine Schmerzen, sondern um die Dinge anders als gewöhnlich, in Bezug auf mich selbst, zu beschreiben. Auf grammatischer Ebene erfolgt nun die Korrektur, die in der epistemischen Tradition mit Hilfe von Tatsachenbehauptungen durchgeführt wird. Natürlich finde ich auf diese Weise keine neuen Tatsachen, sondern nur eine neue Sprechweise (vgl. PU 400), mit der ich die alten Tatsachen auf neue, ungewöhnliche Weise beschreibe. Sie, die Sprechweise, mag zwar in der normalen Sprach- und Lebenspraxis anwendungslos und deshalb nichtssagend sein für alle diejenigen, die ihr Handeln und Denken lediglich darauf konzentrieren. Dennoch bringt sie ein Bild zum Ausdruck, das in meinem Kopf sitzt, wenn ich Solipsist bin, und befriedigt so eine Art metaphysisches Bedürfnis, einen philosophischen

Wunsch. Die Vorteile, die ich als Solipsist damit verbinde, sind also in gewisser Weise persönlicher Natur.¹⁵¹

Vergleicht man dieses zweite Gedankenexperiment zur solipsistischen Sprache mit dem ersten, dem Experiment zur Benennung der Empfindung E aus PU 258, so kann man eine Umkehrung in Wittgensteins Leserführung feststellen. Wird der Leser durch das Privatsprachenargument über den Umweg des Scheiterns beim Aufbau einer privaten Sprache auf die alltägliche Verwendung der Empfindungssprache und die dort üblichen Schmerzäußerungen zurückgeführt, so dient das despotische Gedankenexperiment dazu, auf andere, nicht-alltägliche Ausdrucksformen aufmerksam zu machen. Freilich sind diese nicht mehr wie in der Zwischenphase als andere Sprachen zu betrachten, sondern gelten als ästhetische Phänomene. Sprechweisen, vergleichbar mit Malweisen und Gesängen (vgl. PU 400) entstehen, die der Vergegenwärtigung des solipsistischen Bildes dienen, in dem ich die Welt in Abhängigkeit meiner selbst verstehe bzw. sie wieder, wie schon im *Tractatus*, als *meine* Welt sehe.

Trotz der deutlichen Bezüge zum Frühwerk, trotz der existentiellen Bedeutung, die die Solipsismusthematik für Wittgenstein immer hatte, ist die Wiederaufnahme dieser alten Themenstellung in den *Philosophischen Untersuchungen* doch insofern bemerkenswert, als der neue therapeutische Ansatz seinem Denken insgesamt eine andere Stoßrichtung gibt, die ganz klar auf die Rückkehr in die gelingende Sprach- und Lebenspraxis abzielt. Aus diesem Grunde stellt sich abschließend die Frage, warum Wittgenstein dem Solipsismus wie auch schon in jungen Jahren eine ästhetische Bedeutung zumisst, die neuerdings an Emotionen und Gefühle geknüpft ist. Um diese Frage zu beantworten, müssen die Überlegungen zum visuellen Zimmer aus PU 398 sowie das Gedankenexperiment der despotischen Sprachform aus PU 403 in den Kontext der darauffolgenden Paragraphen gestellt werden, in denen es um andere Bilder, Sichtweisen, Betrachtungsformen geht, die mit dem

¹⁵¹ Zu weit greift daher D. Bell mit seiner Behauptung, der Vorteil des Solipsisten sei ein philosophischer, weil durch den Verzicht auf die Unterscheidung von „mein“ und „dein“ die Innen-Außen-Differenz aufgehoben und die damit verbundenen philosophischen Probleme vermieden würden (a. a. O., 1995, S. 50 f.). (Auf D. Bells Interpretation bezieht sich W. Vossenkuhl in seiner Darstellung des von ihm sogenannten „grammatischen Solipsisten“; a. a. O., S. 190.). Abgesehen davon, dass Wittgenstein das Problem von Innenwelt und Außenwelt durch Rückführung in die normale Sprachpraxis, nicht aber durch eine ganz spezifische, deutlich davon abweichende Sprachverwendung zu lösen versucht, müsste eine Ausdrucksform, die philosophische Probleme lösen soll, mehr sein als ein anwendungsloses, metaphysisches Bild. Denn sie hätte dem Nachweis zu dienen, dass die Probleme unsinnig sind und bedürfte deshalb selbst einer argumentativen Struktur.

gewöhnlichen Alltag nichts zu tun haben, wohl aber in der Metaphysik, der Religion, ja auch in der Wissenschaft eine gewisse Rolle spielen.

3.3 Anwendungslose Bilder:

Eine besonders aufschlussreiche Darstellung eines an die Metaphysik geknüpften Gefühls findet sich in Wittgensteins Beschreibung einer klassischen Überlegung, nämlich der cartesischen Vorstellung, alle Menschen seien Automaten:

Aber kann ich mir nicht denken, die Menschen um mich her seien Automaten, haben kein Bewußtsein, wenn auch ihre Handlungsweise die gleiche ist wie immer? - Wenn ich mir's jetzt - allein in meinem Zimmer - vorstelle, sehe ich die Leute mit starrem Blick (etwa wie in Trance) ihren Verrichtungen nachgehen - die Idee ist vielleicht ein wenig unheimlich. Aber nun versuch einmal im gewöhnlichen Verkehr, z. B. auf der Strasse an dieser Idee festzuhalten! Sag dir etwa: »Die Kinder dort sind bloße Automaten; alle ihre Lebendigkeit ist bloß automatisch.« Und diese Worte werden dir entweder gänzlich nichtssagend werden; oder du wirst in dir etwa eine Art unheimliches Gefühl, oder dergleichen, erzeugen.

Einen lebenden Menschen als Automaten sehen, ist analog dem, irgend eine Figur als Grenzfall oder Variation einer andern zu sehen, z. B. ein Fensterkreuz als Swastika. (PU 420).

Descartes' Vorstellung, die anderen seien Automaten, liest Wittgenstein auf seine Weise: Ähnlich wie schon im Falle der „despotischen“ Sprachform sieht er darin neue Bezeichnungsweise, die im gewöhnlichen Leben nichts ändert, denn er geht davon aus, dass sich die anderen gerade nicht wie starre Maschinen verhalten, sondern dass sie handeln „wie immer“. So verstanden liegt wieder eine Art Umbenennung vor, bei der das Wort „automatisch“ für das verwendet wird, was bisher „lebendig“ genannt wurde. Tatsächlich zieht Wittgenstein denselben Schluss, den er schon im Zusammenhang mit der „despotischen“ Sprechweise gezogen hat. Entweder die Vorstellung wird völlig nichtssagend, da sie in der Praxis nichts ändert, oder sie erzeugt ein unheimliches Gefühl, das verursacht wird durch die Sichtweise der Menschen *als* Automaten, nicht aber durch die Behauptung, die Menschen seien Automaten.

Dieses Beispiel zeigt, dass der Solipsist nicht der Einzige ist, der ein Bild im Kopf hat, „das mit der gewöhnlichen Ausdruckweise streitet“ (PU 402), dass nicht nur er neue Sprechweisen erfindet und dabei Empfindungen hervorruft. Auch der

Metaphysiker, der die anderen als Automaten sieht, kann verstanden werden als jemand, der eine grammatische Bewegung vollzieht und dabei in der Praxis völlig nichtssagende Umbenennungen vornimmt, die dennoch mit ganz bestimmten Gefühlen verbunden sind.

Ähnlich wie die Philosophen handeln Wittgensteins Meinung nach die Vertreter bestimmter religiöser, ja auch wissenschaftlicher Auffassungen. Auch aus diesen Bereichen erwähnt er Beispiele von in der normalen Praxis anwendungslosen Bildern:

Woran glaube ich, wenn ich an eine Seele im Menschen glaube? Woran glaube ich, wenn ich glaube, diese Substanz enthalte zwei Ringe von Kohlenstoffatomen? In beiden Fällen ist ein Bild im Vordergrund, der Sinn aber weit im Hintergrund; d. h., die Anwendung des Bildes nicht leicht zu übersehen. (PU 422).

Die Seele im Menschen, zwei Ringe von Kohlenstoffatomen - beides sind laut Wittgenstein Bilder, die im ersten Falle die Sicht des Menschen *als* Wesen mit einer unsterblichen Seele, im anderen Falle die Auffassung einer bestimmten Substanz *als* ein aus Kohlenstoffringen bestehendes Netz zum Ausdruck bringen. Dabei ist die Anwendung dieser Bilder in der alltäglichen Praxis nicht unbedingt klar. Denn im gewöhnlichen Umgang der Menschen miteinander unterscheiden sich diejenigen, die an eine Seele glauben, von denen, die nicht daran glauben, kaum. Alle handeln miteinander oder gegen einander, sprechen, streiten, diskutieren, helfen oder bekriegen sich; lediglich in extremen Situationen, etwa im Todesfall, mögen Unterschiede zu verzeichnen sein, die auf die Vorstellung der Seele zurückzuführen ist. Ähnliches gilt für die Substanz, die aus zwei Ringen von Kohlenstoffatomen besteht. Im der normalen Praxis handelt es sich dabei um Gegenstände, die man zu ganz bestimmten Zwecken verwendet. Darin ein Agglomerat von doppelten Kohlenstoffringen zu sehen, macht nur in ganz spezifischen Fällen Sinn, etwa dann, wenn man deren chemische Eigenschaften bestimmen will.

Bilder müssen daher laut Wittgenstein nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Religion, ja sogar in den Wissenschaften zum Ausdruck gebracht werden. Alle haben sie trotz der unterschiedlichen Kontexte, in denen sie auftreten, Eines gemeinsam: Sie sind anwendungslos, oder bleiben zumindest in ihrer Anwendung auf ganz spezielle Fälle oder auf Grenzsituationen beschränkt. Dabei werden in einer grammatischen Bewegung bestimmte Dinge neu bezeichnet, was nicht zu

einer Veränderung *innerhalb* der Praxis, sondern zu einer neuen Empfindung im Umgang *mit* ihr, zu einer neuen Einstellung *zu* ihr verhilft, mag diese negativ besetzt sein als unheimliches Gefühl, wie im Falle der Automatenvorstellung, oder positiv als Trost, wie bei der religiösen Seelenlehre.

Die alte, bereits aus den frühen Überlegungen bekannte Fragestellung nach der Beziehung von Ich und Welt, nach der Haltung des Einzelnen zur Welt tritt somit im Zusammenhang mit der Erörterung metaphysischer, religiöser, ja, sogar wissenschaftlicher Bilder wieder auf. Deren Anwendungslosigkeit zeigt, dass die Frage auch in der Spätphase, trotz grundlegender Änderung des Sprachbegriffs, verbunden ist mit dem Problem, über die Einstellung nicht sprechen zu können. Wenn im *Tractatus* die Rede über die Welt als Ganzes auf Grund des isomorphismustheoretischen Verständnisses der Sätze als Abbildung der Sachverhalte in der Welt nicht möglich war, so ergibt sich nun das Problem, dass man mit einer *in* der Praxis verankerten Sprache nicht *über* die Praxis sprechen kann. Denn das dafür erforderliche Heraustreten aus der Welt bzw. der Praxis würde die menschlichen Möglichkeiten übersteigen. Dazu schreibt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*:

Diese Ausdrucksweise [das Bild] scheint daher für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; (...). Für uns freilich sind diese Ausdrucksformen quasi ein Ornat, das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde. (PU 426).

Noch einmal unterstreicht Wittgenstein in diesen Zeilen die ästhetische Geltung der Bilder, die er schon im Falle des visuellen Zimmers deutlich gemacht hat und die hier wie dort mit dem Heraustreten aus den normalen Sprach- und Lebenszusammenhängen zu tun hat: Solange die Vorstellungen, Ideen oder Modelle nicht mit der Behauptung verbunden sind, die Welt bzw. die Praxis sei eigentlich so, wie sie im jeweiligen Bild dargestellt wird, solange also keine Korrekturen innerhalb der Welt und Praxis vorgenommen werden sollen, ist gegen sie *nichts zu sagen*, denn sie *sagen* ja selbst *nichts*, sondern bringen Sichtweisen zum Ausdruck, an die keine praktischen Vorteile geknüpft sind.

Obwohl diese merkwürdige Aufwertung von metaphysischem Gedankengut im Rahmen des gebrauchssprachlichen Ansatzes recht überraschend anmuten mag, ist sie doch insgesamt zu sehen als eine Rückbesinnung auf die Thematik des Weltbildes bzw. der Weltsicht, die vor allem in jungen Jahren im Zentrum von

Wittgensteins Philosophieren stand. Einst, im *Tractatus*, hatte die Thematik neben der ästhetischen, eine ethische Implikation; sie bestand in der Frage nach der *richtigen* Sicht der Welt, die nur im Zustand solipsistisch-kontemplativer Betrachtung zu erreichen war. Jetzt, in den *Philosophischen Untersuchungen*, werden die Sichtweisen trotz ihrer Verschiedenheit nicht mehr ethisch gewertet und bleiben deshalb als ästhetische Phänomene nebeneinander bestehen. So reiht sich der Solipsismus ein in eine Serie von Vorstellungen, Bildern und Ideen aus Metaphysik, Religion und Wissenschaft, die alle mit Gefühlen, Empfindungen, mit Einstellungen zur Welt verbunden sind. Der Vertreter dieser neuen Form von extremer Subjektivität ist der Sonderling, der er in groben Zügen schon im *Blauen Buch* skizziert wurde; ganz deutlich wird nun, dass seine Art, die Welt zu sehen, eine Anschauung unter anderen ist, die gegenüber anderen Weltbildern nicht als richtiger oder besser ausgezeichnet werden kann.¹⁵²

Allerdings darf die Tatsache, dass neben dem Solipsismus, der ursprünglich als einzig richtige Sicht der Welt galt, nun andere Anschauungen bestehen, nicht zu dem Schluss führen, die einst mit existentieller Dringlichkeit gestellte Frage nach der Beziehung zwischen Ich und Welt ende für Wittgenstein in einem Pluralismus von Ansichten. Sie beschäftigt ihn auch in seiner Spätphilosophie, verlangt eine Antwort und erhält diese auch, allerdings erst, wenn die Frage selbst umgedeutet wird als Suche des Einzelnen nach dem richtigen Verhältnis zur Sprach- und Lebenspraxis, das nach der therapeutischen Rückführung erreicht sein soll. In den Blick geraten dann noch einmal die positiven Zielsetzungen von Wittgensteins spätem Philosophieren, das Zusammenstellen, Zusammentragen, Beschreiben von längst bekannten Situationen, das eine *Über-Sicht* verschaffen soll.

4. Weltanschauung als Übersicht über die Grammatik

Soll Übersicht geschaffen werden, so bedarf es laut Wittgenstein einer „übersichtlichen Darstellung“ (vgl. PU 122). Dieser Begriff bezeichnet „die Art,

¹⁵² Philologisch zwar ungenau, aber dennoch thematisch adäquat ist daher W. Vossenkuhls Darstellung, in der die Eigenheiten von Wittgensteins Solipsismus der Spätphase an Hand von Bemerkungen aus dem *Blauen Buch* erläutert und anschließend in den Kontext der *Philosophischen Untersuchungen* gestellt werden (a. a. O., 1995, S. 183).

wie wir die Dinge sehen“ (PU 122), meint also wieder eine Sichtweise, eine Anschauungsform, bezüglich der der Autor der *Philosophischen Untersuchungen* - ganz im Sinne des therapeutischen Ansatzes auf die Unbestimmtheit seines Textes abhebend - nun fragt: „Ist dies [die Art, wie wir die Dinge sehen] eine ›Weltanschauung‹?“ (PU 122).

Mit diesem für das Spätwerk so typischen rhetorischen Appell wird der Leser auf die alte, schon aus den *Tractatus* bekannte Problemstellung der Weltsicht zurückverwiesen und aufgefordert, sich zu fragen, ob sie nun neu, als „Übersicht“ zu verstehen sei. Gleichzeitig steht er vor der Aufgabe, die Beschreibungen von Ausdrucksformen, Erläuterungen von Sprachspielen, Vergegenwärtigungen von Wortgebräuchen, die sich in den *Philosophischen Untersuchungen* immer wieder finden, auf ihren weltanschaulichen Wert hin zu überprüfen und dem Problem nachzugehen, ob sich hinter dem linguistischen Deskriptivismus, für den die darstellende Vorgehensweise gerne gehalten wird, nicht Existentielleres verbirgt.

Die vorliegende Untersuchung zeigte bereits, dass Wittgensteins „Lust am Trivialen“,¹⁵³ an dem, was offen vor aller Augen liegt, eindeutig der therapeutischen Zielsetzung dient und den Leser aus den philosophischen Sprachverwirrungen in eine nicht-entfremdete, gelingende Praxis zurückführen soll. Deshalb stellt sich nun die Frage, welche Bedeutung die übersichtliche Darstellung im Kontext einer Therapie haben kann. Auch muss geklärt werden, inwiefern Wittgenstein damit ein weltanschauliches Anliegen verfolgt und worin dieses schließlich inhaltlich bestehen kann.

Wie die Antworten auf diese Fragen ausfallen, hängt im wesentlichen davon ab, was Wittgenstein mit „Übersicht“ bzw. „übersichtlicher Darstellung“ überhaupt meint, wo genau der Ursprung dieses Gedanken zu finden ist und auf welche Weise er im Einzelnen entwickelt wird. Wie häufig gibt es Vorarbeiten in den Manuskripten. Zu finden sind diese im Falle der „übersichtlichen Darstellung“ in einem Manuskript aus den Jahren 1931/32, das später als erster Teil des Aufsatzes *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* erschienen ist.

¹⁵³ G. Gabriel, a. a. O., 1991, S. 46.

4.1 Der Begriff „übersichtliche Darstellung“ in *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*:

Ganz ähnlich wie später in den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein schon in den Überlegungen aus den Jahren 1931/32:

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der ›Weltanschauung‹, wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.) (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, S. 37).¹⁵⁴

Auffallend, wenn auch nicht vollständig überraschend an diesem Zitat ist der Hinweis auf Oswald Spengler, der ja neben Otto Weininger bekanntlich zu den Autoren gehört, von denen Wittgenstein sagt, dass sie sein Denken besonders beeinflusst haben (VB, S. 43). Offensichtlich ist Spengler in den frühen 30er Jahren im Zusammenhang mit den Überlegungen zur übersichtlichen Darstellung bedeutsam. Die Frage ist nur, welche Rolle er genau dabei spielt.

Um eine Antwort zu finden, bedarf es eines Seitenblicks auf einen anderen Autor, den sowohl Wittgenstein als auch Spengler sehr schätzten. Gemeint ist Goethe, der, nicht nur als Dichter, sondern vor allem auch in seinen naturwissenschaftlichen Schriften Wichtiges zu sagen hatte für beide Denker, den Philosophen und den Kulturanthropologen. Denn beide greifen mehr oder weniger explizit auf die sogenannte morphologische Methode zurück, die Goethe in Alternative zu herkömmlichen wissenschaftlichen Denkmodellen entwickelt. Ganz direkt ist der Bezug bei Spengler, der seinem Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes* den Untertitel *Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* gibt und im Vorwort Goethe als Vorbild explizit erwähnt,¹⁵⁵ um dann morphologisch dem Phänomen der Entwicklung von Kulturen gerecht zu werden. Indirekter, impliziter ist der Hinweis in *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough*. Wittgenstein zitiert eine Zeile aus Goethes Gedicht *Die Metamorphose der Pflanzen*:

»Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz« möchte man zu der Frazer'schen Tatsachensammlung sagen. (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, S. 37).

¹⁵⁴ Hier zitiert nach L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, 1989.

¹⁵⁵ Vgl. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1917], 1970, S. 27ff..

Bezeichnenderweise handelt es sich bei dem Gedicht *Die Metamorphose der Pflanzen* um eine knappe, poetische Variante der gleichnamigen naturwissenschaftlichen Schrift, in der Goethe versucht, die Entwicklung der Pflanzen morphologisch aufzuarbeiten. Obwohl nicht vollständig geklärt ist, wie genau Wittgenstein Goethes naturwissenschaftliche Schriften kannte und wie viel er darüber indirekt, über Spengler erfahren hat, weist das Zitat ganz klar auf sein Interesse an der morphologischen Vorgehensweise hin.¹⁵⁶

Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, welche Probleme Wittgenstein gerade in der Zeit bewegen, in der er die *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough* schreibt. Nachdem er von der indirekten, zeigenden Ausdrucksform des *Tractatus* Abstand genommen und auch den phänomenologischen Ansatz der Jahre 1929/30 aufgegeben hat, stellt sich ihm die Frage nach der adäquaten philosophischen Methode erneut mit großer Dringlichkeit. Obwohl das neue Buch, das in der Zwischenphase entstehen soll, wissenschaftlichen Mustern angenähert und in wahrheitsfähigen Aussagen formuliert werden soll, ist Wittgenstein nach wie vor nur zum Teil davon überzeugt, dass das klassische Ableiten und Begründen für philosophische Zwecke geeignet sei. Goethes alternativem Modell muss er deshalb besonders offen gegenüberstehen. In der Tat dient es ihm als Anregung für methodische Überlegungen, die er in den *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough* erstmals formuliert und später dann in die *Philosophischen Untersuchungen* übernimmt.

Ein kurzer Blick auf Goethes Morphologie zeigt dies: Knapp in Stichworten angedeutet, zielt der Dichter und Naturwissenschaftler mit dieser Methode auf eine *neue Wissenschaft* ab, die „nur darstellen und nicht erklären will“ und „die Lehre von der Gestalt, der Bildung und Umbildung der organischen Körper enthalten“ soll.¹⁵⁷ Auf diese Weise will er eine *Ordnung* schaffen in dem Material, das bei seinen empirischen Naturforschung angefallen ist und zu einer *Übersicht* verhelfen

¹⁵⁶ Eine ausführliche Darstellung der gedanklichen Verbindungen von Goethe, Spengler und Wittgenstein findet sich bei J. Schulte, *Chor und Gesetz. Zur morphologischen Methode bei Goethe und Wittgenstein*, in: ders., a. a. O., 1990, S. 11-42. Darüberhinaus weisen auch M. Andronico (*Giochi linguistici e forme di vita*, in: D. Marconi, a. a. O., S. 276 ff.) G. P. Baker/ P. M. S. Hacker (a. a. O., 1980, S. 537) sowie K. Buchheister/ D. Steuer (a. a. O., 1992, S. 85 ff.) auf die Verbindung von Goethe, Spengler und Wittgenstein hin. Dabei bleiben allerdings alle Autoren in ihren Überlegungen hinsichtlich der Entwicklung von Wittgensteins Gedanken zur Morphologie eher ungenau.

¹⁵⁷ *Betrachtungen über Morphologie*, HA XIII, S. 123 f. (Hier und im Folgenden bezieht sich die Abkürzung HA auf: *Goethes Werke*, Hamburger Aushabe, Hg. E. Trunz.).

über die unterschiedlichsten *Phänomene* in der Natur.¹⁵⁸ Die morphologische Methode wird in besonders ausgereifter Form in der Schrift *Die Metamorphose der Pflanzen*¹⁵⁹ umgesetzt, auf die sich Wittgenstein ja indirekt, über die Gedichtzeile bezieht. Goethe versucht in dieser Schrift, die Entwicklung der Pflanzen aufzuarbeiten, ohne dabei Entwicklungshypothesen aufzustellen, die dann im Anschluss eine Begründung erfordern würden. Vielmehr beschreibt er die Entwicklung als *Metamorphose*, als „Bildung und Umbildung organischer Naturen“, als Übergang von einer Pflanzenform zur anderen, wobei er deutlich machen will, was „der Idee nach“¹⁶⁰ gleich ist, trotz der oft auf unterschiedlichste Weise ausgestalteten Erscheinung.

Zu Missverständnissen Anlass geben könnte in diesem Zusammenhang der Terminus „Idee“. Denn obwohl Goethe aller Wahrscheinlichkeit nach einer gewissen Form von Platonismus anhängt, benutzt er den Begriff hier weniger für die platonische Idee, als für das, was er in dichterischer Form das „geheime Gesetz“ nennt, das die Natur freiwillig preisgibt, wenn der Forscher sich darum bemüht, Ordnung in der Vielfalt der Gestalten zu *schaffen*. Dabei versucht Goethe nicht, die eine ewige Idee hinter den verschiedenen Erscheinungen zu erkennen, sondern übersichtliche Reihen von Naturerscheinungen, Schemata von Pflanzen zu konstruieren, Gruppierungen von ähnlichen Pflanzen bzw. Pflanzenteilen herzustellen sowie Zusammenhänge zu schaffen, die es ermöglichen, mühelos von einem Phänomen zum anderen überzugehen und dadurch zu einem Verständnis der Natur zu gelangen. Methodisch zeigt sich dies in einem ganz spezifischen Wechsel von Gegenstandsbetrachtung und Reflexion, eine „Reihe von Anschauung und Nachdenken“, bestehend darin, dass „mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei“.¹⁶¹ Obwohl diese pointierte Formulierung leicht als Beschreibung einer mysteriösen Verbindung von Schauen und Reflexion interpretiert werden könnte, stehen hinter ihr die Intentionen des *Naturforschers*, der weniger auf das Einfühlen bzw. Erfühlen verweisen will,¹⁶² sondern eine methodologische Anweisung zu geben gedenkt, die in knappen Worten so paraphrasiert werden kann: „Halte den Gegenstand rein, fest und frei von fremden Einflüssen und entschlage dich selbst aller Vorurteile, vergiss, was du über

¹⁵⁸ Vgl. hierzu J. Schulte, a. a. O., S. 16.

¹⁵⁹ HA XIII, S. 153-187.

¹⁶⁰ HA XIII, S. 37.

¹⁶¹ HA XXI, S. 39.

¹⁶² Diese Auffassung wird vertreten von G. Benn, *Goethe und die Naturwissenschaften*, in: *Das Hauptwerk*, 1980, II, S. 97.

Gegenstände dieser Art gehört hast und lass diesen Gegenstand so wie er erscheint auf dich wirken!¹⁶³

Goethes Morphologie ist damit lediglich in ganz groben Zügen skizziert, dennoch macht bereits das Wenige hier Gesagte Eines klar: Die Verfahrensweise und das darin zum Ausdruck kommende gegenständliche Denken weisen dem Anschauen und Betrachten eine gewichtige methodologische Rolle zu, die ihm im Rahmen traditioneller wissenschaftlicher Ansätze nicht eingeräumt wird. Wittgenstein findet dies mit Sicherheit hochinteressant; er versucht Goethes Ansatz zu verstehen, von den Naturphänomenen auf die Verhaltensformen anderer Kulturen zu übertragen und mit eigenen Worten so zusammenzufassen:

Dieses Gesetz, diese Idee, *kann* ich nur durch eine Entwicklungshypothese darstellen oder auch, analog dem Schema einer Pflanze, durch das Schema einer religiösen Zeremonie, oder aber durch die Gruppierung des Tatsachenmaterials allein, in einer »*übersichtlichen*« Darstellung. (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, S. 37).

In Erläuterung dazu findet sich einige Zeilen später folgende Bemerkung:

Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die »Zusammenhänge sehen«. Daher die Wichtigkeit des Findens von *Zwischengliedern*. (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, S. 37).

Was Wittgenstein von Goethe übernimmt, ist vor allem der Gedanke, dass „Sehen“, Schauen und Anschauen methodologisch zu verstehen sind. Bewusst oder unbewusst mag er damit dem Bedürfnis nachgeben, die für sein frühes Denken so wesentliche Kontemplation im Rahmen des neuen, an wissenschaftlichen Modellen ausgerichteten Ansatzes, zumindest in ihren Grundzügen, zu retten. Dennoch hat die Kontemplation den emphatischen Charakter, der ihr im *Tractatus* zueigen war, verloren. Die übersichtliche, anschauliche Darstellung ist (lediglich) eine neue Vorgehensweise, um die Aufmerksamkeit auf die Ähnlichkeiten, den Zusammenhang der *Tatsachen* zu lenken und dadurch zu einem ganz speziellen Verständnis der Phänomene zu verhelfen.

Notwendig dazu sind die sogenannten „Zwischenglieder“, deren Funktion Wittgenstein am Beispiel der Ellipse erörtert:

¹⁶³ Diese ausgesprochen treffende Formulierung stammt von J. Schulte (a. a. O., 1990, S. 14f.).

Wie man eine interne Beziehung der Kreisform zur Ellipse dadurch illustrierte, daß man eine Ellipse allmählich in einen Kreis überführt; *aber nicht um zu behaupten, daß eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einen Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für formale Zusammenhänge zu schärfen. (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, S. 37).

Das Beispiel zeigt, dass Wittgenstein die Aufgabe der übersichtlichen Darstellung vor allem in der Zusammenstellung der Daten sieht, in der Herstellung eines Bildes oder Schemas, das die Tatsachenmaterialien wiedergibt, ohne deren mutmaßliche zeitliche Reihenfolge zu berücksichtigen. Dabei handelt es sich um eine reine Beschreibung, in der „die Art, wie wir die Dinge sehen“ ihren Ausdruck findet; Hypothesen, die wahrheitsfähige Begründungen verlangen, werden dabei nicht aufgestellt.

All diese Bemerkungen, mit denen Wittgenstein zu Beginn der 30er Jahre den Terminus „übersichtliche Darstellung“ erörtert, zielen darauf ab, einen spezifischen Umgang mit den Verhaltensformen von fremden Kulturen zu skizzieren, der als eine wissenschaftliche Alternative gelten kann zu Frazers Erklärungen. In der Folgezeit interessiert sich Wittgenstein weniger für fremdkulturelle Phänomene, dennoch sucht er auch weiterhin nach einer Alternative für das herkömmliche wissenschaftliche Erklären. Als er diese in der Spätphilosophie schließlich gefunden hat, kommt er wieder auf die übersichtliche Darstellung zurück und gibt den alten Überlegungen im Kontext der sprachtherapeutischen Überlegungen der *Philosophischen Untersuchungen* eine neue Bedeutung.

4.2 Die übersichtliche Darstellung in den *Philosophischen Untersuchungen*:

In den *Philosophischen Untersuchungen* sind die Erläuterungen zur übersichtlichen Darstellung aus den *Bemerkungen zu Frazers The Golden Bough* auf wenige Zeilen zusammengeschnitten:

Es ist ein Hauptquell unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. - Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. - Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ›Zusammenhänge sehen‹. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ›Weltanschauung‹?) (PU 122).

Neu an diesen Erläuterungen ist - entsprechend der veränderten Themenstellung - der Hinweis auf den Gebrauch der Wörter und auf die Grammatik, in der nun eine Übersicht geschaffen werden soll. Alt, d. h. den *Bemerkungen über Fazers The Golden Bough* entnommen, ist der Zweck der übersichtlichen Darstellung, nämlich ein Verständnis des Gegenstandes zu vermitteln, ohne zu erklären. Gleich bleibt auch die Bewertung der Übersicht als „die Art, wie wir die Dinge sehen“; lediglich die Behauptung, dass es sich dabei um „eine Art der Weltanschauung“ handle, wird, wie eingangs erwähnt, zur Frage umformuliert. Weggefallen sind hingegen der Hinweis auf Spengler und das Goethezitat mit den dazugehörigen Bemerkungen zur Morphologie als alternative wissenschaftliche Methode. Es fehlt auch die Erläuterung zum sogenannten „Zwischenglied“ am Beispiel von Kreis und Ellipse, die in den *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* zur Absetzung von der klassischen wissenschaftlichen Vorgehensweise, dem Aufstellen von Entwicklungshypothesen dient. Stattdessen erfährt der Satz, in dem das Zwischenglied erwähnt wird, einen interessanten Zusatz: Das Zwischenglied kann in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht nur *gefunden*, sondern auch *erfunden* werden.

Bereits der kurze Textvergleich zeigt, dass Wittgenstein im wesentlichen die Überlegungen aus den *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* in den *Philosophischen Untersuchungen* gestrichen hat, die in den frühen 30er Jahren dazu dienten, die morphologische Methode als wissenschaftlich ernst zu nehmende Alternative zu der traditionellen Vorgehensweise des Aufstellens von Hypothesen, des Argumentierens und Begründens auszuzeichnen. Dies erklärt auch das Fehlen der Hinweise auf Goethe und Spengler, die ja beide als Wissenschaftler verstanden werden wollten.

Wittgenstein, der sich in der Spätphase ganz deutlich von einem an wissenschaftlichen Modellen ausgerichteten Philosophieren absetzt, muss dem Sehen, Schauen und Anschauen, eine neue, den sprachtherapeutischen Zwecken angepasste Funktion geben, die es nun im einzelnen zu erläutern gilt.¹⁶⁴ Ein kurzer

¹⁶⁴ In diesem Sinne ist es missverständlich, von einer „Morphologie des Irrtums“ zu reden, wie K. Buchheister/ D. Steuer es tun (a. a. O., S. 95), oder zu meinen, hinter dem Terminus „Überblick“ verberge sich ein neuer systematischer Ansatz (H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 1996, S. 282), denn Wittgenstein geht es ja gerade nicht um eine

Blick auf den Kontext ist in diesem Zusammenhang erhellend: Insgesamt, so wurde bereits erwähnt, steht die „übersichtliche Darstellung“ neben dem „Zusammenstellen des längst Bekanntesten“ (PU 109), dem „Zusammentragen von Erinnerungen“ (PU 127) in der Reihe der Vergegenwärtigungsmethoden dessen, was an der Oberfläche „offen daliegt“ (PU 126), was man „immer *vor Augen* (Herv. A..B.) hat“ (PU 129). Sie definiert also u. a. die philosophische Arbeit, die Aufgabe, die Wittgenstein sich und allen Lesern, die in seinem Geiste philosophieren, stellt. In der Tat handelt es sich dabei um eine echte Aufgabe: Obwohl man den Wortgebrauch immer *vor Augen* hat, sieht man ihn laut Wittgenstein häufig gerade deshalb nicht. Denn:

Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (...) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist. - Und das heißt: das, was, einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf. (PU 129).

Der Gedanke, dass die Alltäglichkeit gerade das Wichtigste verberge, ist schon einmal dagewesen. Eng mit dem Thema der kontemplativen Schau verknüpft, tritt er bereits im *Tractatus* auf. Dort meint Wittgenstein, das Wichtige bzw. das Wesen (von Sprache und Welt) sei erst dann erfassbar, wenn man die alltägliche Lebenspraxis verlasse, auf die damit verbundene *vita activa* verzichte und nicht mehr zu verstehen suche, was durch die Sprache gesagt bzw. abgebildet wird. Vielmehr müsse man im Zustand der *vita contemplativa* das beobachten, was sich in der Sprache zeige: die logische Form (vgl. I. Teil, 4.1.2).

Auf den ersten Blick erstaunt es, dass Wittgenstein in der Spätphase auf seine alte Überzeugung zurückkommt und behauptet, die wichtigsten Aspekte der Dinge (und auch der Sprache) seien durch ihre Alltäglichkeit verborgen, betont er doch an anderer Stelle immer wieder, dass die gewöhnliche Sprach- und Lebenspraxis nichts verberge, sondern dort alles offen daläge (PU 126) und gerade deshalb die Philosophie nicht die Tiefe (vgl. PU 111) oder das „Pathos“ (PU 110) enthalte, das er ihr selbst in jungen Jahren zugesprochen hatte.

So überraschend diese Parallele zu Gedanken aus der Frühphilosophie bei oberflächlicher Betrachtung sein mag, in seiner Weiterführung macht er durchaus Sinn. Denn ebenso wie im *Tractatus* betont Wittgenstein auch jetzt, dass das

Gesamtdarstellung der grammatischen Phänomene, sondern um gezielte, problembezogene Analysen zu therapeutischen Zwecken.

Verborgensein nicht durch Entdeckung von *Neuem*, sondern durch eine *neue Sicht* des Alten aufgehoben werden kann. Verborgene bleiben uns Aspekte der Dinge, weil *wir* sie nicht bemerken, weil sie *uns* nicht auffallen oder, anders ausgedrückt, weil *wir* sie nicht sehen - in der gewöhnlichen, alltäglichen Praxis, in der wir die Sprache verwenden, ohne auf die Verwendung selbst zu achten. Konzentriert auf unsere Aktivitäten, benutzen wir Worte und Sätze, um uns (auf die eine oder andere Weise) zu verständigen, und bemerken dabei nicht, welche spezifischen grammatischen Details mit den so vertrauten Ausdrucksformen verbunden sind. Wir gebrauchen die Sprache, ohne den Gebrauch zu übersehen. Die gewünschte Übersicht, so kann man nun parallel zu den Überlegungen bezüglich der kontemplativen Schau im *Tractatus* folgern, erreicht man erst dann, wenn man von der aktiven Sprachverwendung absieht, also wieder aus der Praxis heraustritt und eine Beobachterposition einnimmt, um so die Grammatik zu erfassen. Erst dann bemerkt man, was man immer vor Augen hat und was normalerweise nicht weiter auffällt, obwohl es grundlegend für Handeln, Denken und Argumentieren ist: die Sprache und ihre Grammatik. Sprach-Philosophie, der es um diese Grundlagen zu tun ist, bedarf deshalb auch beim späten Wittgenstein des für die Frühphase so wesentlichen kontemplativen Heraustretens aus der Alltäglichkeit. Wieder ist dabei der Einzelne angesprochen, der seine Haltung so verändern muss, dass er die alten Dinge *neu* sieht - dieses Mal jedoch nicht als logische Form, sondern *als Sprachspiel*.¹⁶⁵

Und damit ist neben allen Ähnlichkeiten *die* entscheidende Differenz zwischen der Sprachauffassung der Früh- und der Spätphase angesprochen, die Auswirkungen haben muss auf das, was von der ursprünglichen kontemplativen Sicht der Welt in den *Philosophischen Untersuchungen* erhalten bleibt. Da es nun nicht mehr das logische Wesen der Welt, sondern lediglich die grammatische Struktur der Sprache zu erfassen gilt, drückt Wittgenstein sich in der Spätphase weitaus bescheidener aus:

Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. (PU 132).

¹⁶⁵ Ein Hinweis auf die Verbindung von Übersicht und kontemplativer Schau findet sich auch bei G. Gabriel (a. a. O., 1991, S. 46). Gabriel weist dort auf die Parallelen von der richtigen Sicht der Welt des *Tractatus* und der in den *Philosophischen Untersuchungen* erwähnten „Art wie wir die Dinge sehen“ (PU 122) hin, klammert allerdings den solipsistischen Aspekt der Kontemplation aus seinen Betrachtungen aus.

Anstatt um die Einsicht in *die* logische Form bemüht sich Wittgenstein nun um die Herstellung einer „von vielen möglichen Ordnungen“. Er beobachtet den Sprachgebrauch nicht, um im Zustande kontemplativer Entrücktheit zum Wesen der Welt vorzudringen, sondern lediglich um Ordnung zu schaffen, unabhängig davon, wie diese im Einzelnen dann aussehen mag. Dazu dienen ihm unter anderem die Sprachspiele; sie sind:

(...) *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen. (PU 130).

Den Begriff „Vergleichsobjekt“ genauer erläuternd, fährt er im folgenden Paragraphen fort:

Nur so nämlich können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild als das, was es ist, als Vergleichsobjekt – sozusagen als Maßstab – hinstellen; und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. (PU 131).

Sprachspiele, so wie Wittgenstein sie ja selbst an vielen Stellen in den *Philosophischen Untersuchungen* vorstellt, sind also Vorbilder, Vergleichsobjekte, Maßstäbe, aber keine Abbildungen der Wirklichkeit. Sie werfen ein Licht auf die Sprache, machen auf bestimmte, leicht durch die Alltäglichkeit verborgene Aspekte aufmerksam, heben Unterscheidungen hervor, vergegenwärtigen Übereinstimmungen und lenken die Aufmerksamkeit auf Zusammenhänge oder Differenzen. Sprachspiele sind also gerade nicht, wie gerne in deskriptivistischen Interpretationen der *Philosophischen Untersuchungen* behauptet wird, eine schlichte Wiedergabe des tatsächlichen Sprachgebrauchs; auch sollen sie nicht als „Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache“ (PU 130) dienen, sondern sie gelten als Konstrukte, als mögliche Sprachformen oder Dialoge, die letztendlich im Rahmen der übersichtlichen Darstellung die Funktion eines Maßstabes oder Vergleichsobjekts haben.¹⁶⁶ Damit konstituieren sie zwar keine *Form der Wirklichkeit*, wohl aber eine *Form der Betrachtung*; sie ermöglichen es, eine Ordnung zu schaffen, die nicht unbedingt die Gegebenheiten in der Welt spiegelt und dennoch dazu verhilft, die Verwendung der Sprache auf einprägsame

¹⁶⁶ Eine gelungene Darstellung der Sprachspiele und ihrer Funktion findet sich bei M. Andronico (a. a. O., S. 244 ff.).

Weise aufzuzeichnen.¹⁶⁷ Ein sprachliches „Netzwerk“¹⁶⁸ entsteht aus Gliedern und Zwischengliedern, die, wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* ja ganz deutlich betont, nicht unbedingt (im tatsächlichen Sprachgebrauch) *gefunden* werden müssen, sondern durchaus *erfunden* sein können.

An dieser Stelle wird klar, wie bezeichnend der eingangs erwähnte Hinweis auf die Möglichkeit des Erfindens von Zwischengliedern ist, der ja gegenüber dem ursprünglichen Text aus *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* einen Zusatz darstellt: Wittgenstein hat den Gedanken, mit der logischen Form das Wesen der Dinge zu erfassen, der den gesamten *Tractatus* durchzog, längst aufgegeben. Aufgegeben hat er natürlich damit auch den ursprünglichen, auf Schopenhauer zurückgehenden, ethisch-ästhetischen Impetus des Schauens und Betrachtens. Erhalten geblieben ist lediglich die Idee des Sehens der konkreten Wortverwendung *als Form* durch das Heraustreten aus den alltäglichen Sprachzusammenhängen. Neue, wesentlich bescheidenere Implikationen sind damit verbunden, für die nun nicht mehr Schopenhauer, sondern vor allem Goethe Pate steht: Das Sprachspiel ist ein Vergleichsobjekt, das geschaffen, konstruiert, ja in gewisser Weise erfunden wird, um Ordnung und Übersicht zu schaffen in einer im Alltagsleben unübersichtlichen Grammatik. So geht es in den *Philosophischen Untersuchungen*, ebenso wie schon im *Tractatus*, um die Anschauung der Dinge, allerdings nicht mehr im Sinne Schopenhauers, sondern im Geiste Goethes.

Den hier dargelegten Unterschieden zur Frühphilosophie muss natürlich Rechnung getragen werden. Prinzipiell stellt sich dabei die Frage: Inwiefern ist der hier immer wieder durchgeführte Rückbezug auf den *Tractatus* überhaupt noch sinnvoll? Handelt es sich bei der Übersicht, von der Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* spricht, nicht um einen ganz neuen Ansatz, der mit der Kontemplation der frühen Jahre kaum noch etwas zu tun hat? Die Differenzen liegen auf der Hand, die wenigen Gemeinsamkeiten bedürfen hingegen einer eingehenden Suche. Dennoch hat diese Suche ihre Berechtigung, denn ein Bindeglied ist vorhanden. Hier wie schon an mehreren anderen Stellen besteht es in den existentiell motivierten Zielsetzungen, die trotz des veränderten Sprachkonzepts in ihren Formulierungen durchaus ähnlich klingen. In der Frühphilosophie geht die

¹⁶⁷ G. Gabriel spricht in diesem Zusammenhang von einem „Essentialismus der Sichtweise“, der von einem materialen Essentialismus zu unterscheiden sei, bei dem es um das Wesen der Sachen ginge (*Logik und Rhetorik der Erkenntnis*, 1997, S. 44).

¹⁶⁸ Von einem „network of language“ sprechen auch G. P. Baker/ P. M. S. Hacker (a. a. O., 1980, S. 308).

Kontemplation einher mit der Einsicht in die Unsinnigkeit philosophischer Sätze, der dann nur noch das im letzten Satz des *Tractatus* nahegelegte Schweigen folgen kann. In den *Philosophischen Untersuchungen* wird ein ganz ähnlicher Gedanke geäußert: Die Philosophie muss zur Ruhe kommen, so dass sie nicht mehr von Fragen und Problemen „gepeitscht“ (PU 133) wird; vollkommene Klarheit soll sich ausbreiten und der Friede der Gedanken erreicht werden, der es uns erlaubt, das Philosophieren abubrechen, wann wir wollen (vgl. PU 133). Das Schweigen (über philosophische Themen), Quintessenz des *Tractatus*, scheint also auch im Spätwerk eine ganz entscheidende, wieder mit großer Emphase verknüpfte Rolle zu spielen: Geistige Klarheit und innerer Frieden gehen damit einher - auch wenn die (richtige) Sicht, die Schau der Welt im Kontext des existentiell motivierten Schweigens nicht mehr thematisiert wird. Und so bleibt in der Tat die Frage, die Wittgenstein, an seinen Leser appellierend, im Rahmen seiner Erörterungen des Terminus „übersichtliche Darstellung“ stellt: Ist die in der Spätphase angestrebte Übersicht (immer noch) eine Weltanschauung?

Welche Antwort der Leser darauf gibt, hängt ganz wesentlich davon ab, was er unter „Weltanschauung“ versteht. Denn natürlich hat die Übersicht nicht mehr den globalen Charakter der Schau der Welt *als Ganzer*, die im *Tractatus* vermittelt werden soll; ebenso wenig kann es sich dabei um eine morphologische Aufarbeitung der Sprache *als Ganzer* handeln, vergleichbar etwa mit Spenglers umfassender Morphologie der Weltgeschichte. Sieht man allerdings von diesen ursprünglich in der Frühphilosophie vorhandenen, inhaltlichen Vorgaben einer Gesamtansicht ab und versteht „Weltanschauung“ in der existentiellen Bedeutung als Verhältnis des Einzelnen zur Welt, wie Wittgenstein dies ja hauptsächlich tut, so geht es in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht weniger um Weltanschauung als im *Tractatus*. Denn auch in späteren Jahren liegt dem Philosophen daran, eine Einstellung, eine Haltung zu vermitteln, die zu einem *gelungenen* Leben verhilft; freilich besteht dieses nicht mehr in der kontemplativen Schau des logischen Wesens der Welt, sondern in einer *gelingenden* Sprach- und Lebenspraxis, die der Einzelne mit klarem Blick für die verborgenen Aspekte der Dinge übersieht, nachdem er aus den vermeintlichen Höhen metaphysischen Denkens dorthin zurückgekehrt ist.

Ein neuer Weg zu einem gelungenen Leben ist damit vorgezeichnet, der nicht einfach auf einer Art Leiter aus der Sprache hinaus zur kontemplativen Schau führt, sondern in die Sprache zurück, von dort aus aber dann doch wieder in eine gewisse

Distanz zur Alltäglichkeit; eine Distanz, die dann die Übersicht über die Grammatik möglich macht.

4.3 Der Weg zur Übersicht:

Schon im Jahr 1930, in dem Wittgenstein ja bekanntlich Abstand zu nehmen beginnt, von der Idee, durch Philosophie das Wesen der Welt zu erfassen, und sich immer stärker der Analyse des Wortgebrauchs in der gewöhnlichen Praxis zuwendet, finden sich Überlegungen zum Weg des Philosophen, der nicht mehr mit dem Hinaufsteigen auf einer Leiter verglichen werden könne, sondern in eine andere Richtung führen müsse:

Ich könnte sagen: Wenn der Ort, zu dem ich gelangen will, nur auf einer Leiter zu ersteigen wäre, gäbe ich es auf, dahin zu gelangen. Denn dort, wo ich wirklich hin muß, *dort muß ich eigentlich schon sein*. (Herv., A.B.)
Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht.

Die erste Bewegung [das im *Tractatus* beschriebene Hinaufsteigen auf der Leiter] reiht einen Gedanken an den anderen, die andere zielt immer wieder nach demselben Ort. (VB, S. 22/23).

Derselbe Ort, das ist ab den frühen 30er Jahren die Sprachpraxis, die gewöhnliche, alltägliche Verwendung der Wörter und Ausdrucksweisen, die Wittgenstein nach der grammatischen Wende in seinen Analysen zu erfassen sucht. Anfangs mag er dabei tatsächlich sein Projekt der Zwischenphase verfolgt und an eine mehr oder weniger vollständige Beschreibung grammatischer Strukturen gedacht haben, die, im Gegensatz zum *Tractatus*, wissenschaftlichen Modellen angenähert werden sollte. Später gibt er dieses Vorhaben bekanntlich auf; Schwierigkeiten, vor allem stilistischer Art scheinen die geplante Vorgehensweise unmöglich zu machen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine knappe Bemerkung aus dem Jahr 1937, als Wittgenstein schon wusste, einen argumentativ geordneten, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Text würde er nicht schreiben können:

Wenn ich für mich denke, ohne ein Buch schreiben zu wollen, so springe ich um das Thema herum; das ist die einzige mir natürliche Denkweise. In einer Reihe gezwungen, fortzudenken, ist mir eine Qual. Soll ich es nun überhaupt probieren??
Ich *verschwende* unsägliche Mühe auf ein Anordnen der Gedanken, das vielleicht gar keinen Wert hat. (VB, S. 60).

In diesen Zeilen wird eine Überlegung vorweggenommen, die im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* seine definitive Form erhält. Obwohl bereits im Rahmen der Analysen zu Wittgensteins philosophischer Therapie angedeutet (III. Teil, 1), sei sie hier zum Zweck der Vergegenwärtigung ausführlich zitiert:

Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem (...) Ganzen [einem wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, in lückenloser argumentativer Folge fortschreitenden Werk] zusammenzuschweißen, sah ich ein, daß mir dies nie gelingen würde. Daß das beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte sie gegen ihre natürliche Neigung in *einer* Richtung weiterzuzwingen. - Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen. – Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind.

Die gleichen Punkte, oder beinahe die gleichen, wurden stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen. (PU, Vorwort).

Der besondere, aphoristische Stil der *Philosophischen Untersuchungen* ist hier angesprochen, der dem Werk insgesamt eine fragmentarische Struktur gibt. Denkbewegungen, die ja im Spätwerk eine ganz entscheidende Rolle spielen, werden als geistige Reise durch ein „weites Gedankengebiet“ bezeichnet, auf der Wittgenstein mal hier, mal da innegehalten habe, um „Landschaftsskizzen“ zu machen. Sein Innehalten war nicht zufällig, sondern therapeutisch motiviert; die dabei entstandenen Skizzen sind deshalb problembezogen und betreffen Bereiche der Sprache, die zu metaphysischen Fragestellungen verführen können. Denn mit den im Moment der Rast entstandenen Darstellungen versucht Wittgenstein Ordnung zu schaffen und seinem Leser eine Übersicht zu vermitteln, die in der normalen Alltagspraxis leicht verloren geht. Allerdings öffnet sich nie der Blick auf das Ganze der Sprache, sondern immer nur auf einen bestimmten Teil, einen Problembereich, den der Leser dann besser übersieht, ohne sich dabei vollständig aus der Praxis hinauszubegeben. Angestrebt wird dabei eine „synoptische Schau“¹⁶⁹

¹⁶⁹ Den Terminus „synoptische Schau“ verwenden auch G. P. Baker/ P. M. S. Hacker (a. a. O., 1980, S. 539) und G. Gabriel (a. a. O., 1991, S. 47). Aller Wahrscheinlichkeit nach strebt Wittgenstein dabei nicht eine synoptische Schau der ganzen Landschaft an, wie Gabriel und auch Baker und Hacker in Ansätzen unterstellen, sondern konzentriert seine Darstellungen ganz gezielt auf die Stellen, die zu Schwierigkeiten führen können. Auf die therapeutischen Zielsetzungen, die mit der Übersicht verbunden sind, macht E. Lange aufmerksam, wenn er

der sprachlichen Landschaft, in der Autor und Leser sich gemeinsam befinden, bewegen, sozusagen gedanklich hin- und herreisen, um bestimmte Stellen aus verschiedenen Richtungen betrachten zu können.

Mehr noch als das Hinaufsteigen auf einer gedanklichen Leiter, zu dem der Leser im *Tractatus* angehalten ist, soll die geistige Reise der *Philosophischen Untersuchungen* zum selbsttätigen Nachdenken auffordern; denn nun gibt es nichts mehr, was durch eine, wenn auch noch so schwer zu erreichende Kontemplation *erkannt* werden kann; vielmehr müssen Sprachspiele und auch Bilder *erfunden* und *entworfen* werden. Bezeichnenderweise geht es Wittgenstein nun auch nicht mehr darum, von jemandem verstanden zu werden, der ähnliche Gedanken schon einmal gedacht hat (vgl. T, Vorwort), sondern er will „wenn es möglich wäre, jemanden zu eigenen Gedanken anregen“ (PU, Vorwort). Phantasie, Originalität, ja dichterisches Talent (VB, S. 53) sind gefragt, freilich nicht, um beim Philosophieren das metaphysische Chaos weiter zu vergrößern und, vor der Zeit, in einer Art postmodernem Systempluralismus zu enden, sondern um den Frieden der Gedanken und die geistige Ruhe zu erreichen, die für Wittgenstein auch in späten Jahren das gelungene Leben auszeichnen.

Allerdings ist diese nach wie vor kontemplativ geprägte Zielsetzung nicht mehr mit dem vollständigen Verzicht auf das aktive, tätige Leben verbunden. Um glücklich zu sein, bedarf es keines asketischen Willensverzichts, keines Heraustretens aus allen Lebens- und Sprachzusammenhängen, sondern lediglich eines aufmerksamen Umgangs mit den Worten und Ausdrucksformen; der Einzelne muss sich nicht im Zustand ästhetischer Entrücktheit mit der Welt vereinen, sondern er bewegt sich - wohlgerichtet mit geschärftem Blick für Verborgenes - in der Sprach- und Lebenspraxis, *in* der er sich immer schon befindet. Entfremdung, die Wittgenstein in jungen Jahren durch die Erfahrung der Wirklichkeit als Hindernis charakterisierte, definiert er nun als Entfernung von der alltäglichen Sprach- und Lebenspraxis. Deshalb leitet er seinen Leser nie aus dieser Praxis heraus, sondern führt ihn immer nur *in sie zurück* oder *in ihr herum* und verwirklicht auf diese

schreibt: „Aber die Schwierigkeiten mit dem Verständnis von „Übersicht“ rühren auch daher, daß man eine falsche Erwartung hegt - nämlich einen Nachfolger zur „richtigen logischen Auffassung“ in der älteren Denkweise der LPA (4.1213) erwartet. Diese Erwartung verselbständigt den sprachbeschreibenden Aspekt von Wittgensteins Philosophieren gegenüber ihrer therapeutischen Zwecksetzung, auch, um dieses Philosophieren in Kontakt mit der akademisch etablierten, analytischen Philosophie zu halten, was sicher nicht Wittgensteins Interesse war.“ (E. M. Lange, a. a. O., 1998, S. 206 f.).

Weise in den *Philosophischen Untersuchungen* tatsächlich sein Vorhaben, das er, noch unsicher über die Form seines zukünftigen Buches, bereits 1930 formuliert, denn die Bemerkungen seines Spätwerkes „zielen immer wieder nach demselben Ort“, nämlich nach der Praxis.

Die welt-anschauliche Problemstellung, die einst eine ganz klare Lösung in der *vita contemplativa* fand, wird nun leicht modifiziert zur Frage nach dem adäquaten Umgang mit unserem In-der-Welt-sein. Diesbezüglich legt Wittgenstein seinem Leser nahe, sich in die Praxis zu begeben, sich also auf das Leben und die Welt in gewisser Weise einzulassen; er tut dies jedoch nicht, ohne gleichzeitig immer wieder darauf hinzuweisen, dass man sich das, worauf man sich da eingelassen hat, genau ansehen sollte. - Unterbrechungen der *vita activa* durch Momente der Kontemplation sind die Folge, Augenblicke der Muße, der ungestörten Betrachtung der Welt in Ergänzung zum praktischen, tätigen Leben. Dann entsteht die ausgewogene Balance zwischen dem Handeln in der Welt und der kontemplativen Sichtweise von Welt, auf die es Wittgenstein im Eigentlichen ankommt.¹⁷⁰

4.4 Übersicht und Solipsismus:

Wittgenstein hat die Kontemplation in der Früh- und in der Zwischenphase stets mit dem Solipsismus in Verbindung gebracht. In den *Philosophischen Untersuchungen* tut er dies nicht; seine Bemerkungen zur Übersicht über die Grammatik in PU 122 ff., in denen er sein in Grundzügen kontemplativ gebliebenes Weltverständnis darzulegen versucht, enthalten keinerlei Hinweis auf den Solipsismus. Erst an späterer Stelle, in PU 398 ff., kommt er auf die Fragestellungen zurück, die er während seines gesamten philosophischen Werdegangs immer wieder mit extremen Formen der Subjektivität verknüpft hat (vgl. III. Teil, 3).

Der Grund für diese thematische Trennung liegt in einer generellen Neubewertung des Solipsismus. Diese Haltung zur Welt ist in der Spätphilosophie zu einem ästhetischen Bild geworden, das nichts über die Beziehung von Ich und Welt sagt oder zeigt, sondern lediglich eine Art metaphysisches Gefühl, eine Einstellung zur Welt zum Ausdruck bringt (vgl. III. Teil, 3.3). Mehr denn je erhält der Solipsismus dadurch eine ganz persönliche Komponente, die es letztendlich verbietet, aus ihm ein für *alle* verbindliches Lebenskonzept zu machen. Denn das Gefühl - selbst wenn

¹⁷⁰ Vgl. hierzu G. Gabriel, a. a. O., 1993, S. 190.

es, auf das ganze Leben bezogen, zum Lebensgefühl potenziert wird - ist die Angelegenheit jedes Einzelnen: Es kann auch im Falle der kontemplativ geprägten Übersicht über die Grammatik nicht vorgeschrieben werden, muss also nicht notwendigerweise von jedem durch ein solipsistisches Bild erfasst werden. Aus diesem Grund finden sich im unmittelbaren Umfeld der Überlegungen zur Übersicht keine Hinweise auf den Solipsismus. Vielmehr wird der Leser, der Wittgensteins Fahrten durch das weite Gebiet philosophischer Reflexion mitdenkend nachvollzieht, weitergeführt zu unterschiedlichen Problemstellungen der philosophischen Tradition, um dort Ordnung und Klarheit zu schaffen, wo Schwierigkeiten entstehen könnten. Erst im Kontext der generellen Überlegungen zum Gebrauch von Wahrnehmungs- und Empfindungsprädikaten, kommt Wittgenstein auf solipsistische Bilder zu sprechen. Er behandelt dabei die beiden Varianten, die er in der Zwischenphase entwickelt hat, das visuelle Zimmer und die „despotische“ Sprachform. Beide weisen zurück auf die Anschauung der Welt (und der Sprache) im Augenblick kontemplativer Entrücktheit und bieten dem Leser die Möglichkeit, einen bildhaften Ausdruck zu finden für eine ganz bestimmte Haltung zur Welt, ein Gefühl, das entstehen könnte im Moment der Übersicht über die Grammatik. Der eine oder andere kennt dieses Gefühl. Er mag dann das Bild vom visuellen Zimmer oder von der „despotischen“ Sprachform benutzen, um deutlich zu machen, welche Einstellung mit den grammatischen Klärungen verbunden ist, die er im Nach- oder besser Mitvollzug von Wittgensteins Gedanken durchgeführt hat. Demjenigen aber, der das Gefühl nicht kennt, da er seine eigene Stellung im Klärungsprozess nicht - oder anders - reflektiert, sagen die solipsistischen Bilder wenig oder gar nichts. Dennoch kann er die Übersicht über die Grammatik erreichen, dabei einen Moment der kontemplativen geprägten Betrachtung erleben, den er aber als solchen nicht thematisiert.

Wittgensteins Schweigen zum Thema Solipsismus im Kontext der „übersichtlichen Darstellung“ ist daher signifikant. Denn er lässt dabei dem Leser, was des Lesers ist: das Gefühl, das dieser jeweils ganz persönlich mit den positiven Zielsetzungen der Sprachtherapie verbindet. Was Wittgenstein selbst betrifft, so hat er wohl in den Bemerkungen zur Übersicht „ein Bild im Kopf“ (vgl. PU 402), und zwar das des Solipsisten, der, aller Sorgen entledigt, die Welt als *seine* Welt sieht.

Schlussbemerkung

Der Solipsismus, und zwar der kontemplativer Art, ist für Wittgenstein ein Leben lang ein Thema. Er taucht schon in den frühesten philosophischen Überlegungen, den während des ersten Weltkriegs niedergeschriebenen *Tagebüchern 1914-16*, auf und wird dann im *Tractatus* eingebettet in den Kontext der logischen Analyse; immer wieder anders und neu wird er während der Zwischenphase beleuchtet, um schließlich in den *Philosophischen Untersuchungen* noch einmal untersucht zu werden im Hinblick auf seine Brauchbarkeit für den dort vertretenen therapeutischen Ansatz.

So unterschiedlich das Thema in den einzelnen Werkphasen behandelt werden mag, stets ist es eng verbunden mit der existentiell motivierten, weltanschaulichen Frage nach dem richtigen Verhältnis von Ich und Welt, die Wittgenstein im Laufe seines Lebens auf verschiedene Weise beantwortet. Das, was er in der jeweiligen Phase dazu sagt, hängt ganz wesentlich von dem ab, was er *überhaupt* meint sagen zu können. Sein immer gleich bleibendes existentielles Anliegen findet auf Grund des sich wandelnden Sprachbegriffs ganz unterschiedliche Ausdrucksformen - und diese sind, wie sich im Laufe der vorliegenden Analyse zeigte, nicht immer leicht erfassbar. Denn der Solipsismus, von dem im *Tractatus* explizit behauptet wird, dass er nicht sagbar sei, kann auch später nicht in normaler Sprache ausgedrückt werden. An keiner Stelle in Wittgensteins Werk ist diese Form extremer Subjektivität eine Position, die mit Argumenten verteidigt bzw. in den kurzen Zeiten des Zweifels während der Zwischenphase mit Gegenargumenten widerlegt werden könnte. Vielmehr führt die Fragestellung selbst nicht nur in der Frühphilosophie, sondern auch in der Folgezeit zu Sprachproblemen, für die Wittgenstein im Laufe der Jahre diverse Lösungsansätze entwickelt. In seinen beiden Büchern, dem *Tractatus* und den *Philosophischen Untersuchungen*, versucht er sich an indirekten Ausdrucksformen, die sich ganz deutlich einem literarischen Stil annähern; in den Manuskripten der Zwischenphase bemüht er sich in weiten Strecken um eine ganz neue, spezielle Terminologie, die im Gegensatz zu der normalen Sprache den Solipsismus zum Ausdruck zu bringen vermag.

Diese Sprachproblematik hat die gesamte vorliegende Untersuchung entscheidend bestimmt, ihr an vielen Stellen eher einen hermeneutisch-verstehenden als einen argumentativ-erklärenden Charakter gegeben. Denn es gibt von Wittgenstein keine einzige Aussage zum Solipsismus, die auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden

könnte, wohl aber viel indirekt Dargelegtes, das mit philologischen Mitteln deutlich gemacht und in einer Textinterpretation so weit wie möglich herausgearbeitet werden muss. Im Mittelpunkt der Analyse stand dabei immer wieder die Verständnisfrage, was Wittgenstein in der jeweiligen Phase seines Lebens mit dem Terminus „Solipsismus“ meint, an welchen bereits existierenden Konzepten er sich anfangs orientiert, worin sein ursprüngliches Verständnis besteht und wie er dieses später modifiziert, überarbeitet, ändert, korrigiert, jeweils im Hinblick auf einen neuen Sprachbegriff.

Die wichtigsten Anregungen für sein ganz spezifisches kontemplatives Verständnis von „Solipsismus“ erhält Wittgenstein zweifellos von Schopenhauer, der mit seinem von der erkenntnistheoretischen Tradition abweichenden Subjektbegriff die Möglichkeit schafft, die epistemische Spaltung von Subjekt und Objekt aufzuheben im Zustand ästhetisch-kontemplativer Entrücktheit durch Hingabe des Subjekts an das Objekt. Neben Schopenhauer hat wohl auch Weininger einen entscheidenden Einfluss, vor allem auf die eigenartige Verknüpfung von Logik, Ethik und Ich, die den Solipsismus des *Tractatus* wesentlich charakterisiert. Natürlich ist all das, was Wittgenstein von diesen beiden Autoren übernimmt, für ihn, der ansonsten streng sprachanalytisch denkt, nicht sagbar; allerdings zeigt es sich dem, der zum Sehen, zur kontemplativen Schau bereit ist. Den Leser zu dieser Schau zu führen, ist eines der Hauptanliegen des *Tractatus*.

In der Zwischenphase, in der Wittgenstein ein zweites Buch schreiben will, das einem wissenschaftlich-argumentativen Stil angenähert sein soll, macht er den ernsthaften Versuch, für solipsistische Gedanken eine adäquate Sprache zu finden, in gewisser Weise also über das zu reden, was sich laut *Tractatus* (bloß) zeigt. Dies gelingt nicht, sondern führt in merkwürdige Sprachprobleme, die im *Big Typescript* zu einer Abwendung vom Solipsismus führen, zu einer Konzentration auf das, was gesagt werden kann. Doch die anti-solipsistische Phase ist kurz; bereits im *Blauen Buch* gesteht Wittgenstein dieser Haltung zur Welt wieder eine eingeschränkte Berechtigung zu als sprachliches Bild, das ganz bestimmte Bedürfnisse, höchstwahrscheinlich existentieller Art, erfüllen kann. Verbunden mit dieser erneuten Aufwertung des Solipsismus als Bild ist die Absage an das strenge Programm des *Big Typescript*, nur das zu sagen, was in der normalen Sprache sagbar ist. Auf diese Weise öffnet sich der Weg zu einem neuen Stil, der in ausgereifter Form in den *Philosophischen Untersuchungen* vorliegt.

Auch dort wird das Thema des Solipsismus und der kontemplativen Schau wieder aufgenommen, allerdings vollständig umbewertet. Das Schauen erhält als Übersicht,

die am Ende einer therapeutischen Rückführung erreicht sein soll, neue Bedeutung und gibt so dem Weltverständnis des späten Wittgenstein trotz der starken Ausrichtung auf die Praxis einen kontemplativen Grundzug. Verzeichnet werden kann dieser im fragmentarischen Stil der *Philosophischen Untersuchungen*, den Bemerkungen, die zu deuten sind als ein gelegentliches Innehalten im aktiven Leben mit dem Ziel Klarheit und Übersicht über die Grammatik zu schaffen. Solipsismus ist in diesem pragmatischen Kontext nur noch ein Bild für eine Empfindung, die der eine oder andere im Moment des kontemplativen Betrachtens von Sprache und Leben hat.

Zugestanden sei hier, der Solipsist Wittgenstein, der sich Übersicht über die Grammatik verschafft und das damit verbundene Lebensgefühl in Bildern wie dem visuellen Zimmer oder der „despotischen“ Sprachform zum Ausdruck bringt, hat mit dem Subjekt, das sich im Zustande kontemplativer Entrücktheit dem Objekt hingibt, nur noch annähernd etwas zu tun. Vom *Tractatus* bis zu den *Philosophischen Untersuchungen* ändert sich vieles, eigentlich alles. Vor allem führt die Hinwendung zur Praxis in der Spätphase dazu, dass die kontemplative Schau auf Momente des Innehaltens im alltäglichen Leben reduziert wird. Dennoch ist „Solipsismus“ für Wittgenstein nicht nur ein Wort, das er in den verschiedenen Phasen seines Philosophierens mit unterschiedlichen Inhalten füllt und manchmal direkt, manchmal indirekt zum Ausdruck zu bringen versucht. Vielmehr werden die späten Formen durch wiederholtes Überdenken, Variieren, Korrigieren von frühen Bemerkungen entwickelt, durch Umschreiben und Umstellen schon vorhandener Aufzeichnungen. Das Neue ist ohne das Alte nicht denkbar; ja, nur durch den Bezug des einen auf das andere entsteht die historisch-biographische Tiefe, die zeigt, wie unerbittlich das Ringen Wittgensteins um das richtige, das gelungene Verhältnis von Ich und Welt ist. Solipsismus ist für diesen Philosophen weniger ein Thema als eine Denkbewegung, zeitlich gesehen vielleicht die längste, die er je vollführt hat.

Literaturverzeichnis

1. Werke und Ausgaben Wittgensteins:

Werke, Frankfurt/M. 1984/1989 (ersetzt die Ausgabe *Schriften*, Frankfurt/M. 1960 ff.):

Band 1: *Tractatus logico-philosophicus/ Logisch-philosophische Abhandlung* (T);

Tagebücher 1914-1916 (Tb);

Aufzeichnungen über Logik;

Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat;

Philosophische Untersuchungen (PU).

Band 2: *Philosophische Bemerkungen* (PB);

Unendlich lang;

Unendliche Möglichkeit.

Band 3: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*;

Thesen (von F. Waismann);

Vorwort (von B. F. McGuinness).

Band 4: *Philosophische Grammatik* (PG);

Anmerkungen des Herausgebers (von R. Rhees).

Band 5: *Das Blaue Buch/The Blue Book* (BIB);

Eine Philosophische Betrachtung (Das braue Buch/ The Brown Book);

Vorbemerkung des Herausgebers.

Band 6: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*.

Band 7: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Bd. 1

Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Bd. 2

Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie.

Band 8: *Bemerkungen über Farben;*
Über Gewissheit;
Zettel;
Vermischte Bemerkungen (VB).

Wiener Ausgabe, hrg. von M. Nedo, Wien/NewYork 1993 ff..

Außerhalb dieser Ausgaben:

Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrg. und übers. v. J. Schulte,
Frankfurt/M. 1989;

Vortrag über Ethik, S. 9-19;

Bemerkungen über logische Form, S. 20-28;

Bemerkungen über Frazers »Golden Bough«, S. 29-46;

Aufzeichnungen für Vorlesungen über »privates Erlebnis« und »Sinnesdaten«, S.
47-100;

Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen, S. 101-140.

Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Das Innere und das Äußere
(1949-1951), Frankfurt/M. 1993.

»Philosophie« (Ausschnitte aus dem *Big Typescript*; WA, Bd. 11, S. 275- 292), in:
Revue Internationale de Philosophie 169 (1989), S. 175-203.

Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W.
Eccles, P. Engelmann und L. v. Ficker, Frankfurt/M. 1980.

Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the »Tractatus
Logico-Philosophicus«, Oxford etc. 1973/1983.

Vorlesungsmitschriften und Gespräche sowie Erinnerungen:

Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen 1968.

Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik. Cambridge 1939, Frankfurt/M. 1978.

Vorlesungen 1930-1935, Frankfurt/M. 1984.

Wittgenstein's Lectures in 1930-33, in: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959, S. 252-324.

Bouwsma, O. K., *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, Indianapolis 1986.

Malcolm, N., *Erinnerungen an Wittgenstein*, Frankfurt/M. 1987.

Rhees, R., *Ludwig Wittgenstein. Portraits und Gespräche*, Frankfurt/M. 1987.

Nedo, M./ Ranchetti, M. (Hg.), *Ludwig Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt/M. 1983.

2. Sekundärliteratur:

Andronico, M., *Giochi linguistici e forme di vita*, in: D. Marconi, *Wittgenstein. Il «Tractatus», dal «Tractatus» alle «Ricerche», Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, Bari 1997, S. 241-286.

Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London 1963.

Ayer, A., *Can there be a Private Language?*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954), S. 63-76.

Baker G. P./ Hacker P. M. S., *Malcolm on Language and Rules*, in: *Philosophy* (1990), S. 167-179.

Baker G. P./ Hacker P. M. S., *Scepticism, Rules and Language*, Oxford 1984.

- Baker G. P./ Hacker P. M. S., *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford 1988.
- Baker G. P./ Hacker P. M. S., *Wittgenstein. Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford 1980.
- Bell, D., *Solipsism and Subjectivity*, in: *European Journal of Philosophy*, Vol 4/2 (1996), S. 155-174.
- Bell, D., *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt*, in: W. Vossenkuhl, *Von Wittgenstein lernen*, Berlin 1992, S. 29-51.
- Benn. G., *Goethe und die Naturwissenschaft. Das Hauptwerk*, München 1980.
- Birk, A., *Glauben und Wissen bei Wittgenstein und Weininger*, in: *Rationalität und Irrationalität. Beiträge des 23. Internationalen Wittgenstein Symposium*, Kirchberg/W. 2000, S. 82-87.
- Birk, A., *Ludwig Wittgenstein und Ingeborg Bachmann: Exil als Lebensform*, in: T. Keller (Hg.), *Biographien im Plural. Interkulturalität, Paare, Inszenierung. Sprache-Literatur-Gesellschaft*, Strassbourg 2001, S.133-145.
- Birk, A., *The Later Wittgenstein and His Readers*, in: A. Coliva, E. Picardi, *Wittgenstein Today*, Padova 2004, S. 465-475.
- Birk, A., *Therapie oder Täuschung. Vom unterschiedlichen Umgang mit dem Leser bei Ludwig Wittgenstein und Fritz Mauthner*, in: R. Haller/ K. Puhl (Hg.), *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren. Beiträge des 24. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Kirchberg/W. 2001, S. 101-107.
- Braithwaite, R. B., *Solipsism and the 'Common Sense View of the World'*, in: *Analysis* (1933), S. 13-15.
- Buchheister K./ Steuer D., *Ludwig Wittgenstein*, Stuttgart 1992.
- Carnap, R., *Scheinprobleme in der Philosophy. Das Frempsychische und der Realismusstreit* [1928], Frankfurt/M. 1966.
- Cavell, S., *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in: G. Pitscher (Hg.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, New York 1966, S. 151-185.
- Cavell, S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979.
- Crary A./ Read R. (Hg.), *The New Wittgenstein*, London etc. 2000.
- Descartes, R. *Abhandlungen über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung*, ins Dt. übertr. v. K. Fischer, erneuert und mit einem Nachw. vers. v. H. Glockner, Stuttgart 1982.

- Descartes, R., *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. und hrg. von A. Buchenau, Hamburg 1965.
- Diamond, C., *Ethics, Imagination and the Tractatus*, in: Crary A./ Read R. (Hg.), *The New Wittgenstein*, London etc. 2000, S. 149-173.
- Diamond, C., *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge etc. 1995; darin: *Throwing Away the Ladder*, S. 179-204.
- Driesch, H., *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teils der Philosophie*, Jena 1923.
- Dummett, M., *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1982.
- Emiliani, A., *The Forms of Sense. A Study of Wittgenstein's Tractatus*, Vantaa 1999.
- Gabriel, G., *Das Realitätsproblem. Ein „Skandal der Philosophie“?*, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*, Berlin etc. 1999, S. 816-823.
- Gabriel, G., *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*, Paderborn etc. 1993.
- Gabriel, G., *Logik und Rhetorik der Erkenntnis*, Paderborn etc. 1997.
- Gabriel, G., *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991; darin: *Logik als Literatur. Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein*, S. 20-29; *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, S. 32-64; *Solipsismus: Wittgenstein, Weininger und die Wiener Moderne*, S. 89-108.
- Gabriel, G., *Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2003), S. 415-425.
- Gier, N., *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*, New York 1981.
- Glock, H.-J., *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford 1996.
- Goethe, J. W. v., *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*. Hg. E. Trunz, Hamburg 1968.
- Griffith, A. P., *Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics*, in: G. Vesey (Hg.), *Understanding Wittgenstein*, 1974, S. 96-116.
- Hacker P. M. P., *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung* [1972], Frankfurt/M., 1978.

- Hacker, P. M. S., *Was he trying to whistle it?*, in: Crary A./ Read R. (Hg.), *The New Wittgenstein*, London etc. 2000, S. 353-388.
- Hacker P. M. S., *Wittgenstein. Meaning and Mind. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford 1990.
- Halbfaß, W., *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik*, Meisenheim am Glan 1968.
- Haller, R., *Questions on Wittgenstein*, London 1988; darin: *What do Weininger and Wittgenstein have in Common?*, S. 90-99.
- Hintikka, J., *Cogito ergo sum: Inference or Performance*, in: *The Philosophical Review* 71 (1962), S. 3-32.
- Hintikka, J., *Wittgenstein's Solipsism*, in: I. M. Copi/ R. W. Beard (Hg.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London 1966, S. 157-162.
- Hintikka J./ Hintikka M., *Investigating Wittgenstein*, Oxford 1986.
- Iser, W., *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Konstanz 1970.
- Ishiguro, H., *Namen. Gebrauch und Bezugnahme* [1969], in: J. Schulte, *Texte zum Tractatus*, Frankfurt/M. 1989, S. 96-135.
- Jacquette, D., *Wittgenstein on Thoughts as Pictures of Facts of the Metaphysical Subject*, unveröffentlichtes Manuskript.
- James, W., *The Principles of Psychology*, Cambridge etc. 1981.
- Janik, A., *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam 1985; darin: *Schopenhauer and the Early Wittgenstein*, S. 26-47; *Philosophical Sources of Wittgensteins Ethics*, S. 74-95.
- Janik, A./ Toulmin S., *Wittgenstein's Vienna*, London 1973.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], Akad. Ausgabe, Berlin 1966 ff., Bd. IX.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausgabe, Berlin 1966 ff., Bd. XI.
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Frankfurt/ M. 1974.
- Kienzler, W. *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie. 1930-1932*, Frankfurt/M. 1997.
- Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, London 1982.
- Lalla, S., *Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein. Eine Studie zum Früh- und Spätwerk*, Frankfurt/M. 2002.
- Lange, E. M., *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. Eine kommentierende Einführung*, Paderborn etc. 1998.

- Lange, E. M., *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*, Cuxhaven 1989.
- Leinfellner, W., *The Development of Transcendentalism – Kant, Schopenhauer and Wittgenstein*, in: K. S. Johannessen/ T. Nordenstam (Hg.), *Wittgensteins Ästhetik und transzendente Philosophie*, Wien 1981, S. 54-69.
- Mach, E., *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1892.
- Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1991.
- Malcolm, N., *Nothing is Hidden. Wittgensteins Criticism of his Early Thought*, Oxford 1986.
- Malcolm, N., *Sprache und Gegenstände* [1986], in: J. Schulte, *Texte zum Tractatus*, Frankfurt/M. 1989, S. 136-154.
- Malcolm, N., *Wittgenstein on Rules*, in: *Philosophy* (1989), S. 5-28.
- Marconi, D., *Wittgenstein. Il «Tractatus», dal «Tractatus» alle «Ricerca», Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, Bari 1997, darin: *Il Tractatus*, S. 15-58.
- McGinn, M., *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London etc. 1997.
- McGuinness, B. F., *Der Grundgedanke des Tractatus* [1974], in: J. Schulte, *Texte zum Tractatus*, Frankfurt/M. 1989, S. 32-48.
- McGuinness, B. F., *Language and Reality in the Tractatus*, in: *Teoria V* (1985), S. 135-144.
- McGuinness, B. F., *The So-Called Realism of the Tractatus*, in: I. Block (Hg.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford 1981, S. 60-73.
- McGuinness, B. F., *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt/M. 1988.
- Micheletti, M., *Lo Schopenhauerismo di Wittgenstein*, Bologna 1967.
- Monk, R., *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies* [1990], Stuttgart 1994.
- Moore, G. E., *The Nature of Judgement*, in: *Mind* 8 (1899).
- Pears, D., *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford 1988.
- Pears, D., *The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism*, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 4/2 (1996), S. 124-136.
- Phillipp, P., „Nachwort“ zu Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig 1990, S. 424-485.
- Pichler, A., *5 Thesen zu der Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen*, in: R. Haller/ K. Puhl (Hg.), *Wittgenstein und die Zukunft der*

- Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren. Beiträge des 24. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Kirchberg/W. 2001, S. 167-174.
- Raatzsch, R., *Eigentlich Seltsames. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, Bd. I, Paderborn 2003.
- Raatzsch, R., *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen lesen*, in: *Information Philosophie* (2002/1), S. 62-74.
- Rhees, R., *Can there be a Private Language?*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1964), S. 77-94.
- Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1892], Stuttgart 2004.
- Russell, B., *An Outline of Philosophy* [1927], London 1976.
- Russell, B., *Mysticism and Logic and other Essays* [1917], London 1973; darin: *On Scientific Method in Philosophy*, S. 95-119.
- Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, London 1914.
- Russell, B.; *On the Nature of Truth and Falsehood*, in: *Philosophical Essays* [1910], New York 1966, S. 147-159.
- Sampaolo, G., *Weininger e la differenza. Fantasmia della ragione nella Vienna del primo Novecento*, Milano 1995; darin: *Sangue e Inchiostro rosso. Per un commento a sesso e carattere*, S. 41-63.
- Savigny, E. v., *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Ein Kommentar für Leser*, Frankfurt/M. 1988.
- Schildknecht, C., *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart 1990.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], *Sämtliche Werke* Bd. I/II, hrsg. v. W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt/M. 1986.
- Schulte, J., „*Ich bin meine Welt*“, in: U. Arnswald / A. Weinberg (Hg.), *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Düsseldorf 2001, S. 193-212.
- Schulte, J., *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt/M. 1990; darin: *Chor und Gesetz. Zur »morphologischen Methode« bei Goethe und Wittgenstein*, S. 11-42; *Stilfragen*, S. 59-72.
- Schulte, J., *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, München etc. 1987.
- Schulte, J., *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart 1992.
- Schulte, J., *Wittgenstein's Method*, unveröffentlichtes Manuskript.

- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1917], Stuttgart 1970.
- Stern, D. G., *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford 1995.
- Thomson, J. J., 'Private Languages', in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 1/1 (1964), S. 20-31.
- Voltolini, A., *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, Bari 2003.
- Vossenkuhl, W., *Ludwig Wittgenstein*, München 1995.
- Vossenkuhl, W., *Wittgensteins Solipsismus*, in: W. Lütterfelds/ A. Rosser (Hg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt/M. 1999, S. 213-243.
- Weiner, D. A., *Genius and Talent. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, London etc. 1992.
- Weininger, O., *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung* [1903], München 1980.
- Weininger, O., *Über die letzten Dinge* [1904], München 1980; darin: *Wissenschaft und Kultur*, S. 142-182.
- Windelband, W., *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil*, in: *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. E. Zeller zu seinem 70. Geburtstag* [1884], Tübingen 1921, S. 167-195.

